

BUDRIŪNAITĖ AGNĖ  
VRUBLIAUSKAITĖ AUŠRA

快乐鱼  
LAIMINGA ŽUVIS

SVARBIAUSIOS *ZHUANGZI* ALEGORIJOS  
IR JŲ KOMENTARAI



Vytauto Didžiojo universitetas  
Kaunas, 2010

Mokslų šaltinių publikacija apsvarstyta ir rekomenduota publikuoti Vytauto Didžiojo universiteto Humanitarinių mokslų fakulteto Filosofijos katedros posėdyje 2010 11 12 (protokolas Nr. 11-01) ir Humanitarinių mokslų fakulteto tarybos posėdyje 2010 11 15 (protokolas Nr. 24).

Recenzavo:

Prof. habil. dr. Antanas Andrijauskas

Dr. Donatas Večerskis

ISBN 978-9955-12-639-3

© Agnė Budriūnaitė, 2010

© Aušra Vrubliauskaitė, 2010

© Vytauto Didžiojo universitetas, 2010

# TURINYS

Pratarmė .....	4
Įvadas. <i>Zhuangzi</i> tekstas ir kontekstas .....	7
<i>Agnė Budriūnaitė</i>	
Sutrumpinimai ir paaiškinimai .....	40
1. Drugelio sapnas .....	44
<i>Agnė Budriūnaitė</i>	
2. Laiminga žuvis .....	57
<i>Agnė Budriūnaitė</i>	
3. Virėjas Dingas .....	66
<i>Agnė Budriūnaitė</i>	
4. Bevertiškumo vertė / nenaudingumo nauda .....	74
<i>Agnė Budriūnaitė</i>	
5. Paukščių čiulbėjimas .....	82
<i>Aušra Vrubliauskaitė</i>	
6. Trys ryte .....	94
<i>Agnė Budriūnaitė</i>	
7. Krepšių plėšimas .....	106
<i>Agnė Budriūnaitė</i>	
8. Arklių kanopos .....	112
<i>Agnė Budriūnaitė</i>	
9. Gaidys kautynėms .....	122
<i>Agnė Budriūnaitė</i>	
10. Širdies–proto pasninkas .....	135
<i>Agnė Budriūnaitė</i>	
11. Tikrasis žmogus .....	147
<i>Agnė Budriūnaitė</i>	
12. Kur slypi <i>Dao</i> ? .....	164
<i>Agnė Budriūnaitė</i>	
Vardų vietovardžių paaiškinimai .....	172
<i>Aušra Vrubliauskaitė</i>	
Santrauka (anglų kalba) .....	187
Svarbiausi <i>Zhuangzi</i> vertimai .....	188
<i>Aušra Vrubliauskaitė</i>	
Kritinė literatūra .....	189
<i>Aušra Vrubliauskaitė</i>	
Kritinė lietuvių autorių literatūra .....	191
<i>Aušra Vrubliauskaitė</i>	
Kinų kalbos hieroglifų sulotyninimo sistemų tarpusavio ryšys .....	194

## PRATARMĖ

Dabartinis pasaulis, lyginant su tuo, koks jis buvo, pavyzdžiui, prieš tris ar keturis dešimtmečius, gyvena iš esmės kitomis meta-civilizacinės kultūros sąlygomis. Jame, kaip niekuomet anksčiau, veikiant naujausių technologijų iš esmės pakeistoms komunikacijų priemonėms, aktyviai sąveikauja skirtingos kultūros ir mąstymo tradicijos. Tai, kas anksčiau Vakarų žmogų šokiravo neįprastumu, šiandien neretai tampa artima ir įprasta, o daugeliui autentiškiems dalykams imlių žmonių – neatsiejama jų gyvenimo ar net savasties dalimi. Viena iš tokių Rytų Azijos mąstymo tradicijų, daugelį Vakarų intelektualų, mąstytojų, menininkų sužavėjusi pasaulio suvokimo atvirumu, tapo daoizmas, pabrėžiantis žmogaus vientisumą su jį supančiu pasauliu. Neatsitiktinai iškiliasi klasikinio daoizmo tekstai *Laozi* ir *Zhuangzi* pastaraisiais dešimtmečiais sulaukė išskirtinio dėmesio įvairiose pasaulio šalyse ir šiandien priskiriami prie dažniausiai verčiamų į įvairias kalbas bei plačiausiai komentuojamų tekstų.

Pagrindiniu šios knygos objektu tapęs *Zhuangzi* tekstas yra vienas tų didžiųjų senovės Kinijos tekstų, kurie iki šių dienų nepraradę žavesio ir aktualumo kelia neblėstantį tiek įvairių humanistikos sričių mokslininkų, tiek poetų bei rašytojų, tiek paprastų skaitytojų susidomėjimą ir nesibaigiančius teorinius ginčus tarp sinologų, kalbotyrininkų, religijotyryninkų ir filosofų.

Šios knygos idėja gimė ne vienerius metus Vytauto Didžiojo universitete dėstant kursą „Rytų filosofijos pradmenys“. Išskirtinis studentų susidomėjimas *Zhuangzi* tekstu ir idėjomis, iš vienos pusės, ir neretai kraštutinai tendencingos jų interpretacijos, sąlygotos apsiribojimo kuriuo nors vienu teksto vertimu, iš kitos pusės, paskatino imtis šio darbo. Šios knygos tikslas – kuklus: nesiekiamo aprėpti daoistinių teorijų įvairovės ar pateikti originalios *Zhuangzi* daoistinių filosofinių idėjų interpretacijos, o pirmiausia norima Lietuvos aukštųjų mokyklų studentams, dėstytojams, gimnazijų pedagogams ir visiems besidomintiems Kinijos filosofija pristatyti

populiariausias *Zhuangzi* alegorijas bei istorijas. Puikaus Dalios Švambarytės vertimo dėka Lietuvos žmonėms tapo prieinamas kinų filosofijos ir poezijos perlas *Laozi*, arba kitaip *Daodejing*. Tačiau kitas, ne mažiau įtakingas daoizmo tekstas, *Zhuangzi*, Lietuvoje daugumai žmonių kol kas žinomas tik fragmentiškai. Deja, ši knyga nėra skirta nuosekliam literatūriniam *Zhuangzi* vertimui. Tai greičiau bandymas atskleisti pamatines daoizmo sąvokas daugialypėje *Zhuangzi* alegorijų mintyje, orientuojantis į *filosofinį*, bet ne literatūrinį diskursą. Suprantant, kad *Zhuangzi* yra ne tik filosofijos, bet ir meno šedevras, ištraukų vertimas dar laukia literatūrinio tobulinimo ateityje.

Filosofinio daoizmo ir *Zhuangzi* tyrinėjimai Lietuvoje nėra naujovė. Jau daugelį metų savo darbuose kinų mąstymo tradiciją nuosekliai ir išsamiai tyrinėja ir Lietuvos intelektualams pristato profesorius Antanas Andrijauskas. Gausus jo mokinių ir pasekėjų būrys gilinasi į daoizmo kultūrą bei filosofiją, tyrinėja originalius tekstus. *Zhuangzi* tyrinėjimams ypač svarbūs Loretos Poškaitės, Rimos Sondaitės, Ievos Diemantaitės, Agnieškos Juzefovič darbai. Minėtų mokslininkų įdirbis įtakojo šios knygos idėjos gimimą bei tapo tyrimo atspirties tašku.

Šios knygos autorių kinų kalbos žinios, be abejo, yra per menkos, kad būtų galima lygiuotis į vieną gretą su pasaulinio garso sinologais, todėl verčiant *Zhuangzi* ištraukas į lietuvių kalbą buvo naudojamosi „Chinese Tex Project“ pristatomu *Zhuangzi* tekstu kinų ir anglų kalbomis bei šešiais skirtingais *Zhuangzi* vertimais į anglų kalbą, neskaitant daugybės originalių teksto fragmentų vertimų, randamų kritinėje literatūroje. Kinų kalbos situatyvumas, kontekstualumas ir paties teksto daugiaprasmiškumas leidžia atsirasti daugybei visiškai skirtingų, tačiau vienodai „teisingų“ vertimų. *Zhuangzi* vertėjas ir daoizmo tyrinėtojas Burtonas Watsonas teigia, kad kiekvienas, ėmėsis šio teksto, kuria savąjį *Zhuangzi*, kadangi tikslus vertimas neįmanomas, kaip ir „tikslī interpretacija“. Ir kuo daugiau vertimų skaitytojas gali palyginti, tuo geriau. Tuo tikslu išnašose pateikiami keli svarbesnių teksto vietų vertimo variantai.

Knygoje rasite įvadinį straipsnį, glaustai pristatantį *Zhuangzi* tekstą ir kontekstą, 12 skyrių, bibliografijos, vietovardžių ir vardų sąrašus. Kiekviename skyriuje pasirinktų *Zhuangzi* fragmentų

pagalba aptariama viena iš pamatinių daoizmo sąvokų (sprendimo reliatyvumo, širdies-proto pasninko, neveikimo, išminčiaus, *Dao* ir kitos). Žinoma, toks tikslas yra iš anksto pasmerktas nesėkmei, nes visos sąvokos yra taip susijusios, kad vienoje alegorijoje atskleidžia kelios ar net visos pagrindinės daoizmo filosofijos temos. Todėl bet koks vienu ar kitu *Zhuangzi* ištraukų priskyrimas kuriai nors konkrečiai temai yra tik sąlyginis ir prasmingas tik šios knygos, arba tiksliau – jos autorių conceptualių nuostatų ribose. Dėl tos pačios priežasties šią knygą yra tikslinga skaityti nuo pradžios iki galo, o ne bandyti pasirinkti „reikiama“ ar „svarbiausia“ skyrių.

Pristatant *Zhuangzi* alegorijas sąmoningai vengiama lyginimo su Vakarų, indų, arabų mąstymo tradicijų idėjomis ir sąvokomis, siekiant išvengti fragmentiškumo ir paviršutiniškumo bei paliekant šį svarbų daug įdirbio reikalaujantį darbą didesnės apimties ir kito pobūdžio komparatyvistinės pakraipos veikalams. Įvade trumpai aptarus *Zhuangzi* kontekstą bei pagrindines visai to meto kinų kultūrai būdingas sąvokas, pagrindinėje knygos dalyje atsiri-bojama netgi nuo lyginimo su kitomis gausiomis jau senovėje susiformavusiomis Kinijos filosofijos mokyklomis ir visas dėmesys sutelkiamas į *Zhuangzi* teksto pristatymą bei interpretaciją. Ši knyga orientuota į vertimą, kaip medžiagą tolimesnėms studijoms, o ne į visapusę daoizmo teorinių konceptų, idėjų analizę, todėl pateikiami tik trumpi ištraukų komentarai siekiant ne ištyrinėti ir apibūdinti *Zhuangzi* mintį, o parodyti, šios knygos autorių akimis žvelgiant, perspektyvias jos interpretavimo kryptis.

Esu dėkinga savo studentei ir kolegei Aušrai Vrubliauskaitei, entuziastingai palaikiusiai šios knygos idėją, apsiėmusiai parašyti knygos skyrių, skirtą *Zhuangzi* kalbos sampratai, bei parengusiai bibliografinius sąrašus. Suprasdama, kad ši knyga tėra nežymus preliudas į plataus ir išsamaus *Zhuangzi* vertimo bei interpretavimo procesą, tikiuosi, kad ji suteiks skaitymo malonumo, naudingos informacijos ir, svarbiausia, peno apmąstymams bei taps, kad ir mažu, bet tvirtu žingsneliu link geresnio ir Gilesnio daoizmo su-pratimo Lietuvoje.

*Agnė Budriūnaitė*

# ĮVADAS

## ZHUANGZI TEKSTAS IR KONTEKSTAS

*Zhuangzi* yra priskiriamas prie svarbiausių klasikinių Kinijos filosofijos veikalų ir pamatinių daoizmo filosofiją suformavusių tekstų. Todėl prieš pradėdant kalbą apie patį *Zhuangzi* ir jo vardu pavadintą tekstą, pravartu aptarti daoizmo tradiciją, kuri Vakaruose ligi šiol yra vertinama nevienareikšmiškai.

### KAS YRA DAOIZMAS?

Daoizmas yra viena seniausių Kinijos mąstymo, religijos, estetinės minties tradicijų, tačiau tokia daugialypė, kad sunku ją ne tik detaliai apibūdinti, bet ir nubrėžti bendrus bruožus. Daoizme nėra vieno pradininko ar vienos pamatinės koncepcijos; nei šiuolaikiniai daoizmo atstovai, nei tyrinėtojai nesutaria, kuo reikėtų laikyti daoizmą – religija, filosofija ar gyvenimo būdu. Nemažai autorių sutinka (arba tiesiog seka) su Livios Kohn skirstymu į filosofinį, religinį ir populiarųjį liaudies daoizmą<sup>1</sup>. Kiti, pavyzdžiui, Louisas Komjathy, griežtai kritikuoja ne tik bandymą atskirti „filosofinį daoizmą“ nuo „religinio daoizmo“, bet ir yra tvirtai įsitikinęs, jog daoizmas nuo pat pradžių buvo ir yra vien tik religinė tradicija<sup>2</sup>. Dar kiti nesuka sau galvos dėl daoizmo skirstymo ir daugiausiai dėmesio skiria kontempliatyviajai teksto prasmei (pavyzdžiui, Thomas

---

1 Kohn, Livia (ed.). *Daoism Handbook*. Leiden: Brill, 2000. P. xi.

2 Komjathy, Louis. „Basic Information Sheet on Daoism (Taoism)“; „Common Misconceptions concerning Daoism (Taoism)“. <http://www.daoiststudies.org>. Aplankyta 2010 06 26.

Dėl daoizmo skirstymo tokios pačios nuomonės laikosi nemažai daoizmo tyrinėtojų, pavyzdžiui, Miller, James. *Daoism: A Beginner's Guide*. Oxford: One-world Publications. 2003. P. xii. Kirkland, Russell. „The Historical Contours of Taoism in China: Thoughts on Issues of Classification and Terminology.“ *Journal of Chinese Religions* 25. 1997. P. 57-82.

Mertonas<sup>3</sup> ar Martinas Buberis<sup>4</sup>, *Zhuangzi* parabolės užrašę savaip, remdamiesi daugiau savo įžvalga bei patirtimi, o ne tiksliau vertimu. Tuo labiau, kad nei vienas iš jų neskaitė nei senąją, nei naująją kinų kalbą).

Kalbant apie daoizmo istorinę raidą vienoks ar kitoks skirstymas neišvengiamas. Tačiau daoizmo tyrinėtojai nesutaria, kaip tai reikėtų daryti, kadangi istorinis skirstymas dažnai imamas tapatinti su konceptualių skirstymu. Čia pateikiamas tik vienas iš daugybės galimų daoizmo skirstymų į istorinius laikotarpius.

1) Prodaoizmo laikotarpis (nuo priešistorės iki IV a. pr. Kr.). Į šį sąlyginai išskirtą laikotarpį įeina Pavasarių ir rudenų laikotarpis, kada, manoma, gyveno ir mokė Konfucijus ir, sekant legenda, gyveno vienas daoizmo tradicijos pradininkų Laozi.

2) Klasikinio daoizmo laikotarpis (IV–II a. pr. Kr.). Šis laikotarpis beveik sutampa su Kariaujančių valstybių laikotarpiu, kuris pasižymėjo ne tik politiniu chaosu, bet ir įvairių mąstymo krypčių išryškėjimu. Būdinga stipri liaudies išminties ir tikėjimų tradicija; kuriasi mažos mokytojo – mokinių bendruomenės; daug dėmesio asmeninei meditacijai; pasirodo *Laozi* ir *Zhuangzi* tekstai.

3) Ankstyvasis organizuoto daoizmo laikotarpis (II a. pr. Kr. – IX a.); kuriasi organizuotos kaimo tipo bendruomenės–mokyklos (apie 86), kurių kiekviena seka savo mokytoju; pirmosios tokios bendruomenės, turinčios savo doktriną, *Tianshi dao* („Dangaus Mokytojų kelias“), arba *Zhen yi dao* („Ortodoksinės vienybės kelias“), įkūrėją Zhang Daoling galima laikyti daoizmo religinės tradicijos pradininku; svarbūs ritualai, apeigos.

4) Vėlyvasis organizuoto daoizmo laikotarpis (IX a.–XVII a.); svarbiausia tampa vienuolinė tradicija, ypač po to, kai Wang Zhe (arba Wang Chongyang; 1113–1170) pradėjo *Quanzhen dao* („Visiško tobulumo kelio“) vienuolinę tradiciją, kuri egzistuoja iki šiol.

5) Šešėlinio gyvavimo laikotarpis (nuo XVII a. iki šių dienų); įsigalėjus imperatorių remiamam konfucianizmui, daoizmas pasitraukė iš viešumos į asmeninę ir vienuolinių bendruomenių erdvę.

3 Merton, Thomas. „The Study of Chuang Tzu“ in *The Way of Chuang Tzu*. New York: New Directions, 1969. P. 13–32.

4 Buber, Martin. *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*. Leipzig, 1916.



Vis dėlto reikia turėti omenyje, kad nei prodaoizmo, nei klasikinio daoizmo laikais nebuvo termino „daoizmas“, kuris nurodytų grupę žmonių ar mąstymo būdą. Tik Han dinastijos laikotarpiu (apie 100 m. pr. Kr.) istorikai identifikavo Laozi ir Zhuangzi kaip daoistus, be šios, išskirdami dar penkias pagrindines to meto mąstymo kryptis („filosofines mokyklas“): konfucianistus, moistus, legalistus, Yin-yang bei Vardų mokyklas<sup>5</sup>.

Kartais galima išgirsti priekaištų, kad daoizmo iš viso nedėrėtų vadinti filosofija, nors ryšiams su Vakarais tapus glaudesniems, ir Kinijoje buvo sukurta vakarietišką „filosofijos“ terminą atitinkanti sąvoka (*zhe xue*), pažodžiui reiškianti „išminties mokymąsi“, kuri taikoma ir kalbant apie daoizmą. Tačiau pasak Bo Mou, „iš tiesų tradiciškai kinai neišskyrė filosofijos ir religijos ar kitų mokymosi formų. [...] Klasikinio laikotarpio rašytojai nekonceptualizavo intelektualių disciplinų skirtumo, kaip galime daryti mes šiandien. [...] Išskirdami filosofinę dimensiją, atsižvelgiant į savo planus ir domėjimosi sritį, mes susitelkiame bandydami suprasti vieną kinų kultūros aspektą, ir galime taip daryti neneigdami to, kad yra įmanomi ir kiti supratimo bei interpretavimo būdai“<sup>6</sup>. Taigi, teisinga sakyti, kad daoizmas apima ir apjungia tiek religiją, tiek filosofiją, tiek liaudies tikėjimus bei praktikas ar su tuo susijusią tapybą, poeziją ir kovos menus. Įvardijimas *daoizmo religija* ar *daoizmo filosofija* parodo labiau mūsų pačių nuostatas, intencijas ir interesus, o ne savarankiškai egzistuojančius daoizmo dėmenis.

## DAOIZMO KONTEKSTAS

Daoizmo filosofijos neįmanoma suprasti atskirai nuo kitų to meto Kinijos mąstymo tradicijų ir neišsigilinus į kinų kultūrinį savitumą. Visai kinų kultūrai yra būdingi tam tikri bruožai ir

---

5 Plačiau žr. Kirkland, Russel. *Taoism: the enduring Tradition*. New York: Routledge, 2004. P. 21–23.

6 Mou, Bo. „On some methodological issues concerning Chinese philosophy: an Introduction“ // *History of Chinese Philosophy*. Ed. by Bo Mou. New York: Routledge, 2009. P. 2–3.

sąvokos<sup>7</sup>. Visų pirma kinų mąstymui būdingas holistiškumas. Visas pasaulis suvokiamas kaip visuma, kuri išlieka nepriklausomai nuo dalių kaitos. Kita vertus, kiekviena dalis yra susijusi su visuma ir ją veikia. Priešingybės papildo viena kitą, bet nesunaikina; nuolatinis gyvybinės energijos (*qi*) pulsavimas lemia amžiną vyksmą, kaitą ir sąstingio nebuvimą. Holistiškumą ir nuolatinę kaitą, tėkmę išreiškia visai kinų kultūrai būdinga *Dao* sąvoka, *yin-yang* simbolis ir Kinijoje puikiai greta gyvuojančių skirtingų filosofinių–religinių tradicijų fenomenas. Kinų mąstymo specifika atsiskleidžia ir jų rašmenyse. Pasak Andrijausko, „priešingai europinio kategorinio aparato vienareikšmiškumui, kinų mąstymo tradicijai būdingas polisemantiškumas, kontekstualumas, situatyvumas ir sudėtingi struktūriniai ryšiai tarp įvairių kategorijų, filosofinių idėjų, doktrinų, kryptių. [...] įvairiuose tekstuose, tiesiogiai priklausomai nuo konteksto, tos pačios kategorijos įgauna visiškai skirtingą prasmę“<sup>8</sup>.

Kinų kosmologijoje Visatą sudaro Dangus, Žemė ir žmogus. Žmogus susieja Dangų ir Žemę, nuo jo didele dalimi priklauso Visatos kaip visumos harmonija. Dėmesys žmogui pasireiškia ir kaip kitas visai kinų kultūrai būdingas bruožas, tai yra praktiškumas – orientacija į šiaurinę, žemišką gyvenimą, ilgaamžiškumą ir dvasinį tobulėjimą. Kaip teigia Poškaitė, „kinai laiko tikrovę imanentiška, reliatyvia ir situatyvia, centruodamiesi į konkretų būties momentą ir tiesioginį jos patyrimą žinojime ir veikime. Jie tarytum sudaiktina ir konkretizuoja absoliutą (tiesą), paversdami jį prigimtinę duotybę, gyvenimo keliu arba išmintimi“<sup>9</sup>.

---

7 Plačiau apie bendrus kinų mąstysenos bruožus žr. Poškaitė, Loreta. „Konfucianizmas“ // Religijų istorijos antologija, III dalis. Vilnius: Vaga, 2002. P. 12–19; Andrijauskas, Antanas. „Pagrindiniai klasikinio daoizmo filosofijos mokymai“ // Andrijauskas, Antanas. *Kultūros, filosofijos ir meno profiliai (Rytai–Vakarai–Lietuva)*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2003. P. 104–121.

8 Andrijauskas, Antanas. „Kinų mąstymo tradicija lyginamosios analizės požiūriu“ // Andrijauskas, Antanas. *Kultūros, filosofijos ir meno profiliai (Rytai–Vakarai–Lietuva)*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2003. P. 40.

9 Poškaitė, Loreta. „Tradicinės kinų kultūros tyrinėjimas tarpcivilizaciniame dialoge“ elektroniniame leidinyje *Eidos*. Patalpinta 2003. 09. 20. Prieiga internete: <http://www.litlogos.lt/eidos/research/poskaite1.html>

Praktiškumas atsispindi ir požiūryje į filosofiją, ir pačių filosofinių klausimų specifikoje. Pasak Andrijausko, filosofija Kinijoje toli peržengė abstrakčių problemų lauką ir „siejosi su visuomeninio, politinio, kultūrinio gyvenimo įvykiais, vertybėmis, kasdienio gyvenimo poreikiais, sprendė svarbias žmogui būties reikmes“<sup>10</sup>. Todėl galima sakyti, kad filosofija senovės Kinijoje buvo kiekvieno išsilavinusio ir dvasiškai tobulėti siekiančio žmogaus gyvenimo būdo dalis, o ne privaloma disciplina ar specifinis profesinis užsiėmimas. Be abejo, turint omenyje tokią filosofijos sampratą ir tokį vaidmenį visuomenės ir žmogaus gyvenime nekeista, kad senovės Kinijoje vienu metu gyvavo tiek daug skirtingų filosofinių mokyklų, kuriose kiekvienas iš kinų kultūrai bendrų bruožų atsiskleidė savitai ir visiškai skirtingai. Panašiai ir pagrindinės sąvokos, trumpai pristatomos Įvado pabaigoje, buvo savos visoms filosofinėms tradicijoms, nors šių sąvokų reikšmės aiškiai skyrėsi.

Ankstyviesiems daoizmo tekstams darė įtaką tiek jau minėti kinų kultūros bruožai, tiek nuo seno gyvuojantys liaudies tikėjimai, tiek senosios išminties knygos, ypač *Guanzi* skyrius *Nei-ye* („Vidinis lavinimasis“, apie VII a. pr. Kr.) ir *Yijing* („Permainų knyga“, IV–III a. pr. Kr.). Tai tekstai, kuriuose aptariamos *Dao* kaip nenusakomo Vienio, *yin-yang*, universalios gyvybinės energijos *qi*, savaiminio vyksmo ir harmoningos visumos sampratos.

Pavasarių ir rudenų bei Kariaujančių valstybių laikotarpiu nepaisant politinio nestabilumo buvo kinų filosofijos „aukso amžius“, kai gyvavo „šimtas mąstymo krypčių“. Norint suprasti bent jau pažodinę *Zhuangzi* teksto prasmę, reikia turėti omenyje kitas ideologines to meto mokyklas, su kuriomis tiesiogiai ir tekstų pagalba diskutavo daoistai. Čia aptariamos tik pagrindinės senovės Kinijos mąstymo kryptys, kurias sąlyginai ir sekant tradicija vadiname „filosofijomis“ arba „filosofinėmis mokyklomis“.

**Konfucianizmas** (*ju jia*), skirtingai nei daoizmas, turėjo savo pradininką, Konfucijų (Kongzi, Kongfuzi; apie 551–479 m. pr. Kr.). Kita vertus, „konfucianizmas“, kaip ir „daoizmas“, yra Han dinastijos laikotarpio istorikų sąvoka, VI–II a. pr. Kr. neturėjusi socialinės ar ideologinės grupės atitiktens realybėje. Tradiciškai manoma,

---

10 Andrijauskas. „Kinų mąstymo tradicija lyginamosios analizės požiūriu“. P. 26–27.

kad pagrindinės daoizmo tezės buvo suformuluotos kaip atsakas ir kritika konfucianistų teiginiams. Iš tiesų konfucianizmas ir daoizmo filosofijos aiškiai skiriasi, nors yra ne absoliučiai priešingos viena kitai, o greičiau papildančios viena kitą kaip *yin* (tamsumas, silpnumas, neveikimas ir t.t.) ir *yang* (aiškumas, tvirtumas, aktyvumas ir t.t.). Pasak Andrijausko, „skirtingai nuo daoistų koncepcijų, Konfucijaus filosofijoje daugiausia dėmesio kreipiamas ne į visuotines būties problemas, o į konkretaus žmogaus gyvenimą. Konfucijaus antropologijos savitumo pagrindas – domėjimasis žmogaus prigimtimi, įgyjamomis auklėjant savybėmis, žinių troškimu, žmogaus vieta jį supančiame pasaulyje“<sup>11</sup>. Dėl to konfucianizme buvo svarbi socialinė ir politinė filosofija, etika, ritualas, kultūra, sekimas kilnaus žmogaus idealu, aktyvi žmogaus saviugda ir mokymasis.

Konfucijus ir jo pasekėjai daug dėmesio skyrė priešybių išryškinimui: kilnus ir menkas žmogus, gera – bloga, nauda – žala, teisinga – neteisinga. Tokių opozicinių skirstymą ypač kritikavo Zhuangzi. Pasak Victorio H. Mairo, Zhuangzi „laikė konfucianistus pernelyg nelanksčiais ir puritoniškais, pernelyg siaurai mąstančiais ir hierarchiškai susiskirsčiusiais“<sup>12</sup>. Pačiame *Zhuangzi* tekste Konfucijus pasirodo ir kaip palaikantis daoizmo nuostatas (pavyzdžiui, 6 skyriuje komentuodamas Men Sun elgesį mirus motinai arba 4 skyriuje kalbėdamas apie „proto pasninką“, nepalyginamai svarbesnį už ritualinį pasninką), ir kaip mokinys, dar neįgijęs tikrosios išminties (pavyzdžiui, 19 skyriuje pokalbyje su cikadų gaudytoju), ir kaip konfucianistinių idėjų „atstovas“ (pavyzdžiui, 13 skyriuje pokalbyje su Laozi).

**Moizmas** (*mo jia*) pavadinta Mozi (470–391? m. pr. Kr.) pasekėjų filosofija, drauge su konfucianizmu, daoizmu ir legalizmu išpopuliarėjo Pavasarių ir rudenų bei Kariaujančių valstybių laikotarpiais. Kai Qin dinastijos laikotarpiu legalizmas tapo valdžios palaikoma ideologija, kitos filosofinės mokyklos buvo uždraustos. Han dinastijos laikotarpiu konfucianizmui tapus oficialia valstybės filosofija,

11 Andrijauskas. „Konfucijaus mokymo principai“ // Andrijauskas, Antanas. Kultūros, filosofijos ir meno profiliai. P. 57.

12 Mair, Victor H. „Preface 1994“ // *Wandering on the Way. Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998. P. xx.

moizmas kaip atskira filosofinė kryptis išnyko. Tradiciškai manoma, kad Mozi iš pradžių buvo konfucianistas, vėliau nusprendęs įkurti savo mokyklą.

Mozi pasekėjai daugiausiai dėmesio skyrė debatams su Konfucijaus pasekėjais. Debatai buvo vadinami *ru-mo* (*ru* – konfucianizmo pozicija, *mo* – moistų) ir juos kritikavo Zhuangzi kaip ginčus dėl sąlyginių neesminių dalykų, nevedančių į tikrąjį žinojimą. Pasak sinologų, moistai atmetė bet kokią agresijos formą kaip prieštaraujančią žmoniškumui (*ren*); ypač akcentavo visa apimančią meilę (*jian ai*) ir rūpestį kitais žmonėmis bei palankumą jiems; kritikavo fatalizmą; pabrėžė visuotinę naudą, visuomenės labui siekė panaikinti bet kokią prabangą, įskaitant iškilmingas laidotuves ir įmantrią muziką; siekė išsaugoti moralinę, socialinę ir politinę tvarką ir tuo tikslu bandė rasti pagrindą objektyviems moraliniams principams, etiniams ir politiniams standartams (*fa*), kuriuos suprato labiau kaip praktinius modelius, o ne teorinius nurodymus, ir kurie taip pat buvo orientuoti į visuotinę naudą<sup>13</sup>. Greičiausiai moistams ir buvo skirtos *Zhuangzi* istorijos apie nenaudingumą.

**Legalistai** (*fa jia*) daugiausiai dėmesio skyrė įstatymams. Priešingai nei konfucianistai, legalistai netikėjo, kad protėvių pavyzdys ar kilnaus žmogaus idealas gali palaikyti visuomenėje tvarką ir skatinti tobulėjimą. Jie teigė, kad žmonės iš prigimties yra blogi ir savanaudžiai, todėl būtini įstatymai ir taisyklės, paskatinimai ir bausmės, stipri politinio vadovo valdžia. Legalistai nesidomėjo kosmologija nei gyvenimo prasmės klausimais ir orientavosi vien tik į politinę gerovę ir valdžią. Žymiausi legalizmo atstovai Shang Yang (apie 390–338 m. pr. Kr.), Hanfeizi (280–233 m. pr. Kr.) ir Li Si (280–208 m. pr. Kr.) teigė, kad visų pirma turi būti aiškūs ir visiems žmonėms privalomi įstatymai (*fa*), kurie sustiprintų net silpno valdovo valdžią. Taip pat valdovas turėjo turėti ir tam tikrą savo politinį metodą, arba taktiką (*shu*), žinomą tik pačiam valdovui, turintį apsaugoti jį nuo vidinių konkurentų. Galiausiai buvo reikalinga politinė ir fizinė galia (*shi*), kuri dažniausiai pasireiškė agresija nepaklusniesiems.

Qin dinastijos laikotarpiu, siekiant suvienyti kariaujančias valstybes, legalizmas buvo oficiali valdžios remiama ideologija.

---

13 Fraser, Chris. "The Mohist school" // *History of Chinese Philosophy*. Ed. by Bo Mou. New York: Routledge, 2009. P. 139–143.

Shang Yang buvo vienas iš Qin valstybės veikėjų, vienas pirmųjų pritaikęs legalistų idėjas praktikoje. Žmonių lygybė prieš įstatymą pasireiškė ne tik bausmėmis, suvienodinta valiuta, bet ir kultūros srityje, bandant įvesti vieną ir vieningą ideologiją, bei pakitusioje kariuomenės sistemoje – nuo šiol armijai vadovauti galėjo ne tik feodalai, bet ir bet kurio visuomenės sluoksnio atstovai, jei buvo tinkamai pasirengę<sup>14</sup>.

Zou Yan (305–240 m. pr. Kr.) buvo žymiausias **Yin-yang mokymo** atstovas. Jokie šio filosofo tekstai nėra išlikę, tačiau Sima Qian *Shiji* („Istoriko užrašuose“) Zou Yan minimas kaip filosofas, geografas, astrologas, politikas. Remdamiesi kituose tekstuose randamais atsiliepimais apie Zhou Yan, vėlesni sinologai laiko jį Kinijos gamtos mokslų pradininku. Zou Yan apjungė *yin-yang* teoriją su *wu-xing* (penkių elementų) teorija. Abi teorijos gyvavo Kinijoje nuo seniausių laikų. Buvo tikima *yin* (Žemės, moteriško prado, švelnumo, pastovumo, tamsos) ir *yang* (Dangaus, vyriškumo, kietumo, dinamikos, šviesos) harmonija ir tuo, kad Visata nėra statiškas vienis, o priešingų pradų dinamiška kaita ir tarpusavio santykis. Penki elementai (vanduo, ugnis, medis, metalas, žemė) buvo suprantami ne tiek kaip daiktų sudėtinės dalys, o labiau kaip gamtos procesų įvardijimas. Maždaug VI a. pr. Kr. rašytame *Shang shu* („Dokumentų knygos“) *Zhou shu* skyriuje penki elementai (*wu xing*) aprašomi taip:

*Penki elementai. Pirmas yra vanduo, antras – ugnis, trečias – medis, ketvirtas – metalas ir penktas – žemė. Vandens prigimtis yra mirkti ir leistis; ugnies prigimtis yra liepsnoti ir kilti; medžio prigimtis yra būti kreivai ir tiesiai; metalo prigimtis yra lydytis ir sukietėti; žemės prigimtis matoma sėjoje ir pjūtyje. Tai, kas mirksta ir leidžiasi, tampa sūrumu; tai, kas liepsnoja ir kyla, tampa kartumu; tai, kas yra kreivas ir tiesus, tampa rūgštumu; tai, kas lydos ir sukietėja, tampa aitrumu; o iš sėjos ir pjūties atsiranda saldumas.*<sup>15</sup>

14 Pačiau žr. Kirkland. *Taoism*. P. 27–28.

15 *Shang shu*. Chinese Text Project. [<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=21030&if=en>]. Naudojamas James Legge vertimas iš Legge, James. *Sacred Books of the East*, Vol. 3. 1861.

*Wu xing* teorija ypač įtakojo gamtos tyrinėjimą, mediciną bei alchemiją, tačiau nuo pat pradžių buvo taikoma ir žmogaus gyvenimui. Zou Yan ypač pabrėžė socialinį ir politinį šių dviejų teorijų aspektą. Jis manė, kad įvairūs penkių elementų junginiai, kurie yra valdomi kosminių *yin* ir *yang* principų, lemia tiek gamtos ciklinius procesus, tiek žmogaus gyvenimo pokyčius, tiek dinastijų kaitą, kadangi žmonių gyvenime penkis elementus atitinka penkios pagrindinės dorybės.

**Vardų mokykla** (*ming jia*), dar vadinama sofistų, skeptikų, dialektikų ar logikų mokykla, garsėjo loginiais paradoksaus. Pavyzdžiui, šios mokyklos atstovai teigė: „balti arkliai nėra arkliai“. Diskusijose jie įrodinėjo, kad sąvoka „arkliai“ apima visų spalvų arklius, todėl sąvoka „balti arkliai“, kuri reiškia tik vienos spalvos arklius, nėra identiška sąvokai „arkliai“. Taigi, „balti arkliai“ nėra tas pats kas „arkliai“, tačiau frazė „balti arkliai nėra arkliai“ kiekvienam, neišsijautusiam į sofistinių ginčą, atrodo akivaizdžiai klaidinga.

Pasak tyrinėtojų, svarbiausias šios mokyklos tikslas buvo nustatyti, kaip tiksliai ir tinkamai naudoti vardus ir žodžius, kad jie išreikštų realybę, ir įsitikinimas, kad diskusijos ir tinkamas daiktų įvardijimas gali išspręsti filosofinius klausimus<sup>16</sup>. Svarbiausi šios mokyklos atstovai buvo Huizi (arba Hui Shi; apie 350–260 m. pr. Kr.) ir Gong Sun Long (apie 320–250 m. pr. Kr.). *Zhuangzi* suprati-  
mui ypač svarbus Huizi asmuo, kuris, kaip manoma, buvo Zhuangzi draugas ir filosofinių diskusijų oponentas.

Paskutinio *Zhuangzi* skyriaus pabaigoje randame pagrindinius Huizi teiginius ir jų įvertinimą.

*Huizi turėjo daugybę požiūrių į daiktus, o jo raštų būtų galima prikrauti penkis vežimus, tačiau jo teorijos buvo klaidingos ir prieštaringos, o jo žodžiai netinkami. Tai, kaip jis žvelgė į daiktus, matyti iš tokių pasisakymų:*

*„Tas, kas yra toks didelis, kad anapus jo nėra nieko daugiau, gali būti vadinamas pačiu didžiausiu; o tas, kas yra toks mažas, kad jo viduje nėra nieko daugiau, gali būti vadinamas pačiu mažiausiu.“*

16 Fung, Yiu-ming. „The School of Names“ // *History of Chinese Philosophy*. Ed. by Bo Mou. New York: Routledge, 2009. P. 165.



*„Tai, kas neturi gylio, gali sukaupti viską 1000 li aplink.“*

*„Dangus gali būti taip pat žemai kaip ir Žemė. Kalnas gali būti tame pačiame lygyje kaip ir pelkė.“*

*„Saulė zenite yra besileidžianti saulė. Gimusi esybė yra mirštanti esybė.“ [...]*

*„Žemė į Pietus neturi ribų ir vis dėlto yra ribota.“*

*„Aš išvykau į Yueh šiandien ir atvykau vakar.“ [...]*

*„Jeigu į visus daiktus žiūrėsiu su meile, Dangus ir Žemė taps vienu (su manim).“*

*Tokiais posakiais Huizi tapo žinomas visoje karalystėje ir buvo laikomas gabių retoriku. Kiti diskusijų dalyviai varžėsi tarpusavyje ir su džiaugsmu prisijungė panašiais posakiais:*

*„Kiaušinis turi plunksnas.“*

*„Viščiukas turi tris kojas.“ [...]*

*„Ugnis nėra karšta.“*

*„Kalnai iškilo iš duobių.“*

*„Ratai niekada neliečia žemės.“*

*„Akys nemato“.*

*„Pėdos ilgio pagalį galima kasdien perlaužti per pusę ir po dešimt tūkstančių metų vis dar bus jo likę.“*

*Tokiais posakiais kiti retorikai prisijungė prie Huizi ir tęsė diskusijas iki savo gyvenimo galo. Huan Tuan ir Gong Sun Long buvo vieni iš jų. [...] Huizi kasdien rodė savo išmintį diskusijose ir stebino pasaulio žmones. [...] Jis manė, kad prieštarauti kitiems yra tikra pergalė, ir troško tapti garsus nugalėdamas debatuose. Todėl jo nemėgo daugelis diskusijų dalyvių. Jis buvo silpnas dorybėje ir stiprus savo pompastiškume, jo kelias buvo siauras ir tamsus. Jei pažvelgsime į Huizi gebėjimus iš Dangaus ir Žemės perspektyvos, jie bus kaip nenuilstančios uodo ar musės pastangos – kokia nauda iš jų? [...] Kaip gaila! Huizi piktnaudžiavo ir iššvaistė savo talentus, tarsi žirgas per pasirodymą niekur iš tiesų nenubėgdamas. Jis tik bėgo ratu norėdamas viskam paprieštarauti. Jis tarsi bandė nutildyti aidą savo riksmu ar pralenkti savo šešėlį. Kaip gaila! (Zhuangzi, 33)*

Daugelis Vardų mokyklos posakių glumina ir netgi atrodo abсурdiški, tačiau turime prisiminti, kad šios mokyklos atstovams



svarbiausia buvo sąvokos. Garsusis posakis „Balti arkliai nėra arkliai“ gali būti teisingai suprstas tik tuo atveju, jei dėmesį sukoncentruosime ne į regimus daiktus, o į sąvokas. Zhuangzi ir jo pasekėjų manymu, tokie išvedžiojimai buvo iš tiesų bevertis proto kankinimas, nevedantis į tikrąjį žinojimą.

Nepaisant griežtos kritikos, Zhuangzi tiek dėmesio skyrė Huizi, kad, regis, buvo labiau įtakotas jo, o ne *Daodejing*, kaip tradiciškai yra teigiama. Kitokį požiūrį į Huizi atskleidžia Zhuangzi žodžiai prie jo kapo.

*Kai Zhuangzi dalyvaudamas laidotuvių procesijoje ėjo pro Huizi kapą, jis atsigrėžė ir tarė einantiems greta: „Kartą ant vieno tinkuotojo iš Ying nosies buvo purvo gabalėlis didumo kaip musės sparnas. Jis liepė pakviesti jo draugą dailidę Shi, kad nukirstų jį. Shi įsuko savo kirvį – tarsi vėjas sušvilpė – ir nukirto purvo gabalėlį nesužeisdamas nosies, o žmogus iš Ying stovėjo visiškai ramus. Kai valdovas Yuan iš Song išgirdo apie tokį nepaprastą poelgį, pasikvietė dailidę Shi pas save ir tarė: „Aš norėčiau, kad tu pabandytum pakartoti tą patį su manim.“ Dailidė atsakė: „Aš, jūsų tarnas, kadaise sugebėdavau aptašyti daiktus tokiu būdu, bet toji „trinkelė“ ant kurios aš dirbdavau, jau seniai mirusi“. Nuo to laiko, kai mirei, Mokytojau Hui, aš nebeturiu „trinkelės“. Daugiau nėra nei vieno, su kuo aš galėčiau pasikalbėti“. (Zhuangzi, 24)*

Be abejo, abi ištraukos yra iš „sumaišytų“ skyrių, kurie greičiausiai buvo parašyti ne paties Zhuangzi, o jo pasekėjų. Vis dėlto Huizi pasirodo ir „vidiniuose“, ir „išoriniuose“ skyriuose, pavyzdžiui, istorijoje apie nenaudingą medį (1 skyrius), pokalbyje apie išminčiaus aistras ir jausmus (5 skyrius), pagaliau „laimingų žuvų“ parabolėje (17 skyrius), kuri puikiai atskleidžia tiek abiejų mokytojų pažiūras, tiek tarpusavio santykį. Bet kuriuo atveju tikėtis istorinių žinių (išskyrus Huizi asmens egzistavimo patvirtinimą) iš tokio teksto kaip *Zhuangzi* neverta, ir to priežastys paaiškės tolimesniuose įvado skyreliuose.

## LAOZI IR DAODEJING

Tradiciškai daoizmo pradininkais laikomi Laozi ir Zhuangzi, o jiems priskiriami veikalai *Laozi*, arba *Daodejing*, ir *Zhuangzi* – pagrindiniais daoizmo religinių ir filosofinių idėjų šaltiniais. Tačiau, kaip taikliai pastebėjo Angusas C. Grahamas, „Zhuangzi nežinojo, kad jis yra daoistas“<sup>17</sup>, nes, kaip jau minėta, „daoizmo“ terminas atsirado žymiai vėliau.

Apie Laozi istorinių duomenų yra labai nedaug ir tie patys ginčytini. Kai kurie sinologai teigia, kad sekant *Shiji*, keturi žmonės, paprastai identifikuojami su vienu filosofu Laozi, gali būti keturi skirtingi asmenys: žmogus, vardu Li, iš Kinijos pietų; istorikas, tarnavęs bibliotekos archyve; mokytojas, kuris kalbėjosi su Konfucijumi apie etiką; ir išminčius, kuris parašė knygą *Daodejing*<sup>18</sup>. Vis dėlto labiausia tikėtina, jog Laozi buvo ne istorinis, o legendinis asmuo, vėliau virtęs viena pagrindinių dievybių. Tokios nuomonės laikosi dauguma šiuolaikinių daoizmo tyrinėtojų.

Pavyzdžiui, Hans-Georgas Moelleris teigia, kad *Daodejing* (*Laozi*) tekstas neturėjo vieno autoriaus ir buvo užrašytas ne vienu metu. Jis remiasi tuo, jog pačiuose seniausiuose *Daodejing* teksto variantuose – šilko rankraštyje, 1973 m. rastame netoli Mawangdui, ir bambuko rankraščio fragmentuose, 1993 m. rastuose netoli Guodian kaimo, nėra nurodytas nei teksto pavadinimas, nei autorius, tekstas nėra susikirstytas į skyrius, fragmentai išdėstyti kitokia tvarka nei Wang Bi (226–249 m.) sudarytame rinkinyje<sup>19</sup>. Šilko rankraštis priskiriamas Han dinastijos laikotarpiui (206 m. pr. Kr. – 220 m. po Kr.), o bambuko fragmentai yra ne vėlesni kaip IV a. pr. Kr. pabaigos, tačiau *Daodejing* mintys greičiausiai yra dar senesnės negu rastieji rankraščiai.

Kadangi šios knygos tikslas orientuotas į filosofinį, o ne lingvistinį daoizmo aspektą, ir turint omenyje tai, kad mus nuo *Daodejing* skiria labai ilgas laiko tarpas, nelieka prasmės spėlioti, kas ir kada

17 Graham, Angus. *Chuang Tzu: The Inner Chapters*. London: George Allen and Unwin, 1981. P. 128.

18 Kohn, Livia. *Early Chinese Mysticism. Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*. Princeton University Press, 1992. P. 42–43.

19 Moeller, Hans-Georg. *Daoism Explained: from the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory*. Chicago: Open Court, 2006. P. 2-3.

„iš tiesų“ parašė šį tekstą. Pasak Moellerio, greičiausiai teksto dalių ilgą laiką buvo mokomasi mintinai, ir tik vis labiau populiarėjant rašytiniam tekstui bei ėmus jį vertinti labiau negu žodinę tradiciją, tekstui buvo priskirtas autorius ir teksto užrašymo legenda (sakoma, kad senatvėje Laozi nusprendė keliauti į Vakarų, į numanomą rojų, esantį anapus kalnų. Sienos sargybinis paprašė jo neišvykti neužrašius savo išminties. Taigi Laozi parašė tekstą iš 5000 ženklų)<sup>20</sup>. *Zhuangzi* tekste Laozi personažas pasirodo gana dažnai, ir dažniausiai vaizduoja mokytoją. Plačiau galimas Laozi ir Zhuangzi santykis aptariamam tam skirtame poskyryje.

## ZHUANGZI IR ZHUANGZI

Zhuangzi (visas vardas Zhuang Zhou), tikėtina gyveno 370–290 m. pr. Kr. Apie jį taip pat žinoma nedaug. *Shiji* („Istoriko užrašuose“) Sima Qian rašo: „Zhuangzi, vardu Zhou, gyveno Meng srityje. Kurį laiką jis dirbo žemesniuju tarnautoju Lako sode ir gyveno tuo pačiu metu kaip ir karalius Hui iš Liang ir karalius Xuan iš Qi. Jo mokymas buvo toks platus, kad niekas neliko nušalyje, tačiau iš esmės pagrindinės jo mintys rėmėsi Laozi žodžiais. Jis parašė 100 000 ar daugiau ženklų tekstą, daugiausiai alegorijų forma“<sup>21</sup>. Taigi, sekant šiuo šaltiniu aiškėja, kad Zhuang Zhou gyveno karaliaus Hui iš Liang (370–319 m. pr. Kr.) ir karaliaus Xuan iš Qi (320–302 m. pr. Kr.) valdymo metu. Meng sritis, manoma, buvo dabartinės Honan provincijos rytuose, o „Lako sodas“, pasak tyrinėtojų, gali būti tiek vietovės pavadinimas, tiek lakmedžių plantacijos įvardijimas<sup>22</sup>.

Ko gero tai ir yra vieninteliai istoriniai duomenys apie Zhuangzi. Visa kita informacija randama pačiame *Zhuangzi* tekste, kurio

20 Pasak Chado Hanseno, yra kita legendos versija, kad Laozi iškeliavo į Indiją ir tapo žinomas kaip Buda (Hansen, Chad. „Taoism“ // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<http://plato.stanford.edu/entries/taoism/>]. Straipsnis įkeltas 2007 m., aplankyta 2010. 06. 28). Plačiau apie Laozi ir *Dao De Jing* autorystę žr. Moeller. *Daoism Explained*. P. 5–8.

21 Qian, Sima. *Shi-Ji*. Beijing: Zhonghua shuju, 1975. P. 678. Cit. iš Shen, Vincent. „Daoism (II): Zhuang Zi and the *Zhuang Zi*“ // *History of Chinese Philosophy*. Ed. by Bo Mou. New York: Routledge, 2009. P. 237–238.

22 Mair. „Preface 1994“. P. xxxiii.

istoriniu tikslumu vargu ar galima pasikliauti, tačiau tai netrukdo susidaryti psichologinį Zhuangzi asmens vaizdą (koks jis buvo arba kokį jį matė aplinkiniai). Pavyzdžiui, koks buvo Zhuangzi požiūris į paprastą natūralų gyvenimą ir karjerą, turtus bei šlovę.

*Kartą, kai Zhuangzi žvejojo prie Pu upės, Chu karalius atsiuntė pas jį du aukštus valdininkus. Atvykę jie perdavė savo valdovo žodžius: „Aš norėčiau, kad taptum mano šalies vyriausioju ministru“.*

*Zhuangzi toliau sau žvejojo nepasukdamas galvos ir tarė: „Aš girdėjau, kad Chu karalystėje yra švento vėžlio, mirusio prieš tris tūkstančius metų<sup>23</sup>, šarvai. Karalius juos laiko susuktus į audinį ir įdėtus į skrynią protėvių šventykloje. Ar tam vėžliui geriau mirti ir palikti savo šarvus, kad juos taip gerbtų ir saugotų, ar geriau gyventi ir vilkti savo uodegą per purvyną?“*

*Aukštieji valdininkai atsakė: „Vėžlys mieliau gyventų ir vilktų savo uodegą per purvyną“.*

*Tuomet Zhuangzi tarė: „Eikit šalin! Aš vilksiu savo uodegą per purvyną“. (Zhuangzi, 17)*

Zhuangzi, kaip ir *Daodejing* tekstas, neturi tikslios parašymo datos bei autoriaus. Pagal Sima Qian, *Zhuangzi* buvo iš tiesų ilgas tekstas (100 000 ženklų), ypač palyginus su kitais to meto kinų literatūros kūriniiais. Kito šaltinio – *Han Shui Yi Wen Zhi* („Užrašai apie meną ir literatūrą ankstyvojoje Han dinastijoje“) duomenimis *Zhuangzi* tekstą sudarė 52 skyriai<sup>24</sup>. Turint omenyje pačiame tekste nuolat reiškiamą skeptišką požiūrį į kalbą, *Zhuangzi* apimtis dar labiau stebina net ir žinant, kad tekstas buvo rašomas ne vienu metu, nuolat papildomas *Zhuangzi* pasekėjų, kurie greičiausiai bendravo su kitomis filosofų grupėmis.

Deja, nei vienas iš Han dinastijos laikotarpio teksto variantų neišliko, ir seniausias žinomas *Zhuangzi* yra Guo Xiang (252?–312 m.) pertvarkytas tekstas, kurį sudaro tik 33 skyriai. Guo Xiang greičiausiai tęsė ankstesnę tradiciją ir pertvarkė tekstą pridėdamas savo komentarus, gali būti, kad vietomis jį pakeitė, tekstą sutrum-

23 Mirusio, kai jam buvo trys tūkstančiai metų (LY).

24 Shen, Vincent. „Daoism (II): Zhuang Zi and the Zhuang Zi“ // *History of Chinese Philosophy*. Ed. by Bo Mou. New York: Routledge, 2009. P. 238.

pino, suskirstė į „vidinius“ (1-7), „išorinius“ (8-22) ir „sumaišytus“ (23-33) skyrius. Taigi, pasak Moellerio, *Zhuangzi* knyga, kokią ją matome šiandien, yra IV a. filosofo Guo Xiang kūrinys, kuris atskleidžia ne tik *Zhuangzi*, bet ir paties Guo Xiang filosofines pažiūras, o komentarai yra ne mažiau svarbūs nei pagrindinis tekstas<sup>25</sup>. Moelleris cituoja Chan budisto Zonggao (1089–1163) žodžius: „Visuomet buvo manoma, kad Guo Xiang komentavo *Zhuangzi*, tačiau tas, kas supranta, pasakys, kad tai *Zhuangzi* komentuoja Guo Xiang“<sup>26</sup>. Deja, vertimuose į anglų, vokiečių ar prancūzų kalbas ilgą laiką buvo siekiama apvalyti „originalų“ tekstą nuo vėliau pridėtų komentarų, todėl Guo Xiang komentarai, galintys padėti geriau suprasti *Zhuangzi* mintį, vakariečiams yra beveik nepasiekiami.

Grahamas teigia, kad nepaisant Guo Xiang komentarų ir redakcijos, galima atsekti keturias skirtingas filosofines mokyklas, kurios galimai suformavo *Zhuangzi*:

1) primityvistai, kurie neigė bet kokią valdžią (8–10 skyriai ir dalis 11 skyriaus);

2) individualistai, arba yangistai, – hedonistinės pakraipos mokykla (28, 29, 31 skyriai);

3) sinkretistai, apjungę *yi jing* filosofiją, penkių elementų ir *yin-yang* teorijas su Laozi ir *Zhuangzi* idėjomis (12–15, 33 skyriai);

4) paties *Zhuangzi* mokykla (1–7, 16–27 skyriai)<sup>27</sup>.

Nors tekstas yra parašytas ne vieno autoriaus ir netgi sutvarkytas ne vieno redaktoriaus, šioje knygoje kalbant apie pagrindines *Zhuangzi* idėjas jos bus sąlyginai priskiriamos *Zhuangzi*, turint omenyje tiek patį istorinį asmenį, tiek jo mokyimo liniją, tiek vėlesnes teksto transformacijas.

## LAOZI IR ZHUANGZI SĄSAJOS

Laozi asmuo dažnai minimas *Zhuangzi* tekste, tačiau ilgą laiką vyravęs įsivaizdavimas, kad Laozi buvo mokytojas, o *Zhuangzi* –

25 Moeller. *Daoism Explained*. P. 11.

26 Ten pat.

27 Graham, Angus C. „How much of Chuang-tzu did Chuang-tzu write?“ // *Studies in Classical Chinese Thought*. Journal of the American Academy of Religious Supplement. Vol. 35. P. 459–501.

mokinys, šiuo metu laikomas nepatikimu. Nors *Zhuangzi*, manoma, yra vėlesnis už *Daodejing*, bent jau už Guodian bambuko fragmentus, pats *Zhuangzi* greičiausiai nieko nežinojo apie *Daodejing*, tik vėlesni *Zhuangzi* redaktoriai įjungė Laozi kaip personažą, atstovaujantį *Daodejing* idėjas. Pasak Hanseno, greičiausiai Laozi ir *Zhuangzi* tekstų sąsajos prasidėjo tada, kai *Zhuangzi* mokiniai pastebėjo, kad prie kito teksto – *Daodejing* dirbantys redaktoriai analizuoja kai kurias tas pačias arba labai panašias temas. Abiejų tekstų redaktoriai ėmė bendrauti, todėl atsirado ne tik panašių minties linijų, bet ir beveik identiškų išsireiškimų<sup>28</sup>.

Paprastai *Zhuangzi* laikomas konceptualių *Daodejing* išplėtojimu. Pasak Moellerio, *Zhuangzi* „alegorijos, jei į jas įsigilinsime, gali būti skaitomos kaip aukšto estetinio lygio filosofijos išraiška. [...] Čia tradicinė *Daodejing* filosofija transformuojama į rafinuotesnę ir gilesnę išvalgos meno kūrinį“<sup>29</sup>. Vis dėlto tekstai skiriasi ne vien apimtimi ar stiliumi. Livia Kohn pagrindinį skirtumą tarp *Daodejing* ir *Zhuangzi* mato racionalios savimonės sampratoje. „*Daodejing* tekste sąmoningas žinojimas yra istorinio nuosmukio rezultatas. Grįžti prie pirminės harmonijos reiškia žinojimą redukuoti į minties ir suvokimo paprastumą. *Zhuangzi*, priešingai, visas sąmoningas žinojimas yra blogis, kadangi jis iš anksto suardo subjekto ir objekto vienybę. Todėl *Zhuangzi* tekste siūloma mąstymą sąmoningai ištirpdyti chaose, visa ko užmaršume, racionalų pasirinkimą pakeičiant spontanišku atitikimu“<sup>30</sup>.

Sunku sutikti su teiginiu, kad *Zhuangzi* tekste bet koks sąmoningumas suprantamas kaip blogis, kadangi naudojamos tiek loginiu mąstymu, tiek kalba, nors ir pabrėžiama, kad ne jie yra svarbiausi. Pati Kohn pastebi, kad net norint atsisakyti loginio mąstymo ar mąstymo kaip tokio, atsisakymo pradžia yra savęs ir savo situacijos suvokimas bei apmąstymas. Taigi, mąstymas bet kuriuo atveju išlieka. Kaip teigia Mairas, *Zhuangzi* neneigia proto veiklos ar galių, o „tikrina proto ribas. *Zhuangzi* naudoja protą tam, kad pažvelgtų į protą iš tinkamos perspektyvos“<sup>31</sup>.

28 Hansen. „Taoism“.

29 Moeller. *Daoism Explained*. P. 43.

30 Kohn. *Early Chinese Mysticism*. P. 57–58.

31 Mair. „Preface 1994“. P. xliii.

*Daodejing* ir *Zhuangzi* tekstų panašumas yra neabejotinas, tačiau jų skirtumai taip pat akivaizdūs. Moellerio teigimu, *Daodejing*, kaip ir kiti to meto filosofiniai tekstai, buvo skirtas politiniam-kariniam elitui. Net ir tose eilutėse, kuriose poetiškai kalbama apie išminčių (*shengren*), aprašomas išminčius-valdovas, o *Dao* ir *De*, nepaisant vėliau įsitvirtinusių reikšmių, visų pirma buvo suprantamos politiniame kontekste<sup>32</sup>. Taigi, *Zhuangzi* tekstas praplėtė *Daodejing* politinę filosofiją, išryškindamas kitas sąvokų reikšmes, perkeldamas akcentus nuo išminčiaus-valdovo prie išminčiaus-keistuolio ir išminčiaus-luošio. Tačiau toks teiginys teisingas tik tuo atveju, jei prisiminsime, kad ne pats *Zhuangzi* skaitė, analizavo ir plėtojo *Daodejing*, o tik jo vardo tekstas po visų redakcijų ir pakeitimų tapo idėjų, randamų *Daodejing*, išplėtojimu.

## ZHUANGZI VERTIMAS IR SUPRATIMAS

Gausių *Zhuangzi* teksto vertėjų bei daoizmo tyrinėtojų tarpe galima išvelgti du kraštutinius požiūrius į Rytų Azijos religijas, mąstymo tradicijas bei tekstus. Pasak Louis Komjathy, netgi ne kiekvienas vertimas iš naujosios kinų kalbos gali būti vadinamas tikru vertimu, kadangi tikrieji daoizmo tekstai buvo parašyti senąja kalba<sup>33</sup>. Šis profesorius atstovauja griežtai mokslinę poziciją, kuri labai naudinga daoizmo tyrinėjimams, tačiau vargu ar dera su esminiais daoizmo principais, pavyzdžiui, atsisakymu griežtai skirti ir vertinti, kas yra „tinkama“ ar „vertinga“ ir kas yra „netinkama“ ar „nevertinga“, „sustabarėjimo“ vengimu. Visiškai kitas požiūris yra, pavyzdžiui, Thomo Mertono, kuris neturi pretenzijų į tikslų vertimą, tačiau turi patirtį, artimą tai, kuri aprašoma *Zhuangzi*. Greičiausiai ir neodaoistas Guo Xiang, laikydamasis daoistinių nesureikšminimo, nevertinimo ir daiktų lygumo principų ir sekdamas savo patirtimi, neturėjo tikslo „išgryninti“ tekstą iki jo „pirminio“ varianto<sup>34</sup>.

32 Moeller. *Daoism Explained*. P. 6–8. Apie *Zhuangzi* ir *Dao De Jing* sąsajas taip pat žiūrėkite Mair. „Preface 1994“. P. xxvii–xxx.

33 Komjathy, Louis. *Basic Information Sheet on Daoism (Taoism)* ir kiti jo straipsniai tinklapyje <http://www.daoiststudies.org>. Aplankyta 2010 06 26.

34 Plačiau žr. Moeller. *Daoism Explained*. P. 15–16.



Komjathy primena Huizi, o Mertonas – Zhungzi laimingos žu-  
vies alegorijoje (*Zhuangzi*, 17). Juk jei nemoki senosios kinų kalbos,  
negali žinoti, kokia tiksli teksto prasmė. Tačiau ar tikrai pakaks ži-  
noti tiksliai *žodžių* reikšmes, kad teisingai suprastume svarbiausią  
*teksto* prasmę (prasmes)? Kalbos supratimas ir minties (dažnai pa-  
slėptos po ironija ar paradoksaus) supratimas yra pernelyg skirtingi  
dalykai. Juk pats Komjathy yra amerikietis, užaugęs vakarietiškoje  
aplinkoje, tyrinėjantis Kinijos kultūrą gana iš toli. Kita vertus, Mai-  
ras teigia, kad net ir Kinijoje tokį seną tekstą, koks yra *Zhuangzi*,  
parašytą seniai nebenaudojama kalba, supranta vos keli procentai  
senosios literatūros specialistų. Pasak jo, paprasti kinai yra tiek pat  
nutolę nuo *Zhuangzi* kalbos, kaip šiuolaikiniai graikai nuo Plato-  
no „Valstybės“ kalbos<sup>35</sup>. Taigi vertinant vertimą svarbu suvokti tiek  
savo paties, tiek vertėjo tikslus ir pamatines nuostatas.

Pagrindinis prieštaravimas tarp panašių į Komjathy ir Merto-  
ną autorių, regis, slypi jų pradiniame ir esminiame požiūryje. Pa-  
sak Komjathy, daoizmas yra religija griežtąja to žodžio prasme ir  
su kitomis religijomis, galima sakyti, turi nedaug ką bendro. Tuo  
tarpu Mertonas yra įsitikinęs, kad ir daoizme, ir dzen budizme,  
ir krikščionybėje galima rasti kontempliatyvosios patirties pavyz-  
džių, liudijančių žmogaus santykio su Absoliutu universalumą. Ši  
patirtis yra niekaip neišreiškiamą žodžiais ir kitaip neperduoda-  
ma<sup>36</sup>. Remiantis Mertonu, panašumų reiktų ieškoti anapus tekstų,  
patirtyje, tačiau tik nedaugelis žmonių turi tokią patirtį kaip Mer-  
tonas ar Buberis. Vadinasi, „paprastiems žmonėms“ tenka grįžti  
prie tekstų ir bandyti suprasti, ką pasakė ir ką nutylėjo *Zhuangzi*  
bei teksto redaktoriai ir vertėjai.

Rytų kalbos, ypač rašyba, vakariečiui kelia susižavėjimą ir nuos-  
tabą. Hieroglifas gali reikšti ir garsą/raidę, ir žodį, ir visą frazę. Dar  
daugiau, kiekvienas hieroglifas turi ne vieną reikšmę, todėl sakinio  
prasmė priklausys tiek nuo kiekvieno hieroglifo kiekvienos galimos  
reikšmės, tiek nuo hieroglifų išsidėstymo. Pasak J. Millerio, anglų

---

35 Mair. „Preface 1994“. P. xlvii–xlvi.

36 Merton, Thomas. „The Study of Chuang Tzu“. P. 11–12. Merton, Thomas. *The Asian Journal of Thomas Merton*. New York: New Directions, 1975. P. 312–313. Merton Thomas. *Zen and the Birds of Appetite*. New York: New Directions, 1968. P. 73–76.



kalboje siekiama perteikti žodžio skambesį, tuo tarpu kinų kalboje siekiama perteikti prasmę. Nors hieroglifų rašyba ta pati, tarimas skiriasi, priklausomai nuo labai skirtingų dialektų, – tai taip pat įtakoja prasmę<sup>37</sup>. Todėl vertėjo interpretacijai lieka labai daug erdvės.

Dar daugiau sunkumų verčiant ar interpretuojant *Zhuangzi* kelia šio teksto stiliaus ir minties ypatumai, metaforinis mąstymo stilius. Čia susipina poezija ir proza, dialogai, istorijos, anekdotai. Tekste dažnai tarsi remiamasi praeities išminčių ir valdovų žodžiais, juos padarant istorijų personažais. Tokia tradicija gyvavo ne tik senovės Kinijoje. Tačiau *Zhuangzi* tekste personažai dažnai kalba visiškai priešingai istorinių asmenybių nuostatoms. Todėl tai nėra tikras rėmimasis senovės išmintimi. Alegorijos, kurios iš pirmo žvilgsnio atrodo gana paprastos, kaip matyti iš gausios interpretacinės literatūros, yra kupinos mįslingumo, todėl gali būti suprantamos labai įvairiai ir sudėtingai. Nuolatinė autoriaus (autorių) ironiška ir saviironiška laikysena neleidžia suprasti, kada kalbama rimtai, kada pasišaipoma iš rimtumo. Pasak Andrijausko, *Zhuangzi* „tarsi žaidžia visur ir su viskuo, ir šis žaidimas priešingais požūriais jam tampa svarbiu pagalbiniu mąstymo instrumentu, padedančiu atskleisti gilumines tyrinėjamų reiškinių prasmes“<sup>38</sup>.

Ilgą laiką pagrindinė tekstų prasmės supratimo problema buvo ta, kad neįsigilinus į visai kitokią nei Vakaruose mąstymo pobūdį, buvo bandoma versti Rytų Azijos tradicijų tekstus iš jų daugiaprasmiškumo „ištraukiant“ labiausiai vakarietišką prasmę. Kita vertus, *Zhuangzi* nėra aiškinamos ar apibėžiamos sąvokos, o pateikiami žodžiai-vaizdiniai, pasižymintys daugiaprasmiškumu ir priklausantys nuo konteksto. Taigi nuo kiekvieno konkretaus vertėjo priklauso, kokias žodžių reikšmes jis pasirenka. Vadinas, du vertimai tuo pačiu metu gali būti ir tikslūs, ir labai skirtingi. Puikus pavyzdys yra St. Xenophon Library projektas, palyginantis dvidešimt devynis *Daodejing* vertimus į anglų kalbą<sup>39</sup>.

37 Miller, James. *Daoism: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld Publications. 2003. P. xii.

38 Andrijauskas, Antanas. „Zhuangzi „klajonės bekraštybėje“ // Andrijauskas, Antanas. *Kultūros, filosofijos ir meno profiliai (Rytai–Vakarai–Lietuva)*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2003. P. 87.

39 *Daodejing* vertimų palyginimą galite rasti čia: <http://www.wayist.org/ttc%20compared/index.htm>

Turint omenyje hieroglifų ir sąvokų daugiareikšmiškumą bei Zhuangzi mąstymo ir literatūrinės saviraiškos stiliaus ypatumus, ne tik teksto vertimas, bet ir išversto teksto supratimas darosi problematiškas. Pasak Watsono, skaitytojas turi „išmokti tikėtis bet kokios nuomonės iš bet ko, ištverti piktinančius neatitikimus ir pats nuspręsti, kuri iš pasiūlytų nuomonių atstovauja aukščiausia nušvitimą“<sup>40</sup>. Iš tiesų, *Zhuangzi* autorius tarsi nieko įsakmiai neapibrėžia, nemoko, neneigia, o tik atveria mąstymo ir gyvenimo perspektyvas primindamas, kad kiekvienas turi eiti savo keliu, tikti savo kontekste taip, kad pamirštų ir save patį, ir kontekstą. To linkime ir šios knygos skaitytojams.

## PAGRINDINĖS SĄVOKOS

Pagrindinės visų Kinijos filosofinių mokyklų naudojamos sąvokos buvo tos pačios, tačiau kiekviena mokykla pabrėždavo jai svarbesnę pamatinių sąvokų koncepciją ir prasminius aspektus. Čia pateikiamos bendrosios sąvokų prasmės, o kokios jų koncepcijos atsiskleidžia *Zhuangzi*, bus matyti konkrečiuose šios knygos skyriuose.

道 *Dao* reiškia „kelia“ pačia plačiausia prasme. Tai ir atskiro žmogaus, ir visos valstybės gyvenimo kelias; pasirinkimo principas; atlikimo būdas arba principas, kuriuo vadovaujamesi; orientyras; nuo žmogaus nepriklausanti įvykių eiga; daiktų tvarkos ir visatos principas. Kaip teigia Andrijauskas, „iš pradžių *dao* sąvoka reiškė kelią, kuriuo eina žmonės. Vėliau ji pereina į astronomiją ir apibūdina Dangaus kūnų „judėjimo kelią“. Ilgainiui semantinis šios sampratos laukas plečiasi ir ji virsta abstrakčia filosofine kategorija, [...] daugiareikšme, neretai metaforiškai apibūdinama situatyvia ir procesualia kategorija; be minėtų prasmų, įgauna absoliutaus gėrio, grožio, visus būties reiškinius vienijančio prado, žmogaus gyvenimo kelio ir daugelį kitų šioms artimų prasmų“<sup>41</sup>. Be to, kartais naudojama ir veiksmažodinė „*dao*“ forma, reiškianti kelio laikymąsi, metodo perdavimą. Populiariausias pavyzdys yra pirmoji *Daodejing* eilutė:

40 Watson, Burton. "Introduction" // *Chuang Tzu. Basic Writings*. Trans. Burton Watson. New York: Columbia University Press, 1964. P. 18–19.

41 Andrijauskas. „Pagrindiniai klasikinio daoizmo filosofijos mokymai“. P. 106.

*Dao ke dao, fei chang dao.*

*Dao, kuris gali būti perduodamas, nėra Dao (Laozi, 1)<sup>42</sup>.*

*Dao* – pagrindinė senovės Kinijos filosofų aptariama sąvoka. Buvo išskiriami trys *Dao* aspektai: žmogiškasis *Dao*, dangiškasis (arba prigimties) *Dao* ir Didysis *Dao*. Žmogiškasis *Dao* (人道 *ren dao*) yra priklausomas nuo laiko ir erdvės, dažniausiai susijęs su kalba, nuolat kintantis. Dangiškasis *Dao* (天道 *tian dao*) nurodo daiktų tvarką, kuri yra pastovi (pavyzdžiui, gamtos dėsniai). Didysis *Dao* (大道 *Da Dao*) apima viską, kas vykdo, vyksta ir vyks.

Konfucianizme ir moizme buvo labiau pabrėžiamas *Dao* kaip teisingas elgesys ir socialinė tvarka, t. y. žmogiškasis *Dao*. Konfucijui buvo svarbiausia dorybė, t. y. žmogaus aktyvumas, veiklumas, papročių laikymasis. Kaip sakė Konfucijus:

*Kilnus žmogus pirmiausia rūpinasi, kad gyvenimas įgautų tvirtą pagrindą. Kai pagrindas tvirtas, atsiveria Teisingas Kelias [Dao]. Pagarba tėvams, vyresniųjų brolių gerbimas – tai dorovės šaknys (Lun Yu, 1. 2)<sup>43</sup>*

*„Zeng Shen<sup>44</sup>, mano mokymas [Dao] paremtas tik viena mintimi“, – pasakė Konfucijus. Zengzi jam pritarė. Kai Mokytojas išėjo, mokiniai paklausė: „Kaip tai suprasti?“ Zengzi atsakė: „Mokytojo kelias [Dao] – ištikimybė ir teisingas elgesys!“ (Lun Yu, 4. 15)*

42 Lietuviškame Dalias Švambarytės vertime pirmoji eilutė skamba kiek kitaip: „Dao, išsakytas žodžiais, nebebūtų begalinis Dao“. Tai yra vienas populiariausių vertimo variantų. Kalbos akcentavimas susiaurina „dao“ veiksmažodžio prasmę taip, kaip „kelias“ susiaurina „dao“ daiktavardžio prasmę. Dabartiniai sinologai savo tekstuose pateikdami ištraukas iš daoizmo tekstų vengia versti tiek daiktavardinę, tiek veiksmažodinę šio termino formą. Toliau šiame tekste, jei nenurodyta kitaip, visos *Daodejing* citatos iš knygos *Laozi*. Iš kinų kalbos vertė Dalia Švambarytė. Vilnius: Vaga, 2005.

43 Visos *Lun Yu* citatos pateikiamos nurodant knygos pavadinimą, skyrių ir eilutę, kaip yra visuotinai priimta. Tekstai paimti iš lietuviško vertimo – Konfucijus. *Apmąstymai ir pašnekėsiai*. Vilnius: Pradai. 1997.

44 Šioje citatoje vardai rašomi *pyimin* sistema, kad būtų išlaikytas nuoseklumas visame tekste. Lietuviško vertimo originale vartojama Wade-Giles lotyninimo sistema, todėl vardai rašomi kitaip: Tseng Shen (= Zeng Shen) ir Tseng-tzu (= Zengzi).

Daoizme pabrėžiama, kad žmogiškasis *Dao* visuomet yra dangiškojo ir didžiojo *Dao* dalis ir turi būti harmonijoje su visuma. *Dao* visų pirma yra Visatos gyvavimo principas, o žmogaus elgesys yra vienyje su *Dao* tuomet, jei seka prigimtimi ir veikia neveikimu. Pasak L. Kohn, net ir daoizme *Dao* samprata šiek tiek skiriasi. *Daodejing* pabrėžiamas aukso amžius praeityje, kuris buvo *Dao* pasireiškimas, todėl visuomenė turi grįžti prie Kelio, nuo kurio nuklydo. Tuo tarpu *Zhuangzi Dao* (kaip Būties tėkmės) samprata yra abstraktesnė, o bet koks amžius yra vienas iš *Dao* pasikeitimų, todėl nei geresnis, nei blogesnis už kitą laikmetį<sup>45</sup>. *Dao* samprata *Zhuangzi* atskleidžiama dvyliktajame šios knygos skyriuje pateiktose ištraukose ir jų komentaruose, nors tai tokia sąvoka, kuri tiesiogiai ar netiesiogiai „dalyvauja“ bet kurioje daoizmo istorijoje ar alegorijoje. Todėl ją verta aptarti plačiau.

Vieną iš populiariausių ir plačiausių *Dao* simbolių randame *Daodejing* 11 skyriuje: „Trisdešimt stipinų, visi aplink vieną stebulę; kiaurymėje yra rato esmė“. Kad suprastume rato simboliką, visų pirma turime įsivaizduoti medinį ratą, kurį sudaro lankas, stipinai ir mova (stebulė) – tuštuma rato viduryje.



Rato symbolyje galime išvelgti bent kelias prasmes, kurios atskleidžia daoistinę *Dao* sampratą.

1) *Dao* yra centras, rato mova, vadinasi, tuštuma. Kita vertus, be movos ratas nebūtų ratu. Todėl apie *Dao* sakoma, kad jis yra tuščias, nes jame nėra nieko, tačiau nuo jo priklauso viskas, vadinasi, viskas yra jame. Tuštuma simbolizuoja ir tai, kad *Dao* nėra koks

<sup>45</sup> Kohn. *Early Chinese Mysticism*. P. 57.

nors amžinasis materialus Visatos pagrindas ar kūrėjas. Kaip pastebi Moelleris, *Dao*, kaip ir movos, tuštuma neturi savo savybių, ją galima apibūdinti tik remiantis daiktais (stipiniais) ir jų savybėmis. Stipinai yra materialūs, jie gali būti pagaminti iš įvairių medžiagų, jie gali keistis, pavyzdžiui, sulūžti, o tuštuma lieka ta pati. Nėra tuštumos laipsnių ar savybių, ji yra arba ne<sup>46</sup>.

2) Rato simbolis išreiškia ir judėjimą, kaitą. Kita vertus, juda tik stipinai, o *Dao* išlieka nepakitęs, nors nėra kažkas statiško. Rato vaizdas visada suponuoja ir kelią, kuriuo turėtų riedėti vežimas, tačiau nurodo labiau ne keliavimo priežastį ar tikslą, o patį procesą.

3) Stipinai visuomet yra lygiaverčiai, nėra geresnių ar blogesnių. Vieni atsiduria viršuje, kiti apačioje, ir kada pasikeis vietomis, tėra laiko klausimas. Stipinų ilgis taip pat turi būti vienodas, kitaip ratas būtų nelygus ir negalėtų gerai riedėti.

4) Stipinai ir mova visuomet sudaro visumą. Ratas neįmanomas be kurios nors dalies, tačiau tam tikra prasme mova yra svarbesnė už stipinų. Rato harmonija išlaikoma net ir tuomet, kai vienas iš stipinų išlūžta, tačiau jei kas nors atsitiktų su mova, tai jau būtų rimta problema. Pasak Moellerio, rato dalys sudaro ne tik visumą, bet ir opoziciją. Mova yra centre – stipinai periferijoje, mova tuščia – stipinai pilni, mova nejuda – stipinai juda. Tačiau tai ne trukdo rato funkcionavimui, o kaip tik padeda<sup>47</sup>.

Rato pavyzdys padeda atskleisti tuštumos ir centro svarbą, tačiau neišreiškia *Dao* visumiškumo. Chadą Hanseną pabrėžia, kad kinų kalbos ir mąstymo ypatumai lemia visiškai kitonišką nei mūsų, vakariečių, suvokimą. Kalbėdami apie *Dao* arba apie „kelią“ mes įsivaizduojame kažką konkrečiau – „savo *dao*“, „išminčiaus *dao*“, „senovės *dao*“ ir panašiai. Ir turime pasistengti, kad suprastumėme tai, kas kinui jau savaime aišku: *Dao* reiškia visumą, labiau principą, o ne konkretų veiksmažodį ar būseną<sup>48</sup>. Todėl daoizme *Dao* dažnai lyginamas su vandeniu: vanduo turi daugybę formų, tačiau nei viena vandens forma nėra visas vanduo.

46 Moeller. *Daoism Explained*. P. 28.

47 Ten pat. P. 30–32.

48 Hansen. „Taoism“.

德 *De* – „daigas“, „(potencijos) galia“, „dorybingumas“. Konfucianizme pabrėžiama kaip konkrečių dorybių pagrindo, sugebėjimo dorybingai elgtis reikšmė, išskiriamos 5 pagrindinės dorybės: *ren* (žmoniškumas, geranoriškumas), *yi* (teisingumas), *li* (ritualai, padorumas), *zhi* (žinojimas), *xin* (nuoširdumas, sąžiningumas), kurios dažnai kritikuojamos *Zhuangzi*. Pasak Poškaitės, „[d]aoizme, orientuotame daugiau į ontologinį pasaulio suvokimą, *de* pirmiausia reiškė daiktiškąją būti kuriančiojo, į permainų srautą įsisukančiojo ir į būties iščias (ištakas) grąžinančiojo (kad vėl pašauktų esačiai) *Dao* galios sklaidą, konkretizavimąsi, įgyvendinimą ar emanaciją. Tuo tarpu konfucianizme, iškeliančiame etines ir humanistines vertybes, *de* pirmiausia tampa kilniausių moralinių savybių, t. y. gėrio skleidėju“<sup>49</sup>. Taigi, daoizme akcentuojamas ne etinis, bet ontologinis *de* aspektas; o pabrėžiant spontanišką vyksmą ir elgesį, kritikuojamos konfucianistinės dorybės, kaip mokymosi ir saviugdos rezultatas.

*Kai didysis Dao prazūčiai pasmerkiamas, atgyja žmogiškumas ir pareigingumas. Kai pasirodo išmintis ir protas, atgyja pikta veidmainystė. Kai tarp šešių šeimoje nėra sutarimo, atgyja pagarbumas ir rūpestingumas. Kai šalis sumaištyje pakrikusi, atgyja valdinio ištikimybė. (Laozi, 18)*

\*\*\*

*Dao pagimdo kiekvieną; dorybė [de] išmaitina kiekvieną; išaugina kiekvieną; išpuoselėja kiekvieną; apvaisina kiekvieną; išnešioja kiekvieną; priglaudžia kiekvieną. Gimdyti, bet nesisavinti; prižiūrėti, bet nesipuikuoti; auginti, bet nepavergti – tai vadinama slapčiausiaja dorybe. (Laozi, 51)*

Etinėje srityje daoizme laikomasi nuostatos, kad žmogus turi ne-veikti, t. y. savyje atskleisti prigimtines galias ir sekti natūralia daiktų prigimtimi. Taip jis leis atsiskleisti *Dao* galiai, t. y. *De*. Remiantis šešiasdešimt septintuoju *Daodejing* skyriumi, susiformavo „Trijų brangenbių“ (三寶 *sanbao*) doktrina.

49 Poškaitė. „Konfucianizmas“. P. 58.

*Aš tris turiu turtus brangiausias, kuriuos pasiėmiau ir saugau. Vieno vardas yra jautrumas; kito vardas yra saikingumas; trečio vardas – nesiryžimas priešaky pasaulio stoti. (Laozi, 67)*

*Zhuangzi* dorybės samprata pristatoma daugiausia septintajame ir aštuntajame šios knygos skyriuose.

天 *tian* – „Dangus“. Pasak Fung Yu-lan, *tian* senojoje kinų raštijoje turėjo penkias skirtingas reikšmes: 1) reiškė dangų kaip gamtos objektą, o poroje su žeme – Visatą, tačiau nurodant labiau ne fizinę Visatos sandarą, o visa apimančią gamtos tvarką; 2) antropomorfizuotą valdžios principą, dažniausiai išreiškiamą fraze „Dangaus įsakymas“, arba kalbant apie absoliutų imperatorių valdžios pagrindą; 3) fatališką *tian* tokiose frazėse kaip „Dangaus valia“, „Dangaus lemtis“, valdančią visus gyvenimo įvykius, kurių žmogus negali įtakoti; 4) natūralistinį *tian*, kaip „gamtos“ ir „prigimties“ sinonimą; 5) universalų moralinį principą, galiojantį visoje Visatoje<sup>50</sup>.

Konfucianizme buvo pabrėžiama Dangaus kaip moralę ir etinę tvarką palaikančio principo samprata ir kaip visą Visatą valdančios jėgos – sąmoningos, kūrybingos ir lemiančios žemišką gerovę ar jos trūkumą. Čia Dangus buvo dažniau suprantamas kaip hierarchiškai aukštesnis principas negu *Dao*, kuris konfucianizme yra teisingas sekimas Dangaus valia.

Daoizme *tian* sąvoka buvo vartojama daugiausia pirmąja, trečiąja ir ketvirtąja reikšmėmis. Tačiau *Zhuangzi* žymiai svarbesnis išsireiškimas „Dangaus džiaugsmas“, o ne „Dangaus valia“ ar „Dangaus lemtis“. Vis dėlto svarbiausia ir dažniausiai pasitaikanti *Zhuangzi* tekste yra Dangaus kaip prigimties samprata. Plačiau apie prigimties sampratą ir svarbą bus kalbama šios knygos aštuntajame skyriuje.

是非 *shi-fei* – „taip – ne-taip“, „tai – ne-tai“ ir/arba „teisinga – klaidinga“. Šios sąvokos pagalba gali būti aptariamas bet koks sprendimas. Konfucianizme ši sąvoka nebuvo itin populiarė ir buvo taikoma nebent tinkamo – netinkamo elgesio apibūdinimui. Moistai pabrėžė būtiną visuomenės susitarimą dėl sprendimo *shi-fei* bet

50 Fung Yu-lan. *A History of Chinese Philosophy*. Vol. 1. Transl. by Derk Bodde. 2nd edition. Princeton Paperback Printing, 1952. P. 31.

kurioje srityje ir visuotinių standartų (kas yra „teisinga/tinkama“, o kas ne). Tuo tarpu Vardų mokyklos atstovams *shi-fei* perskyra buvo itin svarbi. Teisingas mąstymas reiškė atskyrimą, kas yra „tai“, o kas yra „ne tai“, ir argumentuotą savo pozicijos išdėstymą.

Apie Zhuangzi požiūrį į loginį mąstymą ir ginčą *shi-fei* plačiau rašoma antrajame šios knygos skyriuje, o apie sprendimo reliatyvumą tiek epistemologiniuose, tiek etiniuose klausimuose bus kalbama šeštajame ir septintajame skyriuose; *Zhuangzi* kalbos filosofija, atspindinti požiūrį į priešingybes, vertinimą ir išminčiaus „ne-perspektyvą“ aptariama penktajame skyriuje.

心 *xin* – „širdis-protas“. Kaip ir daugelis kitų, ši sąvoka apima platų prasmų lauką ir yra sunkiai suprantama vakariečiui, įpratusiam aiškiai atskirti širdį ir protą, jausmus ir mąstymą, instinktus ir valią. Dėl tokio prasmės dvilypumo dalis vertėjų šio termino neverčia arba verčia žodžių junginiu „širdis-protas“, kaip daroma ir šioje knygoje. Vakarų filosofijoje tiek daug skirtingų „proto“, arba „sąmonės“, sampratų, kad keblumų sukeltų jau vien bandymas nusakyti, su kuria iš jų gali būti lyginamas *xin*. Haroldas H. Oshima pastebi esminį sąvokų skirtumą. Anglų kalboje žodis *mind*, kuriuo dažnai verčiamas *xin*, yra kilęs iš lotyniško *mens* ir graikiško *nous*, todėl iš karto tapatinamas su mąstymu. Tuo tarpu kinų mąstyme *xin* yra siejamas labiau su širdimi ir visų pirma reiškia anatominę kūno dalį. Pasak Oshimos, tiek *mind*, tiek *xin* yra mąstymo „vieta“, tačiau *xin* toli gražu neapsiriboja vien mąstymu, o apima ir tai, kas Vakaruose vadinama „pasąmone“, „vaizduote“, „troškimais“ ar „tikėjimu“<sup>51</sup>.

*Xin* buvo plačiai vartojama sąvoka visose filosofinėse mokyklose. Konfucijaus mokinys Mengzi *xin* siejo su prigimtimi.

*Mengzi tarė: „Kas ištobulina savo širdį-protą (xin), tas perpranta savo prigimtį. Perpratęs savo prigimtį, jis perpranta Dangų. Išsaugant širdies-proto savastingumą ir puoselėjant savo prigimtį, tarnaujama Dangui“ (Mengzi, 13. 1)<sup>52</sup>*

51 Oshima, Harold H. "A Metaphorical Analysis of the Concept of Mind" // *Experimental Essays on Chuang-tzu*. Ed. By Victor H. Mair. University of Hawai'i Press, 1983. P. 65.

52 Cit. iš *Religijų istorijos antologija. III dalis. Konfucianizmas, daoizmas, šintoizmas*. Vilnius: Vaga. 2002. P. 65.



Vis dėlto konfucianizme pagrindinis *xin* tikslas buvo tinkamai pasirinkti tarp gero ir blogo. Daoizme buvo pabrėžiamas širdies-proto daugiafunkcinis pobūdis ir nenusakomumas.

*Cui Qu [Baikštus Kalnų Paukštis] paklausė Laozi: „Jeigu nevaldai pasaulio, kaip gali keisti į gera žmonių širdį-protą?“ Laozi atsakė: „Turi saugotis, kad nesikištum į žmonių širdis-protus. Jei spausi, širdis-protas taps prislėgtas, jei skatinsi, širdis-protas taps išaukštintas. Tai išaukštintas, tai prislėgtas, širdis-protas čia kaip kalinys, čia kaip įsiutusi furija. Vienu metu jis tampa lankstus ir minkštas, nusileisdamas tam, kas yra kietas ir stiprus; kitu metu jis aštrus kaip aštriausia briauna, galinti išraižyti ir iškalinėti (akmenį ar nefritą); čia jis karštas tarsi kaitri ugnis, o čia pat jau šaltas kaip ledas. Jis toks staigus, kad dukart nulėks anapus keturių jūrų, kol spėsi pakelti ir nuleisti galvą. Ilsėdamasis jis ramus kaip gili praraja, judesy jis platus kaip dangūs; tarsi laukinis žirgas jis nesileidžia pririšamas. Toks yra žmogaus širdis-protas!“ (Zhuangzi, 11)*

Jei *xin* suprasime vien kaip mąstymo „organą“, neteisingai interpretuosime daugelį *Zhuangzi* teksto vietų, pavyzdžiui, kai kalbama apie pasninką, turintį ištuštinti širdį-protą panašiai kaip ritualinis pasninkas ištuština skrandį (širdies-proto pasninkas aptariamas dešimtajame šios knygos skyriuje). Tai nėra vien racionalistinių, ribotų, vertinančių, logika apsiribojančių minčių atsisakymas, bet ir neprisirišimas prie jausmų, pojūčių, nuostatų, koncentravimasis į „čia ir dabar“ procesą, „pamirštant“ bet kokį kontekstą. Galima sakyti, širdis-protas yra žmogaus centras, gyvybinės energijos (*qi*) susitelkimo vieta. Todėl nuo to, kaip žmogus naudojami savo širdimi-protu, priklauso tiek fizinis, tiek dvasinis jo lygis. *Xin* yra tai, kas atskiria paprastą žmogų ir išminčių.

陰陽 *yin yang* – priešingybių harmonija. *Yin* ir *yang* santykis tradiciškai išreiškiamas simboliu ☯. *Yin yang* simbolis ir jo reikšmės aiškinimas, kaip ir *Yijing* („Permainų knygos“), autorystė tradiciškai priskiriami Fuxi (Paoxi; apie 2852–2738 m. pr. Kr.), pirmajam kinų valdovui, apie kurį yra išlikę užrašai. *Yin yang* simbolio

prasmės skleidžiasi visame kinų mąstyme: kosmologijoje, holisti-  
nėje pasaulėžiūroje, žmogaus sampratoje.

*Daodejing* 42 skyriuje sakoma:

*Dao gimė vienas; iš vieno gimė du; iš dviejų gimė trys; iš  
trijų visi pasaulį gimė. (Laozi, 42)*

Iš savaime atsiradusio *Dao* kyla kosminiai *yin* ir *yang* principai, arba Dangus ir Žemė; iš Dangaus ir Žemės atsiranda dangaus–žmogaus–žemės triada ir visi pasaulio daiktai. Moellerio teigimu, šios *Daodejing* eilutės reprezentuoja visos senovės Kinijos filosofijos ir kosmologijos numerologinę struktūrą. Kaip *Dao* yra tapatinamas su kosminiu Vieniu, taip *yin* ir *yang* principai tapatinami su kosminiu dualumu<sup>53</sup>. Jei kitose filosofinėse mokyklose labiau akcentuojama tai, kas priešingybės skiria, daoizme nuolat pabrėžiamas priešingybių susietumas.

*Visi po saule žino: tai, kas gražu, yra gražu; tad yra ir tai, kas atgrasu. Visi žino, kad kas gera, – gera; tad yra ir bloga. Būti ir nebūti gimsta vienas iš kito; sunku ir lengva kuria vienas kitą; ilga ir trumpa iškūnija kits kitą; aukšta traukia žema, ir žema – tai, kad aukšta; instrumento garsas ir žmogaus balsas jungiasi darnon; paklūsta vienas kitam prieš ir po, – ir amžina yra ta pilnatvė. (Laozi, 2)*

\*\*\*

*Kad suglaustum, pirmiausia būtina išskleisti; kad nuslopintum, pirmiausia būtina išjudinti; kad išnaikintum, pirmiausia būtina užveisti; kad atimtum, pirmiausia būtina suteikti. (Laozi, 36)*

*Zhuangzi* vienas iš svarbiausių priešingybių harmonijos aspektų atskleidžiamas aptariant gyvenimo ir mirties lygiavertiškumą. Ši tema kartojasi ir daugumoje šios knygos skyrių.

聖人 *shengren* – „tikrasis žmogus“, „išmintingas žmogus“. Daugumoje senovės Kinijos tekstų apie išminčių kalbama turint omenyje išminčių – valdovą, dažniausiai kalbant apie praeities

53 Moeller. *Daoism Explained*. P. 133–134.

išminčius imperatorius. Konfucianizme reali siekiamybė buvo tapti kilniu žmogumi (*junzi*), o išminčius (*shengren*) buvo senovės idealas, į kurį galima tik lygiuotis, bet ne prilygti jam, stengtis įsiminti jo žodžius ir iš jų pasimokyti, bet ne pačiam taip kalbėti.

*Konfucijus kalbėjo: „Man iki šiol nebuvo lemta sutikti išminčiaus. Kad bent sutikčiau kilnų žmogų ir tuo apsidžiaugčiau. [...] Man iki šiol taip pat nebuvo lemta sutikti tikrai gero žmogaus. Kad bent rasčiau tokį, kuris atkakliai šito siektų, ir tuo būčiau patenkintas“. (Lun Yu, 7. 26)*

Legalizme išminčius – valdovas buvo suprantamas kaip įstatymų ir tvarkos valstybėje garantas. Jei konfucianizme išminčius – valdovas buvo įsivaizduojamas kaip dorybių įsikūnijimas ir pavyzdys, legalizme valdovas buvo tas, kas mato blogį ir jį pažaboja taisyklėmis ir bausmėmis. Moizme išminčius – valdovas buvo suprantamas kaip tinkamo elgesio ir pasiaukojimo vardan kitų pavyzdys. *Zhuangzi* toks idealas ironiškai kritikuojamas. Mozi pasakojimą apie pasiaukojantį Yü, kuris „buvo didis išminčius ir todėl sunkiai plušo norėdamas padėti pasauliui“, *Zhuangzi* komentuoja taip:

*Todėl tie, kurie sekė Mozi principais, ėmė dėvėti nedirbtos odos ir prastus drabužius, šliurinėti nuplyšusiais sandalais, dieną naktį nesustodami ir laikydami tokį vargą aukščiausiu pasiekimu. Jie sako, kad tas, kas taip nesielgia, neseka Yü keliu ir nėra vertas vadintis moistu. (Zhuangzi, 33)*

Daoizmo išminčius aiškiai skiriasi nuo konfucianizmo išminčiaus (*shengren*) ar, tuo labiau, kilnaus žmogaus (*junzi*), kurių sampratose labiau pabrėžiamas dorybingumas, veiklumas, savo prigimties valdymas ir troškimų slopinimas, ritualų laikymasis ir pareigų vykdymas. Todėl *Daodejing* sakoma, kad išminčius nėra „žmogiškas“ (žmogiškumas – pagrindinė konfucianizmo dorybė), jam visi žmonės kaip šunės (*Laozi*, 5). Vis dėlto *Daodejing* su kitais to meto tekstais sieja išminčiaus kaip valdovo sampratą. *Zhuangzi* iškrenta iš bendro filosofinių mokyklų konteksto, nes išminčių – valdovą čia keičia išminčius – luošys ir keistuolis ar net buvęs nusikaltėlis. Apie *Zhuangzi* išminčių, kuris dažniau negu kituose

tekstuose vadinamas „tikruoju žmogumi“, daugiausiai kalbama šios knygos 11 skyriuje.

氣 *qi* – „energija“, „dvelksmas“, „kvėpavimas“. Visoms Kinijos mąstymo tradicijoms bendra sąvoka, nurodanti gyvybinę energiją, persmelkiančia visus pasaulio daiktus ir reiškinius bei palaikančia jų buvimą, tačiau niekur konkrečiai neapčiuopiama.

Daugumoje filosofinių tradicijų *qi* buvo suprantama kaip gamtos galia (pavyzdžiui, ugnies arba vandens energija) ar fiziologiškai – kaip žmogaus gyvybines funkcijas palaikanti galia. Buvo raginama suvaldyti savo geismus ir proto aistras, kad ši energija nebūtų švaistoma. Daoizme, o ypač *Zhuangzi* tekste, pasak Andrijausko, *qi* atsiskleidžia ir kaip pirmapradis elementas, gyvybinė energija, energetinis krūvis, dvasinis ar kūrybinis impulsas<sup>54</sup>. *Zhuangzi* vadina *qi* „skaisčiausia dangaus ir žemės energija“ (22 skyrius), kurią „dievams ir demonams“ davė *Dao* (6 skyrius); žmogus turi rūpintis harmoningu energijos pasiskirstymu kūne ir jos neiekvoti be reikalo nerimaujant, jaudinantis ar būnant nepatenkintam (19 skyrius).

物 *wu* – „substancija“, „daiktas“, „daiktai“, „esybė“, „tvarinys“. Sąvoka „daiktas“ senovės Kinijos mąstyme nurodo materialumą, todėl gali būti taikomas tiek gamtos reiškiniui ir dariniui, tiek žmogui ar jo kūrinui. Dažnai pasitaikanti frazė „dešimt tūkstančių daiktų“ nurodo visą pasaulį ar netgi Visatą. Daoizme pabrėžiama, kad žmogus yra „daiktas tarp daiktų“, t. y. jam galioja tie patys prigimties-gamtos dėsniai, arba kritikuojamas materializmas – pernelyg didelis susirūpinimas turtu, padėtimi visuomenėje, daiktų naudojimu. Kita vertus, kaip teigia *Zhuangzi*, „Nėra daikto, verto sunaudoti, ir vis dėlto daiktai turi būti naudojami“ (*Zhuangzi*, 11). Apie daiktų (visomis prasmėmis) naudojimą, naudą ir nenaudingumą *Zhuangzi* plačiau kalbama ketvirtajame šios knygos skyriuje.

无 *wu* – „ne“, „nebūtis“, „niekis“, „tuštuma“. Tai viena iš svarbiausių daoizmo sąvokų, kuri tuo pačiu yra ir sunkiausiai nusako-

<sup>54</sup> Andrijauskas. „Pagrindiniai klasikinio daoizmo filosofijos mokymai“. P. 106.

ma ir suprantama, ypač vakariečiams. Galima išskirti tris tuštumos aspektus. Visų pirma tai Pirmapradė tuštuma, daiktų pilnatvės galimybė. Pasak Andrijausko, „tuštuma daoizme traktuojama kaip būties ištaka, visos būties pilnatvės pradžia, begalinė jėga, tai – nuo ko viskas turi prasidėti“<sup>55</sup>; tokia tuštuma „yra nuolatinio atsinaujinimo terpė ir varomoji jėga. Ji yra ne esmė, o visų įmanomų būties formų terpė“<sup>56</sup>.

*Viskas pasauly gimsta iš buvimo [you]; buvimas iš nebuvimo [wu] gimsta. (Laozi, 40)*

Tuštuma yra ir siekiamybė, pavyzdžiui, širdies-proto pasninko būdu ištuštėjant savo vidumi. Pasak Wu Kuang-ming, dėl tokio tapimo tuščiu išminčiaus neįmanoma apibūdinti, panašiai kaip ir nusakyti *Dao*<sup>57</sup>. Tuštuma yra išminčiaus sąmonės apibūdinimas, atvirumas Pirmapradei tuštumai, *Dao*. Galiausiai tuštumos sąvoka slypi daoistinėje bevertiškumo ir nenaudingumo koncepcijoje ir atsiskleidžia neveikimo kategorijoje. Tuštumos samprata aptariama daugiausia dešimtmate, vienuoliktame ir dvyliktame šios knygos skyriuose.

无为 *wu wei* – „ne-veikimas“. Konfucianizme buvo pabrėžiamas neveikimas kaip tinkamas pavyzdys, kuris turi savaime įkvėpti ir paskatinti kitus elgtis tinkamai. Apie išminčių konfucianizme sakoma, kad jis valdo neveikdamas, t. y. dėka *wu wei*. Vis dėlto išminčius-valdovas yra aktyvus, tobulinantis save ir aplinką. Neveikimas pasireiškia savo veiklos neaukštinimu ir neprimetimu kitiems. Konfucianizme geras vadovas tas, kuris duoda gerą pavyzdį. Taigi, jo neveikimas turi būti aiškiai matomas, tuo tarpu daoizme – atvirkščiai – geras vadovas tas, kurio nesimato. Daoizme pabrėžiama, kad pati *Dao* esmė yra neveikimas (*wu wei*), savaiminis egzistavimas, kūrybinga ramybė, o žmogaus neveikimas yra sekimas *Dao* neveikimu.

55 Andrijauskas. „Pagrindiniai klasikinio daoizmo filosofijos mokymai“. P. 105.

56 Andrijauskas. „Zhuangzi „klajonės bekraštybėje“. P. 89.

57 Wu, Kuang-ming. *The Butterfly as Companion. Meditations on the First Three Chapters of the Chuang Tzu*. State University of New York Press, 1990. P. 94–95.

*Dao per amžius neveikia, bet nėra nieko, ko jis nebūtų nuveikęs. (Laozi, 37)*

\*\*\*

*Neveik ir neturėsi darbo, kurį būtum palikęs nenuveiktą. (Laozi, 48)*

\*\*\*

*Todėl išmintingas žmogus gyvena neveikimu ir moko nesakymu. Visi daiktai auga ir kinta patys – jis pripažįsta tai ir jų neprievartauja; jis gimdo, bet nesisavina; jisai prižiūri, bet nesi-puikuoja; jis turi nuopelnų, tačiau nepriskiria jų sau. (Laozi, 2)*

\*\*\*

*Tie trys – [žinojimas ir išmintis, žmoniškumas ir pareigin-gumas, sumanumas ir apsukrumas] – yra ne daiktas, o tik daikto apdaila, ir nevalia vien jais gyventi. Tad reikia žmogui vietą parodyti, kad jis žinotų, koks turėtų būti: iš išorės – lyg neda-žytas šilkas, iš vidaus – lyg neskobtas medis; kuklus savai-me, neužgaidus troškimams; pamiršęs, ką žinojo, ir nekamuojamas minčių nerimastingų. (Laozi, 19)*

Šis platus terminas, kuris jokių būdu nenurodo paprasto pa-syvumo, galima sakyti, išreiškia visos daoizmo filosofijos praktiš-kumą, nes apima tiek jausmus, tiek mintis, tiek pamatinę nuostatą gyvenimo atžvilgiu, tiek bet kokią veiklą. Vis dėlto, pasak Kohn, neveikimas *Daodejing* reiškia nuostatą, elgesio su šio pasaulio daiktais (valdžia, visuomene, gamta, turtu) būdą, o *Zhuangzi* tai labiau sąmonės būseną, nepriklausoma nuo to, kuo žmogus užsi-ima<sup>58</sup>. Moelleris pateikia bėgiko pavyzdį: kai žmogus bėga ir bėga ir bėga, kažkoku momentu kūnas ima lyg savai-me judėti, bėgiko nebelieka, tik bėgimas<sup>59</sup>. Tai ir yra daoistinis neveikimas, asmens „išnykimas“, konteksto „pamiršimas“, tuštumos ir pilnatvės har-monija, nes kai veikėjo su jo tikslais, siekiais, prisiminimais ir pojū-

---

58 Kohn. *Early Chinese Mysticism*. P. 57.

59 Moeller. *Daoism Explained*. P. 25.

čiais „nebelieka“, veiksmas tampa tobulas. Įvairiems „neveikimo“ aspektams *Zhuangzi* aptarti skirti šios knygos trečiasis ir ketvirtasis skyriai.

自然 *ziran* – „savaimė“, „natūralumas“, „spontaniškumas“. Šia sąvoka dažniausiai apibūdinamas savaiminis daikto būvis, savaiminis įvykis ar natūralus, iš prigimties kylantis spontaniškas veiksmas, jį dažnai taikoma kalbant apie gamtą ir santykį su ja. Nors ši sąvoka sutinkama jau pirmuosiuose kinų filosofiniuose raštuose, *ziran* yra „techninis terminas“, nurodantis *Dao* ir žmogaus neveikimo aspektą. Pasak Moellerio, *ziran* reiškia visišką *Dao*, kaip amžino nuo nieko nepriklausomo proceso, natūralumą. Taigi, veiksmo, daikto ar įvykio savaiminis buvimas (*ziran*) reiškia dalyvavimą tobulame procese, kur kiekvienas yra savo vietoje ir savitu būdu<sup>60</sup>. *Daodejing* šiuo terminu nusakomas pats *Dao* vyksmas.

*Žmogus valdomas žemės, žemė valdoma dangaus, dangus valdomas Dao, Dao valdomas patsai savęs. (Laozi, 25)*

Šis „patsai savęs“ ir yra *ziran* – savaiminis *Dao* vyksmas, kuris sukelia visos Visatos vyksmą. Būti ar veikti „savaimė“, vadinasi, sekti savo ir aplinkos prigimtimi, nešvaistyti energijos, nepriklausyti nuo jokių išorinių ar vidinių apribojimų bei sąlygų. Ši sąvoka glaudžiai siejasi ne tik su *Dao*, bet ir su daoistinėmis neveikimo, prigimties, meistriškumo sampratomis.

*Agnė Budriūnaitė*

---

60 Moeller. *Daoism Explained*. P. 107.

## SUTRUMPINIMAI IR PAAIŠKINIMAI

Šiuo metu yra vartojamas dvejopas kinų kalbos sulotyninimas. Senesnioji, vadinama Wade-Giles, kinų kalbos sulotyninimo sistema populiareesnė JAV ir Taivanyje. Pagal ją rašoma ir tariama „*Tao*“, „taoizmas“, „*Chuang Tzu*“. Naujesnioji, vadinama *Hanyu pinyin*, arba *pinyin*, sistema buvo sukurta naudotis patiems kinams, bet pastaruoju metu sparčiai populiarėja visame pasaulyje. Pagal ją rašoma ir tariama „*Dao*“, „daoizmas“, „*Zhuangzi*“. *Hanyu pinyin* sistema bus naudojama ir šioje knygoje, tačiau knygos pabaigoje pateikiamas ir pagrindinių terminų bei vardų rašymas Wade-Giles sistema, kadangi ji naudojama daugelyje senesnių veikalų, ypač publikuotų JAV.

*Zhuangzi* ištraukų lietuviškame vertime skliaustuose pateikiamos papildomos frazės, padedančios tiksliau suprasti pagrindinę mintį. Dažniausiai tai yra ne tikslaus pažodinio vertimo dalis, o numanoma prasminė sakinio dalis (analogiškai sakinyje „esu užsiėmęs“ numanomas veiksnyss „aš“). Kai kurie vertėjai (pavyzdžiui, Lin Yutang) tekstą tokiose vietose verčia kaip vientisą, perteikdami bendrą prasmę, kiti (pavyzdžiui, James Legge) atskiria papildomas frazes, jas palikdami skliaustuose, stengdamiesi išlaikyti artumą kinų kalbos originalui.

Verčiant *Zhuangzi* ištraukas buvo remiamasi **Chinese Text Project** tinklapyje <http://ctext.org/zhuangzi/ens> esančiu tekstu kinų ir anglų kalbomis ir žodynu.

Šioje knygoje išnašose pateikiami skirtingi svarbių teksto vietų vertimai, jei tai tikslinga norint geriau suprasti daugiaprasmę *Zhuangzi* mintį. Santrumpa nurodo vertėją.

JL – James Legge (1815–1897), Škotijos sinologas, pirmasis Kinijos kultūros ir kinų kalbos profesorius Oxfordo universitete, daug metų praleido misijose Honkonge. Išvertė ir komentavo svarbiausius daoizmo, konfucianizmo, senuosius kinų filosofijos raštus. Visą *Zhuangzi* vertimą, kuris yra oficialiai pripažintas Kinijoje ir naudojamas „Chinese Text Project“, galima rasti tinklapyje <http://oaks.nvg.org/ys1ra5.html>.



**LY** – Lin Yutang (1895–1976), kinų rašytojas, į anglų kalbą išvertęs daugybę tekstų, sudaręs kinų–anglų kalbų žodyną. *Zhuangzi* vertimo į anglų kalbą „vidinius“ ir dalį „išorinių“ skyrių galima rasti tinklapyje <http://www.cheraglibrary.org/taoist/taochuang.html>. Šis vertimo variantas glaustas, kartais net atrodo pernelyg sutrumpintas; daugelyje vietų, kur turima omenyje transcendentinė *Dao* reikšmė, vartojamas žodis „Dievas“ (angl. *God*).

**TM** – Thomas Merton (1915–1968), trapistų vienuolis, daug dėmesio skyręs komparatyvistinėms religijos studijoms, daug keliavęs po Aziją bei palaikęs draugiškus ryšius su Dalai Lama XIV, Daisetsu Teitaro Suzuki, Thich Nhat Hanh. Mertono *Zhuangzi* leistas kaip knyga – Merton, Thomas. *The Way of Chuang Tzu*. New York: New Directions, 1969. Kai kurias ištraukas išios knygos galima rasti tinklapiuose

<http://www.taoiststudy.com/content/quotations-chuang-tzu-thomas-merton>

<http://www.terebess.hu/english/merton.html>

Mertono *Zhuangzi* – aiškiai skirtingas lyginant su kitais angliškais šio teksto variantais – poetiškas, parašytas pagal du vertimus į anglų, vieną į vokiečių ir vieną į prancūzų kalbas. Pasirinktos tik tos ištraukos, kurios Mertonui atrodė pačios vertingiausios. Mertono tekstas kartais nutolsta nuo tikslaus pažodinio vertimo, todėl konservatyvių orientalistų gali būti vertinamas kaip paviršutiniškas ir nereikšmingas, tačiau yra žymiai įtaigesnis ir gali būti lengviau suprantamas šiuolaikiniams žmonėms, neturintiems specialaus išsilavinimo ir nesusipažinusiems su senovės Kinijos kultūra.

**BW** – Burton Watson (1925– ), plačiai pripažintas vertėjas iš kinų ir japonų kalbų; kilęs iš New Yorko, nuo 1973 m. gyvena ir dirba Kyote, Japonijoje. Verčiant *Zuangzi* ištraukas į lietuvių kalbą buvo remiamasi jo knyga (*Chuang Tzu: Basic Writings*. Trans. by Burton Watson. Columbia University Press, 1964.), kurioje yra 1–7, 17, 18, 19, 26 skyriai, „Įvadas“ bei komentarai. Visą *Zhuangzi* vertimą be komentarų galima rasti tinklalapyje <http://terebess.hu/english/chuangtzu.html>; Watsono vertimas labiau pažodinis ir tikslus nei kitų vertėjų, tačiau vietomis lieka neaiški teksto prasmė, trūksta platesnių komentarų.

**M** – Victor H. Mair (1943– ), filologas, Pensilvanijos universiteto kinų kalbos ir literatūros profesorius. Jo knygoje (*Wandering on the Way. Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*. Trans. by Victor H. Mair. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998) yra visas *Zhuangzi* tekstas, platus įvadas ir komentarai. Vertimas panašus į Legge's.

**NC** – Nina Correa, savo tinklalapyje <http://www.daoisopen.com/index.html> pateikia originalius įvairių tekstų vertimus iš kinų kalbos. Čia galima rasti ir visą *Zhuangzi* vertimą su plačia vietovardžių ir vardų rodykle. Šis vertimas labai skiriasi nuo kitų, žymiai poetiškesnis, nors kartu išlaikomas vertimo tikslumas; dažnai būna aiškesnė perkeltinė prasmė; išminčius neretai pristatomas kaip moteriškos giminės asmuo.

## SU ZHUANGZI SUSIJUSIOS DAOIZMO ISTORIJOS CHRONOLOGIJA

(dauguma datų yra apytikslės, skirtingai nurodomos įvairiuose šaltiniuose)

Pavasarių ir rudenių laikotarpis (770–480 m. pr. Kr.)	Laozi (apie VI a. pr. Kr.; pseudoistorinė asmenybė) Kongzi (Konfucijus; apie 551–479 m. pr. Kr.)
Kariaujančių valstybių laikotarpis (480–222 m. pr. Kr.)	Mozi (470–391 m. pr. Kr.) Liezi (Lie Yukou; apie 400 m. pr. Kr.) Zhuangzi (Zhuang Zhou; apie 370 – apie 290 m. pr. Kr.) Huizi (Hui Shi; 370–319 m. pr. Kr.) – Vardų mokyklos atstovas Gong Sun Long (apie 325–250 m. pr. Kr.) – Vardų mokyklos atstovas Shang Yang (390–338 m. pr. Kr.) – legalistas Hanfeizi (280–233 m. pr. Kr.) – legalistas Li Si (280–208 m. pr. Kr.) – legalistas Zou Yan (305–240 m. pr. Kr.) – Yin-yang mokyklos atstovas <i>Neiye</i> ( <i>Vidinis gyvenimas</i> , arba <i>Vidinis lavinimasis</i> ) – <i>Guanzi</i> teksto dalis (apie 350 m. pr. Kr.) <i>Zhuangzi</i> vidiniai skyriai (apie 350 m. pr. Kr.) <i>Laozi</i> Guodian rankraštis (apie 300 m. pr. Kr.) <i>Zhuangzi</i> išoriniai skyriai (apie 250 m. pr. Kr.)
Qin dinastija (221–207 m. pr. Kr.)	Valstybės vienijimo ir tradicinių mokymų bei knygų naikinimo metas. Legalizmas tapo vienintele valdžios remiama ideologija.
Vakarų Han dinastija (206 m. pr. Kr. – 8 m.)	Senosios literatūros atkūrimo metas. Laozi imtas garbinti kaip dievybė Laojun (Viešpats Lao). Konfucianizmas tapo oficialia valstybės ideologija.  <i>Laozi</i> Mawangdui rankraštis (apie 168 m. pr. Kr.) <i>Daodejing</i> (tradicinis tekstas, ilgą laiką buvęs seniausiu; apie 150 m. pr. Kr.) Sima Qian (145 ?–89? m. pr. Kr.) laikomas kinų historiografijos tėvu; jo 130 ritinėlių tekste <i>Shiji</i> ( <i>Istoriko užrašai</i> ) minimi Laozi ir Zhuangzi asmenys Yan Zun (apie 83 m. pr. Kr. – 10 m.) – <i>Laozi</i> (arba <i>Daodejing</i> ) komentatorius
Rytų Han dinastija (25–220 m.)	Tekstų rinkimas, saugojimas ir perrašymas tampa norma.  Zhang Daoling – pirmosios religinės sistemos <i>Tianshi Dao</i> („Dangaus Mokytojų Kelias“; 142 m.), dar vadinamo <i>Zhen Yi Dao</i> („Ortodoksinės Vienybės Kelias“), pagrindėjas ir pradininkas
Valstybės skilimo laikotarpis (220–589 m.)	Wang Bi (226–249 m.) – <i>Laozi</i> ( <i>Daodejing</i> ) komentatorius ir redaktorius Guo Xiang (252 ?–312 m.) – <i>Zhuangzi</i> komentatorius ir redaktorius Bodhidharma atvyksta į Kiniją (520 m.); formali Chan budizmo pradžia

# 1. DRUGELIO SAPNAS

Viena pagrindinių *Zhuangzi* alegorijų yra istorija apie Zhuang Zhou, sapnuojantį, kad jis yra drugelis, ir drugelį, sapnuojantį, kad jis yra Zhuang Zhou. Vakaruose ši alegorija dažnai reprezentuoja daoistinio mąstymo specifiką. Ji apima beveik visas pamatines daoizmo sąvokas: spontaniškumą, „laisvą klajojimą“, neveikimą, natūralią savaiminę kaitą, išminčiaus „nulinę perspektyvą“, arba kitaip „ne-perspektyvą“, gyvenimo ir mirties suvokimą, netgi meno sampratą. Tačiau H. G. Moelleris, analizuodamas vieną populiariausių, Herberto A. Giles vertimą (publikuotą 1889 m.) teigia, kad jis padarė didžiulę klaidinančią įtaką daoizmo supratimui Vakaruose ir netgi prieštarauja tradicinei alegorijos interpretacijai Kinijoje. Pasak jo, „Giles vertimas gali būti palygintas su maistu daugelyje kinų restoranų Vakarų šalyse: jis atrodo kiniškai, ir vis dėlto virėjas jį padarė nuostabiai priimtina valgytojams, pripratusiems prie vietinių skonį“<sup>61</sup>. Giles teksto ištrauka, išversta į lietuvių kalbą, skamba taip:

*Kartą, seniai seniai, aš, Zhuangzi, sapnavau, kad esu drugelis, skrajojantis šen ir ten, – iš tiesų drugelis. Aš suvokiau tik savo, kaip drugelio, norus ir nesuvokiau savo, kaip žmogaus, individualumo. Staiga aš pabudau ir štai aš gulėjau – vėl aš pats. Dabar aš nebežinau, ar aš tada buvau žmogus, sapnuojantis, kad esu drugelis, ar dabar esu drugelis, sapnuojantis, kad esu žmogus. Tarp žmogaus ir drugelio būtina yra tai, kas juos skiria. Virsmas yra vadinamas metempsychosis<sup>62</sup>. (Zhuangzi, 2)*

Giles vertime svarbiausia tema yra sąmonė ir jos veikla. Zhuang Zhou pabunda ir prisimena savo sapną, tuomet suvokia, kad

61 Moeller. *Daoism Explained*. P. 44.

62 *Chuang Tzu: Taoist Philosopher and Chinese Mystic*. Trans. Herbert A. Giles. 2<sup>nd</sup> rev.ed. London: Allen and Unwin, 1926. P. 47. Cit. iš Moeller. *Daoism Explained*. P. 44.

sapnavo, ir ima abejoti savo suvokimu, realybe ir regimybe. Moelleris taikliai pastebi, kad šis pamiršimo ir atsiminimo, regimybės ir tikrovės santykis bei sąmonė (siela), kuri patiria transformacijas, yra labai artima graikų filosofijai, jau nekalbant apie *metempsychosis* terminą<sup>63</sup>. Tai daro alegoriją artimą ir suprantamą vakariečiui, tačiau iškreipia jos tikrąją prasmę. Pasak Moellerio, „Giles vertimas išsaugoja istorijos paviršių, tačiau filosofinį jos turinį visiškai pakeičia Vakarų filosofinės tradicijos motyvais“<sup>64</sup>. Remdamasis Guo Xiang komentarais, Moelleris drugelio alegoriją verčia kiek kitaip, ir nors skirtumai iš pirmo žvilgsnio regisi nežymūs, prasmė keičiasi kardinaliai.

*Kartą Zhuang Zhou sapnavo, ir tuomet jis buvo drugelis – skrajojantis šen bei ten, patenkintas savimi ir užsiimantis tuo, kas jam patinka. Jis nieko nežinojo apie Zhou. Staiga jis pabudo, ir tuomet jis buvo visiškai tikras Zhou. Nežinia, ar yra Zhou, sapne tampantis drugeliu, ar tai yra drugelis, sapne tampantis Zhou. Yra Zhou, ir yra drugelis, taigi tarp jų būtinai yra skirtumas. Tai vadinama daiktų transformacija<sup>65</sup>. (Zhuangzi, 2)*

Remiantis Moellerio atlikta analize, galima išskirti kelis pagrindinius skirtumus tarp šių dviejų tos pačios alegorijos vertimų.

1) Prisiminimo – pamiršimo aspektas. Moelleris pabrėžia, kad originalioje alegorijoje nėra prisiminimo, kuris tampa esminiu momentu Giles vertime. Nei drugelis, nei Zhou nežino apie vienas kito egzistavimą. Guo Xiang komentaras tai dar sykį akcentuoja. Pokytis visiškas ir nepaliekantis jokio ryšio tarp sapno ir ne sapno<sup>66</sup>. Kaip matysime šiame ir tolimesniuose skyriuose, daoizme žymiai svarbesnis yra ne prisiminimas, o pamiršimas. Be abejo, loginis mokslinis mąstymas reikalauja prisiminti. Tačiau Zhuangzi nuolatos kritikuoja loginį mąstymą ir ragina pamiršti. Ir drugelio alegorijoje Zhou tiesiog pabunda ir yra tikras Zhou – be prisiminimo, be abejonės, vientisas savo suvokimu.

---

63 Moeller. *Daoism Explained*. P. 44–45.

64 Ten pat. P.47.

65 Ten pat. P. 48.

66 Ten pat. P. 48.

2) „Aš“ aspektas. Galima nesunkiai pastebėti, kad antrajame vertimo variante nėra nei vieno įvardžio „aš“, tuo tarpu Giles angliškame vertime „aš“ pasirodo dešimt kartų, neskaitant žodžių „mano“ ar „pats“. Giles vertime visa istorija sukasi aplink Aš ašį. Tas pats Aš sapnuoja, pabunda, apmąsto savo sapną. Moelleris ši momentą lygina su kita chrestomatine Vakarų filosofijos idėja – Descartes'o *cogito ergo sum*. Pasak jo, Giles vertime Zhuang Zhou abejoja savo suvokimo tikrumu, realybe, tačiau kaip neabejotinas pristatomas jo Aš, kuris abejoja<sup>67</sup>. Abejonė yra vienas iš prisirišimo prie laikinų dalykų ir nepasitenkinimo savo būtimi aspektų. Todėl, sekant bendra *Zhuangzi* minties gija, abejonė yra viena iš kliūčių tapti „vientisu“ arba „visiškai tikru“. Zhuang Zhou yra „visiškai tikras“, t. y. autentiškas. Drugelis yra „patenkintas savimi“, „skrajoja šen bei ten“, o tai taip pat reiškia jo būties autentiškumą. Jie abu yra visiškai tikri todėl, kad visiškai atskiri, savarankiški. Jei pagalvosime apie žmogaus kaitą bėgant metams, nuo vaikystės pasikeičia tiek suvokimas, tiek pomėgiai, netgi fizinio kūno ląstelės. Daoizme tokie pokyčiai laikomi savarankiškais ir atskiromis kaitos fazėmis. Tačiau platoniška – krikščioniška pasaulėžiūra lemia suvokimą, kad tai daugiau mažiau išoriniai pokyčiai, kuriuos Aš gali prisiminti, stebėti ir įtakoti. Zhuang Zhou neprisimena sapno, todėl ir neabejoja savo suvokimu ar realybe. Tik todėl jis yra „visiškai tikras“.

3) Sapno ir realybės santykis. *Zhuangzi* originale nėra skirstymo į „tikrą“ sapno ir „dar tikresnę“ ne sapno realybę. Pasak Moellerio, kadangi nėra prisiminimo, nėra Aš, kuris jungtų būseną prieš sapną, sapną ir būseną pabudus, kiekviena iš šių fazių yra visiškai savarankiškos, vienodai autentiškos ir vienodai „svarbios“ ar „geros“. „Būtinai esantis skirtumas“ alegorijoje yra tarsi peilio pjūvis, visiškai atskiriantis dalis viena nuo kitos<sup>68</sup>. Daugybė kitų ištraukų iš *Zhuangzi* kalba apie sapno ir budrumo fazių savarankiškumą, pabrėžiant mirties lygiavertiškumą. Guo Xiang visą šią istoriją interpretuoja kaip gyvenimo ir gyvenimo ir mirties alegoriją:

---

67 Moeller. *Daoism Explained*. P. 46.

68 Ten pat. P. 50.

*Taigi, laiko tėkmė nesustoja nei akimirkai, ir šiandiena neišlieka tame, kas ateina vėliau. Taip vakarykštis sapnas pasikeičia į šiandieną. Kodėl turėtų būti kitaip gyvenimui pasikeičiant į mirtį!? Kam gi skaudinti savo širdį–protą leidžiant jam blaškytis pirmyn ir atgal? Kai esi vientisas vienis, nėra žinojimo apie nieką kitą. Drugelio būtis sapne yra autentiška. O dėl žmonių: kol gyvas, nei vienas nežino, ar tikrai vėliau turės gražių sugulovių. Tik kvailiai manosi tikrai žiną, jog gyvenimas yra kažkas malonaus, o mirtis yra tai, dėl ko verta liūdėti. Tai yra vadinama „būti niekad negirdėjus apie daiktų transformaciją“<sup>69</sup>.*

Šį komentarą galima klaidingai suprasti kaip dualizmo akcentavimą, tačiau yra greičiau priešingai. Sapnas ir tikrovė, gyvenimas ir mirtis yra vienodai tikri, vienodai geri ir vertingi, o jų opoziciškumas yra tik sąlyginis, tik vienas kito atžvilgiu. Kaip Įvade detalčiau aptariamo rato stipinai – esantys priešais vienas kitą, tačiau nepaneigiantys vienas kito, o rato movos atžvilgiu visai vienodi. Visos priešingybės daoizme sudaro vientisą visumą (*yin* ir *yang*, vasara ir žiema, diena ir naktis, šviesa ir šešėlis, gyvenimas ir mirtis). Nei viena visumos dalis nėra geresnė už kitą. Priešingybės keičia viena kitą pozicijose kaip rato stipinai, tačiau nei viena nėra kitos šaltinis ar pasekmė. Taip ir mirtis nėra gyvenimo pasekmė, o gyvenimas nėra mirties pasekmė. Daoizme nėra tikėjimo reinkarnacija.

4) Pasakotojo perspektyva. Giles vertime pasakotojas yra „aš“, kuris sapnavo, pabudo ir dabar prisimena, t. y. pats dalyvauja ne tik visose kaitos fazėse, bet ir žvelgia į save iš šalies. Originalioje alegorijoje pasakotojas lieka anapus istorijos veiksmo. Pasakotojas nurodo dar vieną savarankišką transformacijos fazę – Zhuangzi. Tai Mokytojas, išminčius, nušvitusysis, t. y. visiškai kita asmenybė. Jis nėra nei Zhuang Zhou, nei drugelis, tačiau pripažįsta jų abiejų vienodą realumą. Pasak Moellerio, „išminčius yra tarpe tarp sapno ir budrumo, gyvenimo ir mirties. Zhuangzi perspektyva yra, taip sakant, „nulinė perspektyva“. Jis pasakoja istoriją iš tuščio kaitos proceso centro, iš ašies arba iš „*Dao* šerdies“ (*Dao shu*)“<sup>70</sup>.

69 Moeller. *Daoism Explained*. P. 51.

70 Ten pat. P. 53.

Aptartus daoizmo mąstymo aspektus galima rasti ir kitose Zhuangzi istorijose. Kai Yan Hui Konfucijui guodėsi, kad vienas žmogus nepakankamai išreiškia gedulą ir gailestį dėl savo motinos mirties, Konfucijus, šioje istorijoje atstovaujantis daoizmo nuostatas, atsakė:

*Ponas Meng Sun iki galo išreiškė savo požiūrį. Jis pranoksta įprastą žinojimą. Šiuo atveju buvo neįmanoma visiškai apleisti apeigas, bet jis bent jau kai ko atsisakė. Meng Sun nežino, koks yra gyvenimo tikslas nei koks yra mirties tikslas. Jis nežino, kurio reikėtų siekti pirmiau, o kurio paskiau<sup>71</sup>. Kitimo procese jis tapo daiktu tarp kitų daiktų ir ramiai laukia kito virsmo, apie kurį dar nežino. Tai viskas, ką jis daro. Dar daugiau, kai žmogus kinta, kaip jis gali žinoti, kad iš tiesų keičiasi? O kai žmogus nesikeičia, kaip jis gali žinoti, kad pasikeitimas dar neįvyko? Štai tu ir aš – gal mes sapnuojame ir dar nepabudome? Meng Sun kūnas gali patirti jaudulį, tačiau jo širdis-protas liks ramus. Mirtis jam ne baisiau kaip išsikraustymas iš namų tekant saulei. Meng Sun yra iš tiesų nubudęs, ne taip kaip kiti. Kai kiti raudojo, jis taip pat raudojo, ir jis vienas žinojo – kodėl. Mes visi kalbame apie individualumą, lygindami save su kitais. Sakome „Aš“, bet iš kur mes žinome, kad šis „Aš“, apie kurį kalbame, turi kokį nors individualumą? Gali sapnuoti, kad esi paukštis ir skrajojai aukštai danguje; arba kad esi žuvis ir nardai gelmėse. Bet pasakodamas apie tai kaip tu gali žinoti, ar vis dar miegi, ar jau esi nubudęs? Žmogus pajunta malonų pasitenkinimą dar prieš nusišypsodamas, ir nusišypso dar prieš susimąstydamas, kaip tai reikia daryti. Pamišk priežasties – pasekmės principą, pamišk gyvenimo pokyčius, ir tu būsi vienovėje su paslaptin-guoju Dangumi<sup>72</sup>. (Zhuangzi, 6)*

Daiktų transformacija (kaita) buvo populiarī tema senovės Kinijos mąstytojų tarpe. Tam buvo skirta ir alchemija, ne vieną, bandžiusį pakeisti savo kūną ar daiktus, nuvariusi į kapus. Tačiau Zhuangzi nesiūlo keisti pasaulio žvelgiant iš šalies. Kadangi

71 Jis daug negalvoja, kas buvo praėityje ir kas laukia ateityje (NC). Tai reiškia, jis ramiai priima viską, kas vyksta aplink, kuo jis yra ir kuo dar gali tapti.

72 Šie du sakiniai verčiami labai skirtingai, čia daugiausiai remiamasi LY versija.



atmetamas mąstančio Aš savarankiškumas, bet koks įsitikinimas (tiek sapno, tiek ne sapno realybe) gali būti klaidingas. Virsmas negali būti užbaigtas, jei lieka prisirišimas prie praeities arba planais, svajonėmis prisirišama prie ateities.

*Mokytojas Si, Mokytojas Yu, Mokytojas Li ir Mokytojas Lai keturios kalbėjosi. „Kas gali nebūtį laikyti savo galva, gyvenimą – savo nugara, o mirtį savo uodegikauliu/užpakaliu? Kas žino, kaip gyvenimas ir mirtis, egzistavimas ir išnykimas sudaro vieną visumą? Aš būsiu to žmogaus draugas!“ Keturi vyrai pažvelgė vienas į kitą ir nusišypsojo. Jų širdyse-protuose nebuvo nesutarimo ir jie visi tapo draugais.*

*Netrukus po to Mokytojas Yu susirgo ir Mokytojas Si nuėjo pasiteirauti kaip šis laikosi. „Puikiai, – atsakė Mokytojas Yu – Didis yra Kūrėjas, kad mane taip surietė!“ Jis buvo taip suriestas į kuprą, kad jo vidaus organai buvo išprausti į viršutinę kūno dalį; jo smakras buvo nulinkęs iki bambos; jo pečiai stirksėjo virš galvos; jo kaselė smygsojo į dangų. Nors jo gyvybinės funkcijos atrodė visiškai sutrikę, jis buvo ramus ir nesirūpino dėl savo būklės. Jis nušlubčiojo iki šaltinio, pažvelgė į savo atspindį ir tarė: „Vaje, į kokį subjaurotą daiktą mane pavertė Kūrėjas?“ Mokytojas Si paklausė: „Ar tau nepatinka tokia būklė?“ Mokytojas Yu atsakė: „Ne, kodėl gi aš turėčiau piktintis? Jei Kūrėjas panorėtų mano kairiąją ranką paversti į gaidį, aš galėčiau pranašauti vidurnaktį; jeigu jis paverstų mano dešiniąją ranką į arbaletą, juo aš galėčiau nusišauti paukštį kepimui; jeigu jis paverstų mano užpakalį ratais, o mano dvasią žirgu, aš galėčiau jais keliauti ir nemainyčiau to į jokią prabangų vežimą. Dar daugiau, aš gavau gyvenimą, nes tam buvo atėjęs laikas, dabar aš atsisveikinu su juo atitinkamai Dao tvarkai. Kai mes ramiai priimame tai, kas ateina savo laiku, ir gyvename remdamiesi Dao tvarka, nei džiaugsmas, nei sielvartas neįsismelks į mūsų širdį-protą. Protėviai tai vadino išsilaisvinti nuo pančių. Tačiau yra tokių, kurie negali išsilaisvinti, nes yra prisirišę prie daiktų. Jokia gyva būtybė negali laimėti prieš Dangu – taip buvo nuo laikų pradžios. Kodėl gi aš turėčiau dabar piktintis savo būkle?“ (Zhuangzi, 6)*

\*\*\*

*Gyvenimas ir mirtis yra likimo dalis. Tai kaip nuolatinė dienos ir nakties kaita, duota Dangaus. Žmogus neturi galios juos kaip nors paveikti – tokia daiktų tvarka. [...] Didysis žemės grumstas [pasaulis] – mes visi atsiremiamė į jį, jis palaiko mūsų gyvybę, tarnauja kaip mūsų poilsio vieta, kai pasenstame, o po mirties priima mūsų kūnus amžinam poilsiui. Taigi, kas daro mūsų gyvenimą gera, daro ir mūsų mirtį gera. (Zhuangzi, 6)*

Zhuangzi yra ypač svarbus sekimas prigimtimi. Gyvenimas ir mirtis keičia vienas kitą savaimė (ziran). Tai yra natūralu. Išminčius, žvelgiantis iš „nulinės perspektyvos“, nesusitapatina su jokia savo gyvenimiška role, jokia savo kaitos faze, todėl jis nejaučia įprastų emocijų. Išminčiaus Aš yra tuščias, todėl galima sakyti, kad „jo nėra“ arba jis „yra niekas“.

*Kai Laozi mirė, Quin Shi nuėjo pareikšti užuojautą; bet tris kartus sušukęs, išėjo iš kambario. Laozi mokiniai jo klausė: „Argi tu nebuvai mokytojo draugas?“ „Taip“, – atsakė šis. Ir jie paklausė: „Ar tu manai, kad tai tinkamas būdas gedėti?“ Quin Shi atsakė: „Iš pradžių aš maniau, kad jis buvo tiesiog žmogus, bet dabar žinau, kad ne. Prieš akimirka, kai aš atėjau gedėti, aš radau senus žmones raudančius taip, tarsi jie būtų praradę savo vaikus; mačiau jaunos žmones verkiančius taip, tarsi gedėtų savo motinos. Matyt, jis paveikė juos taip, kad jie nevalingai reiškė savo užuojautą ir gailestį ir nevalingai raudėjo. Tai yra prigimties dėsnų vengimas, slapstymasis nuo savęs pačių ir perdėtas mėgavimasis savo jausmais; tai šaltinio, iš kurio mes visi esame gavę gyvenimą, pamiršimas. Senovėje tai buvo vadinama bausme už Dangiškos prigimties nepaisymą. Jūsų mokytojas gimė, kai buvo tinkamas laikas gimti; jis išėjo, nes tai tiesiog atėjimo pasekmė. Ramus priėmimas visko, kas nutinka savo laiku ir ramus susitaikymas, kai tai baigiasi, nesuteikia priežasties sielvartui ar džiugesiui. Senovėje žmonės vadino mirtį paleidimu virovės, kuria Dievas laiko (gyvenimą)<sup>73</sup>. Mes galime matyti tik sunaudotą žabų ryšulį, bet ugnis jau perkelta kitur, ir mes nežinome, kada ji užges. (Zhuangzi, 6)*

73 Senovėje tai buvo vadinama atleisti valdovą nuo žemiškų įsipareigojimų – NC.

\*\*\*

Mirė Zhuangzi žmona. Kai Huizi atėjo išreikšti savo užuojautą, rado jį ištiesusį kojas, mušantį būgnelį ir dainuojantį. Hui-zi tarė: „Tu gyvenai kartu su šia moterimi, kartu auginai vaikus, kartu pasenai. Tai, kad tu neraudi jai mirus, vienas dalykas, tačiau mušti būgną ir dainuoti – tai rodo, kad jos visiškai nemylėjai!“

Zhuangzi atsakė: „Visai ne. Kai tik ji mirė, negi manai, aš negedėjau, kaip ir visi kiti? Tačiau aš pažvelgiau į jos pradžių ir laiką, kai ji dar nebuvo gimusi. Ne tik laiką, kai ji dar nebuvo gimusi, bet į tą laiką, kai ji dar neturėjo jokios kūniškos formos. Ne tik į laiką, kai ji dar neturėjo jokios kūniškos formos, bet į tą laiką, kai ji neturėjo jokios dvasinės esmės. Besimaišant tuščiam ir tamsiam chaosui, kažkas pasikeitė ir atsirado dvasia; dar pasikeitė, ir atsirado kūniškas pavidas; dar pasikeitė, ir ji gimė. Štai dar vienas pasikeitimas – ir ji mirė. Tai tarsi pavasaris ir ruduo, vasara ir žiema, keturi metų laikai, sekantys vienas kitą. Dabar ji ramiai guli tuščiaje kambaryje. Jei aš pulčiau raudoti ir dejuoti dėl jos, tai reikštų, kad aš visiškai nesuprantu lemties<sup>74</sup>. Taigi aš lioviausi.“ (Zhuangzi, 18)

Šiose istorijose mirtis ir gyvenimas suvokiami kaip daiktų transformacijos proceso (*Dao*) etapai. Nei vienas nėra geresnis, blogesnis, baisesnis už kitą. Žvelgiant iš konkretaus asmens perspektyvos, jo gyvenimas yra vienintelis ir jau vien dėl to geriausias iš visų įmanomų gyvenimų. Žvelgiant iš visuminės „tuščio ir tamsaus chaoso“ perspektyvos, kūniškos formos gyvenimas tėra viena kaitos fazė iš daugelio. Drugelio alegorijoje pabrėžiamas visiškas tikrumas ir pasitenkinimas savo būtimi, šiose istorijose ramybė ir susitaikymas, prigimties pripažinimas. Ramybė, kaip ir būties autentiškumas, neįmanoma, jei tikima Aš, kuris jaučia, mąsto, trokšta, siekia, tačiau išlieka anapus savo išgyvenimų. Tokiu atveju net emocijoms nuschūgus, lieka Aš, kuris prisimena ir taip vėl pajunta išgyventas emocijas arba su baime žvelgia į ateitį ir iš anksto išgyvena galbūt jo laukiančius nemalonumus.

*Laimė, pyktis, sielvoartas, džiaugsmas, rūpesčiai, apgailėstas, proto nepastovumas, drąsos keistis praradimas, išsekimas*

---

74 Bandau sukliudyti likimui – NC.

*ir palūžimas, įžūlumas ir užsispyrimas – visi išgyvenimai atsiranda kaip muzika iš tuštumos, kaip grybai iš drėgmės; jie dieną naktį keičia vienas kitą, ir niekas nežino, iš kur jie kyla. Gana! Iš tiesų gana! Negi mes galime tikėtis staiga suprasti, iš kur jie atsiranda?*

*Jeigu nebūtų kitų (požiūrių), nebūtų ir manojų; jeigu nebūtų Aš (su mano požiūriu), nebūtų į ką kreiptis kitiems. Toks teiginys panašus į tiesą, bet mes nežinome, kas tai lemia. Regis, turėtų būti koks nors (minėtų išgyvenimų) valdovas [Aš], bet nerasi jo nė pėdsako. Tikima, kad jis gali veikti, bet neįmanoma išvolgti jo formos. Jis turi tapatybę<sup>75</sup>, bet neturi išorinės formos. (Zhuangzi, 2)*

\*\*\*

*Jeigu žmogus vadovaujasi iš anksto jam duotu protu, kas gali būti be vadovo? Ar išminties ieškojimas reiškia savo vadovą pakeisti kieno nors kito vadovu? Netgi kvailiai vadovaujasi savo požiūriu – ir jie turi vadovą. Tačiau nesiremti savo protu ir vis dėlto kažką teigti arba neigti – tai nusako posakis „išvykti į Yueh šiandien, o atvykti vakar“. Tai būtų tarsi daryti kažką iš nieko arba teigti, kad tai, kas neegzistuoja, iš tiesų yra. Daryti kažką iš nieko – to net šventasis išminčius Yu nesugebėtų, tuo labiau toks paprastas žmogus kaip aš! (Zhuangzi, 2)*

Kaip jau buvo minėta Įvade ir bus smulkiau aptarta kituose skyriuose, kinų mąstyme širdis ir protas nėra atskiri vienas nuo kito. Vakaruose ilgą laiką buvo bandoma atskirti mąstymą ir jausmus, galiausiai mąstymą suprantant kai esminę subjekto savybę, sąlygojančią Aš pastovumą. Tuo tarpu Zhuangzi pabrėžia, kad tiek jaučiantis Aš, tiek mąstantis Aš yra sąlyginiai.

*Kaip man žinoti, kad gyvenimo meilė/troškimas nėra iliuzija? Kaip man žinoti, ar nekęsdamas mirties aš nebūsiu kaip jaunystėje pasiklydęs žmogus, nesuprantantis, kad dabar jis iš tiesų keliauja namo? [...] Kaip aš galiu žinoti, ar mirusieji nesi-  
stebi tuo, kad kadaise taip troško gyventi? Tas, kuris sapnuoja su malonumu gerias vyną, rytui atėjus gali aimanuoti ir raudoti.*

---

75 Vidinę realybę (LY); jausmus (JL).

*Tas, kuris sapnuoja raudas ir aimanas, ryte pabudęs gali išeiti medžioklėn. Sapnuodamas jis nežino, kad tai sapnas. Besapnuodamas jis gali net bandyti išaiškinti savo sapną, kurį sapnuoja. Tik pabudęs jis žino, kad tai buvo sapnas. Yra ir didis prabudimas, po kurio visi žinosime, kad visas gyvenimas buvo didelis sapnas. Kvailiai mano, kad jie dabar nemiega su pasitenkinimu ir užtikrintai tariasi žiną – šis yra princas, o anas yra piemuo. Koks siauraprotiškumas! Ir Konfucijus, ir tu – jūs abu sapnuojate! Aš sakydamas, kad jūs sapnuojate, taip pat sapnuoju. Šie žodžiai skamba labai keistai. Jeigu per visas ateities kartas mes galėtume sutikti išminčių, kuris galėtų tai paaiškinti, tai būtų tarsi aušra ir saulėlydis vienu metu. (Zhuangzi, 2)*

Sapno ir realybės santykis daoizme nuolat aptariamas kaip galintis padėti suprasti gyvenimo ir mirties santykį. Įsitikinimas, kad jau nebesapnuoju, gali pasirodyti besąs tik kito sapno dalis. Kad galėtum palyginti sapno ir ne sapno būvį, turi būti ne viename iš jų ar abiejuose pakaitomis, o kažkur greta. Drugelio alegorijoje, nors ir nėra besitęsiančio per visas kaitos fazes savarankiško Aš, vis dėlto yra kažkas, kad nebūdamas nei vienoje fazėje mato jas iš šalies. Drugelio alegorijoje tai Zhuangzi, nedalyvaujantis pasakojamoje istorijoje (neveikiantis), tačiau matantis visas kaitos fazes ir pripažįstantis jų lygiavertiškumą. Kitoje istorijoje dar labiau susipina sapno – realybės, gyvenimo – mirties, Aš – ne-Aš temos.

*Kai Zhuangzi keliavo į Chu, jis pamatė pakelėje seną kaukolę. Kaukolė buvo išdžiūvusi, purvina, tačiau vis dar išlaikiusi savo pavidalą. Bakstelėjęs ją botago galu, Zhuangzi paklausė: „Ar jūs, pone, buvote pasileidęs ir pamiršote proto pamokymus, kad baigėte štai taip? O gal jūs nebuvote ištikimas savo valstybei ir baigėte gyvenimą po budelio kirviu? O gal jūs dėl savo blogų darbų užtraukėte gėdą savo tėvams ir šeimai? Ar jūs neištverėte šalčio ir alkio dykynėje? Ar jūs tiesiog nugyvenote visą jums skirtą laiką ir mirėte?“*

*Baigęs kalbėti, Zhuangzi pasidėjo kaukolę vietoje pagalvės ir nuėjo miegoti. Vidurnaktį sapne jam pasirodė kaukolė ir tarė: „Tu plepi kaip išsilavinęs ir iškalbingas oratorius. Visi tavo žodžiai buvo apie sunkumus, su kuriais susiduria gyvendami*

žmonės. *Mirusieji apie tai nieko nežino! Ar norėtum išgirsti apie mirtį?*“

„Žinoma“, – atsakė Zhuangzi, ir kaukolė tęsė: „Mirtyje nėra nei valdovo, nei tarno. Mirtyje nėra keturių metų laikų. Čia toyro paprastumas ir neveikimas, o mirusiųjų pavasariai ir rudėnys yra amžini kaip dangus ir žemė<sup>76</sup>. Net galingiausias karalius savo soste nepatiria tokio džiaugsmo!“

Zhuangzi nepatikliai tarė: „Argi jūs nenorėtumėte, kad likimo valdovas gražintų jums kūną, kaulus, mėsą ir odą, sugražintų jus pas tėvą ir motiną, žmoną, vaikus ir visus kaimynus?“

Kaukolė metė į jį piktą žvilgsnį ir suraukusi kaktą pasakė: „Kodėl gi aš turėčiau atsisakyti džiaugsmo, kuriam neprilygsta karalių džiaugsmas, ir vėl grįžti į varganą žmonių būtį?“ (Zhuangzi, 18)

Praėjus pirmam kiek šokiruojančiam pasakojimo įspūdžiui, kyla klausimas, kas yra šio pokalbio dalyviai ir kokią žinią mums nori perduoti senovės išminčius. Pasak Wu, šią istoriją galima interpretuoti kaip įprasto, objektyvuoto Aš (*wo*) ir tikrojo autentiško tuščio Aš (*wu*) santykį<sup>77</sup>. Aš (*wo*) yra susirūpinęs likimu, kūnu, artimaisiais, Aš (*wu*) džiaugiasi neveikimu ir paprastumu, kuriam „neprilygsta karalių džiaugsmas“. Vis dėlto ir visiškai tuščias Aš, kurį galima pavadinti ne-Aš, išlaiko tam tikrą savastį (ne-Aš), panašiai, kaip drugelio alegorijoje Zhuangzi – numanomas istorijos pasakotojas. Išdžiūvusi sena kaukolė yra „vis dar išlaikiusi savo pavidalą“, kalba, „suraukia kaktą“, jaučia džiaugsmą. Tačiau tokios tuščios savasties negalima apčiuopti ar apibrėžti, kaip ir *Dao* tuštumos ar neveikimo (*wu wei*). Ne-Aš atsikleidžia širdies-proto pasninko metu ištuštėjant ir prarandant savąjį Aš. Kaip sako Wu, „*wu* pasirodo kaip negatyvi jėga, kuri praranda objektyvų fenomenalų *wo*-patį. *Wu* pasirodo pradingstant *wo*. *Wu* savastis yra savasties išnykimas“<sup>78</sup>.

76 Mirtyje tu gali būti laisvas kaip dangus ir žemė ir tiesiog tekėti drauge – NC.

77 Wu, Kuang-ming. *The Butterfly as Companion*. P. 16–18.

78 Wu, Kuang-ming. *The Butterfly as Companion*. P. 184. Wu teigimu, ne-Aš (*wu*) negalima lyginti netgi su I. Kanto transcendentaliniu Ego, „kuris yra stabilus noumenas, absoliutus postulat anapus bet kokio mąstymo ir patyrimo. Kanto Ego nepraranda savo savasties“ (Wu, Kuang-ming. *The Butterfly as Companion*. P. 276).

Kita svarbi alegorijos tema – gyvenimo ir mirties santykis. Ši istorija nėra pasakojimas apie kokią nors anapusinę būtį, gyvenimą po mirties ar šio gyvenimo sumenkinimą. Nors daiktų kitimo procese visos opozicijos yra lygiavertės, kai kuriais atvejais mirtis yra neveikimo (*wu wei*) simbolis ir priešinama gyvenimui – veikimui. Neveikimas yra viena pamatinių daoizmo sąvokų, vienu ar kitu aspektu besikartojanti beveik kiekvienoje *Zhuangzi* istorijoje. Tokie istorijose mirtis-neveikimas yra pristatomas kaip nepalyginamai geresnis, teikiantis amžiną džiaugsmą, o gyvenimas – kaip vargas, rūpesčių pilnas laiko tarpelis. Tačiau tai yra tik vienas istorijos lygmuo. Žvelgiant iš visuminės *Dao* perspektyvos, gyvenimas yra mirtyje, kaip ir mirtis yra gyvenime, tačiau tai suvokti gali tik tuščias Aš (*wu*), kurio neveikia nei gyvenimas, nei mirtis. Kaukolė, galinti suraukti kaktą, kalbėti, jausti džiaugsmą, yra tiek mirties, tiek gyvenimo pusėje. O tiksliau – ji yra anapus gyvenimo ir mirties, kaip matome ir kitoje trumpoje istorijoje.

*Liezi keliaudamas sustojo pakelėje užkasti. Čia jis išvydo šimto metų senumo kaukolę. Liezi išrovė aplink augusias žoles, parodė į kaukolę ir tarė: „Tik tu ir aš žinome, kad tu nesi miręs ir tu niekada negyvenai. Ar tu iš tiesų randi mirtyje sau peno? Ar aš iš tiesų randu gyvenime tikrąjį džiaugsmą?“<sup>79</sup> (*Zhuangzi*, 18)*

Vis dėlto, pasak Wu, pagrindinė *Zhuangzi* pokalbio su kaukole žinia – džiaugsmas. Mirtis nėra kažkur anapus gyvenimo. Mes gyvename su savo mirtimi, kaip ir kiekvieną dieną „nešiojame“ savo kaukoles ir kiekvieną naktį miegame ant jų tarsi ant pagalvių. *Zhuangzi* „gyvenimas mirtyje“ nereiškia nei nevilties, nei absurdo, nei gyvenimo nereikšmingumo. Tai džiaugsmingas gyvenimas, tarsi jau būtum miręs, gyvenimas drauge su dangum ir žeme<sup>80</sup>.

Priimti gyvenimą ir mirtį kaip visuminio proceso kaitos fazes daoizme reiškia „rasti mirtyje sau peno“ taip pat, kaip ir „rasti gyvenime tikrąjį džiaugsmą“. Wu sako, kad išdžūvusios tuščios

79 - JL; Tik tu ir aš žinome, kad tu nesi iš tiesų miręs ir nesi iš tiesų gyvas. Priklausomai nuo aplinkybių tu tiesiog ilsiesi! Priklausomai nuo aplinkybių aš esu veiklus! (NC); Tik tu ir aš žinome, kad tu niekada nemirei ir niekada negyvenai. Ar tu iš tiesų laimingas? Ar aš iš tiesų džiaugiuosi savimi? (BW).

80 Wu, Kuang-ming. *The Butterfly as Companion*. P. 15–16.

kaukolės džiaugsmas turi tris nepanaikinamas priežastis: tai, kad ji yra kaukolė, kad yra išdžiūvusi ir kad yra tuščia. Kadangi negali būti „kaukolės apskritai“, ji visuomet yra konkreti, individuali, *kažkieno* kaukolė. Išdžiūvusi kaukolė yra visiškai saugi, nes niekam nenaudinga, netgi žvėrimis ar žemės kirminams. Būdamą visiškai tuščia, ji jau nebegali labiau ištuštėti, tačiau vis dar išlieka saviimi<sup>81</sup>. Taigi, gyventi su savo mirtimi reiškia gyventi *savo* gyvenimą ir būti *savo* vietoje, neveikti ir būti nenaudingam (apie tai bus kalbama atskirame skyriuje), ištuštėti, kad nebeliktų net mažiausio Aš (įpročių, jausmų, valios, įsitikinimų, prisiminimų, prisirišimo) šešėlio. Todėl daoizmo išminčiaus džiaugsmas nėra emocija ar euforija. Tai „džiaugsmas be džiaugsmo“, toks kaip „žuvų laimė“ ki-toje svarbioje *Zhuangzi* alegorijoje.

---

81 Wu, Kuang-ming. *The Butterfly as Companion*. P. 16.



## 2. LAIMINGA ŽUVIS

*Vieną dieną Zhuangzi ir Huizi vaikštinėjo šen bei ten ant tilto per Hao upę. Zhuangzi tarė: „Žiūrėk, smulkios žuvelės plaukioja šen bei ten po upę. Tos žuvys tikrai laimingos!“ Huizi tarė: „Iš kur tu žinai, kad žuvis laiminga? Juk tu ne žuvis“. Zhuangzi atsakė: „Ir tu nesi aš. Iš kur tu žinai, kad aš nežinau, jog žuvis yra laiminga?“ Huizi tarė: „Žinoma, aš nesu tu ir tikrai nežinau, ką tu žinai. Bet, kita vertus, tu tikrai nesi žuvis. Tai juk įrodo, kad tu negali žinoti, jog žuvis yra laiminga“. Zhuangzi tarė: „Grižkime prie pradinio klausimo. Kai tu mane klausėi, iš kur aš žinau, kad žuvis laiminga, tu jau žinojai, kad aš žinau, jog žuvis laiminga. Aš žinojau iš vaikštinėjimo šen bei ten prie Hao upės“. (Zhuangzi, 17)*

Tai dar viena daugiasluoksnė istorija, atskleidžianti pagrindines daoizmo filosofijos temas. Dalį istorijos sudaro polemikinė diskusija, kelianti epistemologinius klausimus – ar aš galiu žinoti/pažinti ką nors už savo paties ribų; kaip atskirti, kieno žinojimas teisingas, jei neįmanoma patikrinti empiriškai. Tačiau tokia diskusija, į kokią iš pradžių įsivelia Zhuangzi, niekur neveda. Kiekvienas žmogus į viską žvelgia iš savo paties perspektyvos, remdamasis savo patirtimi, pasitelkdamas savo jusles ir sugebėjimus. Tokiu atveju ne tik Zhuangzi negali žinoti, kaip jaučiasi žuvis ir ar iš viso ką nos jaučia, bet ir Huizi negali žinoti, ką žino ar jaučia Zhuangzi. Žinojimo priklausymą nuo patirties iliustruoja kita alegorija, kurioje vienas iš personažų, Gong Sun Long, yra tos pačios Vardų mokyklos atstovas kaip ir Huizi.

*Gong Sun Long paklausė Mou, Wei princo: „Kai aš buvau jaunas, aš mokiausi ankstesnių karalių kelio. Kai aš užaugau, aš ėmiau suprasti<sup>82</sup> geranoriškumo ir teisingumo principus. Aš suderinau priešingus požiūrius, aš svarsčiau „kieta“ ir „balta“*

---

82 Praktikuoti (JL).

klausimus, aš įrodžiau, kad „ne tai“ yra „tai“, aš išmokau teigti tai, ką kiti neigia, ir patvirtinti tai, kas kitiems kelia abejones. Aš išstudijavau pačių įvairiausių filosofų išmintį ir savo argumentais įveikiau jų visų samprotavimus. Aš maniau, kad jau tobulai suprantu visus dalykus, tačiau dabar aš išgirdau Zhuangzi žodžius ir esu suglumęs bei nustebęs. Nežinau, ar taip yra dėl to, kad neprilygstu jam sugebėjimu diskutuoti, ar mano žinios menkesnės už jo. Tačiau aš daugiau nesiryžtu praverti savo burną. Ar galėčiau paklausti jūsų nuomonės (kodėl taip yra)?“

Princas Mou patogiai atsilošė savo kėdėje, giliai atsikvėpė, pažvelgė į dangų, nusišypsojo ir tarė: „Argi niekada negirdėjai apie įgriuvusio šulinio varlę? Kartą ji tarė Rytų jūros vėžliui: „Kaip man smagu! Aš iššoku ant viršutinio šulinio rentinio krašto ir pabūnu ten kurį laiką arba šoku atgal ir ilsiuosi įduboje, kuri atsirado ištrupėjęs senai plytai šulinio sienoje. Plaukdama aš leidžiu vandeniui palaikyti mano pažastis ir smakrą. Kai aš slidinėdama pasineriu purve, leidžiu apsemti savo kojas iki kulkišnių. Apsidairiusi aš matau, kad nei moskitų lervos, nei krabai, nei buožgalviai negali man prilįgti. Dar daugiau, aš vienintelė valdau šios daubos vandenį, man vienai priklauso šis įgriuvęs šulinys – tai yra didžiausias pasitenkinimas/laimė. Kodėl gi tau neatėjus ir pasižiūrėjus pačiam?“

Vos Rytų jūros vėžlys pabandė įkelti į šulinį savo kairę koją, jo dešinys kelis kažkur užstrigo. Todėl jis sudvejojo, atsitraukė ir ėmė pasakoti varlei apie jūrą: „Jos platybės siekia toliau nei tūkstantis li, jos gylis siekia daugiau nei aštuoni tūkstančiai jūros sieksnių. Didžiojo Yu laikais devynis metus iš dešimties lijo ir vanduo tekėjo į jūrą, tačiau jūra nepatvino. Tang laikais buvo didžiulė sausra, kuri truko septynis metus iš aštuonių, tačiau jūros krantai nepasitraukė. Jūros nepakeičia jokia trumpalaikė ar ilgalaikė priežastis. Nei trūkumas, nei perteklius pasaulyje – didelis ar mažas būtų – negali nieko prie jos vandenu pridėti ar iš jų atimti. Tokia yra Rytų jūros laimė.“ Kai įgriuvusio šulinio varlė tai išgirdo, ji abtūlbo, ją apėmė siaubas ir ji visiškai sutriko.

Štai tu neturi pakankamai išminties, kad žinotum, kur turi baigtis diskusijos apie tai, kas gerai, o kas blogai<sup>83</sup>, ir vis dėlto

83 Tu vis dar esi žinojimo ir nežinojimo, gėrio ir blogio ribose (BW).

nori perprasti Zhuangzi žodžius. Tai tarsi bandytum priversti uodą nešti kalną arba tikėtumeisi, kad šimtakojis bėgs taip greitai kaip Geltonoji upė. Jiems tai neįmanoma užduotis. Dar daugiau. Tu neturi pakankamai išminties, kad suprastum žodžius, kurie vartojami kalbant apie labai paslaptinius dalykus, tačiau kiekviena pasitaikiusia proga demonstruoja savo kalbos tikslumą ir taiklumą<sup>84</sup>. Argi tu nesi kaip ta įgriuvusio šulinio varlė?

O jis [Zhuangzi] gali sau klajoti po Geltonuosius šaltinius<sup>85</sup> ir be pastangų pasiekti dangaus mėlynę. Nesirūpindamas, kur pietūs ar šiaurė, visiškai laisvas jis keliauja bet kuria kryptimi ir pasineria į beribiškumą. Nesirūpindamas, kur rytai ar vakarai, pradėjęs visiškoje tamsybėje, jis randa didįjį nušvitimą<sup>86</sup>. Tuo metu jūs, pone, kabinėjatės prie jo ir bandote slapta iširti jo pažiūras, apgraibomis ieškote jose dingsties ginčui. Tai tarsi bandymas pamatyti dangaus platybes pro vamzdelį ar yla išmatuoti žemės gylį. Argi šios priemonės nėra per menkos? Keliaukit savo keliais, pone! Jūs turbūt nesate girdėjęs apie jaunuolį iš Shou Ling, kuris nuvyko į Han Dan mokytis tinkamos eisenos? Dar neišmokęs to, ko Han Dan žmonės jį galėjo išmokyti, jis pamiršo savo senąją eisną, todėl turėjo ropoti namo keturiomis. Jeigu jūs dabar nepasitrauksite, pamiršite savo senus įgūdžius ir negalėsite dirbti savo darbo“.

Gong Sun Long spoksojo į kalbantįjį ir negalėjo užsičiaupti, o jo liežuvis prilipo prie gomurio. Galiausiai jis nuslinko šalin ir pabėgo. (Zhuangzi, 17)

Visame Zhuangzi tekste nuolat kartojasi ironiška loginių diskusijų ir netgi ginčo kaip tokio kritika. Bet koks ginčas remiasi savo nuomonės iškėlimu virš kitų, ir niekas negali vertinti pats išvengdamas vertinimo, o bet koks vertinimas yra atsiribojimas nuo kitų galimybių ir prisirišimas prie vieno ar kito teiginio. Kaip pavyzdys dažnai pateikiamas *shi-fei* („tai – ne-tai“; „teisinga – neteisinga“) ginčas, t. y. visų ginčų apie skirtumus apibendrinimas.

84 Tai leidžia jums laimėti laikinas pergales (BW).

85 Požemių pasaulį.

86 Grįžta į Didįjį Kelią (BW); grįžta į tai, kas yra aiškiausia (JL); grįžta į Didįjį Vienį (LY).

Konfucijus paklausė Laozi: „Kai kurie žmonės studijuoja Dao taip, tarsi tai būtų tik priemonė laimėti diskusijoje, jie teigia, kad vienas dalykas yra priimtinas, o kitas nepriimtinas, kad tai yra taip arba nėra taip. Jie yra tarsi gražbyliai filosofai, kurie teigia, kad gali atskirti, kas yra „kieta“ ir kas yra „balta“ taip aiškiai, lyg šie objektai kabėtų ore. Ar galima tokius žmones vadinti išminčiais?“

Laozi atsakė: „Tokie žmonės yra kaip nuolat dirbantys teismo valdininkėliai, kurie alina savo kūnus ir protus įvairiomis gudrybėmis; kaip šunys, prikaustyti grandinėmis dėl to, kad moka gaudyti žiurkes, arba kaip beždžionės, dėl savo vikrumo atgabentos iš miškų“. (Zhuangzi, 12)

\*\*\*

Tarkime mes diskutuojame (apie skirtumus). Jeigu ginčą laimi tu, o ne aš, ar tai būtinai reiškia, kad tu esi teisus [shi], o aš neteisus [fei]? Jeigu ginče mano viršus, ar tai būtinai reiškia, kad aš esu teisus [shi], o tu esi neteisus [fei]? Ar būtinai vienas iš mūsų turi būti teisus [shi], o kitas klysti [fei]? Ar galime abu būti teisūs [shi] arba abu neteisūs [fei]? Jeigu mes negalime tarpusavyje susitarti, kiti žmonės atsiduria dar didesnėje (nežinojimo) tamsoje. Ką gi mes galėtume pasikviesti, kad nuspręstų, kuris iš mudviejų teisus? Jei pasikviesime tą, kuris palaiko tavo požiūrį, jis negalės tinkamai nuspręsti, nes jau yra tavo pusėje. Jei pasikviesime tą, kuris palaiko mano požiūrį, jis negalės tinkamai nuspręsti, nes jau yra mano pusėje. Ar mes turėtume pasikviesti ką nors, kas nesutinka nei su vienu iš mūsų? Kadangi jis nesutinka su mūsų abiejų požiūriu, jis taip pat negalės tinkamai spręsti. Ir jei pasikviesime ką nors, kas sutinka su mumis abiem, jis taip pat negalės tinkamai nuspręsti, nes jau sutinka su mumis. Akivaizdu, kad nei aš, nei tu, nei kas nors kitas negali žinoti sprendimo. Ar mes turėtume laukti dar vieno žmogaus (nuomonės)?

Laukti lemiamo sprendimo matant kaip kaitaliojasi besiginčijančių pusių persvara, yra tas pat kaip nieko nelaukti<sup>87</sup>. Jų visų harmoningą dermę galima rasti nematomame Dangaus

---

87 Visi įrodinėjimai yra reliatyvūs (LY).

*veikime, kur jie natūraliai kinta per amžius. Taip žvelgdami mes galime (nesudrumstu protu) nugyventi mums skirtus metus. Ką reiškia harmoningai suderinti (prieštaraujančius požiūrius) nematomame Dangaus veikime? Tai, kas teisinga, gali iš tiesų būti neteisinga. Kas atrodo taip, iš tiesų gali būti ne taip. Jei teiginys būtų iš tiesų teisingas, jis taip aiškiai skirtųsi nuo to, kas neteisinga, kad nereikėtų ginčytis. Jeigu „taip“ būtų iš tiesų „taip“, tai taip aiškiai skirtųsi nuo „ne taip“, kad nereikėtų ginčytis. Pamirškime laiko tėkmę, pamirškime opozicijų prieštaravimus. Atsigręžkime į beribiškumą ir padarykime jį savo namais. (Zhuangzi, 2)*

Beribiškumas kaip tik ir reiškia atvirumą visoms galimybėms, neapsiribojimą viena nuomone. Zhuangzi, „nesirūpindamas, kur pietūs ar šiaurė, visiškai laisvas jis keliauja bet kuria kryptimi ir pasineria į beribiškumą“. Tai nereiškia, kad išminčius nemato sąlyginio daiktų ar nuomonių opoziciškumo, tačiau kaip tik dėl to, kad mato to opoziciškumo sąlyginumą, nestoja nei vienon ginčo pusėn. Jis „nesirūpina“ priešingybėmis, nesijaudina dėl to, kad kitam žmogui atrodo kitaip, nekovoja norėdamas kitą palenkti savo pusėn, nes jam „nėra“ pusių. Išminčius yra centre – vienodai atviras visiems kraštutinumams, tačiau nesusitapatinantis nei su vienu iš jų.

*Viskas turi savo „šis“, viskas turi savo „anas“. Jeigu žiūriu į ką nors iš kito žmogaus pozicijų, negaliu to suprasti, bet jeigu pažįstu pats, aš tai žinau. Todėl yra sakoma, „šis“ kyla iš „ano“, o „anas“ priklauso nuo „šio“. „Šis“ ir „anas“ yra vienas kito pradžia. Ten, kur yra gimimas, turi būti ir mirtis; ten, kur yra mirtis, turi būti ir gimimas. Jeigu yra tai, kas tinkama, yra ir tai, kas netinkama, ir atvirkščiai. Jeigu (besiginčijantys) pripažįsta, kad yra tiesa, pripažįsta ir tai, kad yra klaida. Todėl išminčius nemąsto tokiu būdu, bet į viską žvelgia Dao šviesoje. Jis mato, kad yra „šis“, tačiau mato, kad „šis“ kartu yra ir „anas“, o „anas“ kartu yra ir „šis“. Jis supranta, kad „šis“ turi savyje tiesą ir klaidą, ir „anas“ turi savyje tiesą ir klaidą. Ar tokiu atveju vis dar galime kalbėti apie „ši“ ir „ana“? Ar „šio“ ir „ano“ jau nebėra?*

*Kai „šis“ ir „anas“<sup>88</sup> netenka savo opoziciškumo, tai vadinama Dao ašimi. Ir tik tada, kai ši ašis yra nepertraukiamo rato centre, ji gali sukintis amžinai. Tai, kas yra teisybė, yra amžinybės rato dalis. Tai, kas yra klaida, yra amžinybės rato dalis. Todėl sakoma: geriau žvelk šviesoje<sup>89</sup>. (Zhuangzi, 2)*

Žvelgti šviesoje, vadinasi, būti *Dao* ašies (*Dao shu*) pozicijoje, žvelgti iš „nulinės perspektyvos“, kaip ir kitoje alegorijoje Zhuangzi žvelgia į drugelį bei Zhuang Zhou, leisdamas abiems būti savimi, o pats likdamas anapus jų. Laimingos žuvis alegorijoje Zhuangzi „vaikštinėdamas šen bei ten“ garsiai išreiškia savo mintis apie laimingas žuveles nieko kategoriškai neteidgdamas, o tik pastebėdamas. Vėliau, įsitraukdamas į ginčą ir prieštaraudamas Huizi, Zhuangzi tarsi užima kategoriškai teigiančio žmogaus poziciją. Kita vertus, tuoj pat grįžta į „nulinį tašką“, nutraukdamas epistemologinę diskusiją ir pokalbį pakreipdamas savaip. Moelleris atkreipia dėmesį į Huizi klausimą, kurį vėliau pakartoja Zhuangzi: „Iš kur tu žinai, kad žuvis laiminga?“ Pasak Moellerio, klausimą galima suprasti dvejopai: „kaip tu apskritai gali žinoti?“ ir „iš kokios perspektyvos žiūrėdamas tu žinai?“ Zhuangzi atsakymą taip pat galima suprasti dvejopai: „žinau, nes matau iš čia, kur stoviu“ arba „žinau, nes aš čia vaikštinėju, o jos ten plaukioja, vadinasi, mūsų gyvenimo būdas yra tas pats“<sup>90</sup>.

Pačioje istorijos pradžioje sakoma, kad Zhuangzi „vaikštinėjo šen bei ten“, t. y. vaikštinėjo be tikslo, šiaip sau, klajojo. „Laisvas ir nerūpestingas klajojimas“ (*xiao yao you*; taip pavadintas pirmasis Zhuangzi skyrius) reiškia neveikimą ir yra ideali žmogaus būseną pasaulyje. Moelleris šį terminą (*xiao yao you*) vadina daoizmo *terminus technicus*, kuris nurodo visišką harmoniją su savimi ir natūralia aplinka. Jis atkreipia dėmesį, kad alegorijoje naudojamas tas pats žodis (*you*) tiek kalbant apie žmones, tiek apie žuvis<sup>91</sup>.

88 LY visur „šis“ ir „anas“ verčia kaip „subjektyvumas“ ir „objektyvumas“.

89 Kai žmogus randa šią ašį, jis atsistoja (minties) rato viduryje, kur jis gali reaguoti be galo į besikeičiančius požiūrius – ir į tuos, kurie teigia, ir į tuos, kurie neigia. Todėl aš sakau: nėra nieko daugiau kaip aiški (proto) šviesa! (JL).

90 Moeller. *Daoism Explained*. P. 64.

91 Ten pat. P. 63.

Toks veikimas (*you*), kurį galime vadinti „neveikimu“, yra natūralus, savaiminis (*ziran*) vyksmas be specialių pastangų ir visavertis dalyvavimas *Dao* kaip visatos procese. Be abejo, žmogaus *you* ir žuvies *you* yra skirtingi ir jų laimė skirtinga. Žmogus negali pasikeisti su žuvimi vietomis ir „patirti“ vienas kito būseną. Žmogus ir žuvis kiekvienas turi savo vietą ir paskirtį gamtos tvarkoje, tačiau būdami „savo vietoje“ ir harmonijoje su savimi bei aplinka abu yra laimingi. Pasak Moellerio, „abi laimės rūšys yra visiškai skirtingos ir atskiros viena nuo kitos, tačiau abi yra vienodai tobulai darnoje su *Dao*“<sup>92</sup>.

Iš pirmo žvilgsnio „vaikštinėjimas šen bei ten“ primena tinginio dykinėjimą, tačiau tinginys jaučia nuobodulį ir tam tikrą nepasitenkinimą, o išminčiaus klajojimas yra visiško pasitenkinimo būseną. Tik tokioje darnoje su *Dao* įmanomas tikrasis žinojimas. Pasak Zhuangzi, nei logika, nei diskusijos, nei – kaip mes dabar sakytume – mokslinis pažinimas nesuteikia tikrojo žinojimo.

*Huang Di keliavo į šiaurę palei Raudonąją upę, pasiekė Kun Lun kalnų aukštumas ir žvelgė į pietus. Griždamas namo jis suprato, kad kažkur pametė savo brangujį tamsųjį perlą. Jis pasiuntė ieškoti perlo Žinojimą, bet Žinojimas nerado. Jis pasiuntė ieškoti įžvalgųjį Li Zhu<sup>93</sup>, bet ir šis perlo nerado. Jis pasiuntė ieškoti geriausią diskusijų meistrą Chi Gou, bet nerado ir jis. Tuomet jis pasiuntė ieškoti Betikslį, ir šis rado perlą. Huang Di tarė: „Kaip keista, kad Betikslis vienintelis galėjo jį rasti“. (Zhuangzi, 12)*

Ši trumpa istorija rodo, kad „betikslis klajojimas“ (*xiao yao you*) yra vienintelis dalykas, galintis rasti tikrąjį žinojimą. Pasak J. C. Cooperio, perlas, paprastai vadinamas „branguoju perlu“, „žėruojančiu perlu“ ar „spindulingumo perlu“, senovės kinų mąstyme simbolizavo Mėnulį, o dvasiniame lygmenyje – tobulumą ir nušvitimą<sup>94</sup>. Galbūt todėl laimingos žuvies alegorija ir dviejų pašnekovų ginčas baigiasi po Zhuangzi žodžių. Zhuangzi atsakymas

92 Moeller. *Daoism Explained*. P. 65. Paryškinimai Moellerio.

93 Pasak NC, tai legendinis asmuo, turėjęs tokią aštrią regą, kad galėdavo įžiūrėti adatą šieno kupetoje.

94 Cooper J. C. *Taoism. The Way of the Mystic*. Wellingborough: The Aquarian Press, 1976. P. 109.

daoistinis, tačiau jis suprantamas ir Huizi – juk jie abu „vaikštinėjo šen bei ten ant tilto per Hao upę“. Vadinasi, bent jau šioje istorijoje ir Huizi yra tokiam betikslio klajojimo būvyje, kad gali pasiekti tikrąjį žinojimą, nors ir bando ginčytis su Zhuangzi.

Laimingos žuvies alegorijoje kalbama apie laimę, tačiau išminčiaus laimė taip pat sunkiai suprantama paprastam žmogui, kaip ir žuvies laimė ar kaukolės pasitenkinimas būnant mirusia. Būdamas centre, į viską žvalgdamas iš „nulinės perspektyvos“, išminčius yra atokiai nuo bet kokio konkretaus džiaugsmo. Tokia laimė nėra sentimentali emocija ar euforija, pasiekus tikslą. Tai „tobulas džiaugsmas be džiaugsmo“, neveikimo džiaugsmas.

*Yra šioje žemėje tobulas džiaugsmas ar ne? Yra būdas išlikti (ilgai) gyvam ar ne? Jei yra, ką reikia daryti? Kuo pasikliauti, o ko vengti? Ko imtis, kuo sekti, nuo ko likti nuošalyje? Kuo džiaugtis ir ko nemėgti?*

*Štai ką vertina pasaulis: turtus, aukštą padėtį visuomenėje, ilgaamžiškumą ir gerą vardą. Štai kuo džiaugiasi pasaulis: lengvu gyvenimu, skaniu maistu, gražiais drabužiais, gražiais reginiais ir malonia muzika. Štai į ką pasaulis žiūri iš aukšto: neturtą, žemą padėtį visuomenėje, trumpą gyvenimą ir prastą vardą/amoralumą. Štai ko nemėgsta pasaulis: kai kūnas nuolat pavargsta, kai burna neragauja prabangaus maisto, kai neturi prašmatnių drabužių, kai akys nesimėgauja gražiais reginiais, kai ausys negirdi malonios muzikos. Kai žmonės negauna šių dalykų, jie labai liūdi ir ima nerimauti. [...]*

*O kai dėl paprastų žmonių – ką jie daro ir kuo jie džiaugiasi – aš nežinau, ar toks džiaugsmas yra tikras džiaugsmas, ar ne. Aš matau kaip žmonės siekia savo tikslų, tarsi tai būtų gyvybės ar mirties klausimas, lekia lenktyniaudami, tarsi negalėtų sustoti. Jie sako, kad tuo džiaugiasi. Aš nežinau, ar jie iš tiesų džiaugiasi, bet ir nesu tikras, kad nesidžiaugia. Ar tai yra tikras džiaugsmas, ar ne?*

*Man neveikimas yra tikrasis džiaugsmas, tačiau paprastiems žmonėms tai atrodo labai nemalonus dalykas. Todėl yra pasakyta: tobulame džiaugsmo nėra džiaugsmo; tobulame garbingume nėra garbės. (Zhuangzi, 18)*



„Paprastų žmonių“ džiaugsmas yra priklausomi nuo *shi-fei* (tai – ne-tai, tinkamas – netinkamas, geras – blogas) vertinimo. Jei, pavyzdžiui, tamsi oda yra laikoma gražia ir dėl to vertinama visuomenėje, moteris džiaugsis įdegusi saulėje. Tačiau jei įdegis laikomas praščiokiškumo ženklu (kaip buvo 18 a. Anglijoje), jis moteriai sukels nusivylimą ir apmaudą. Zhuangzi neteigia, kad toks paprastų žmonių džiaugsmas nėra džiaugsmas ar kad tai netikras džiaugsmas. jis išlieka nevertinančioje centro pozicijoje. Centre nėra vertinimo, taigi nėra ir džiaugsmo įprasta prasme. Vis dėlto kaip išminčiaus ne-Aš reiškia tam tikrą išliekančią sąvartį, taip ir žuvų laimė, kurioje nėra džiaugsmo įprasta prasme, gali būti pavadinta „tobulu džiaugsmu“.

### 3. VIRĖJAS DINGAS

*Virėjas Ding mėsinėjo jautį valdovui Wen Hui. Kai tik prisi-  
liesdavo jo ranka, palinkdavo petys, žengtelėdavo koja ar sulink-  
davo kelis, peilis zvimbtelėjęs atpjaudavo gabalą mėsos. Garsas  
buvo toks skambus ir tobulai ritmiškas, kaip „Šilkmedžių girai-  
tės“ šokis ir harmoningi „Jing Shou“ garsai.*

*Valdovas Wen Hui tarė: „Tai nuostabu! Tu toks įgudęs, kad  
pasiekei tobulą meistriškumą!“*

*Pabaigęs darbą, virėjas Ding nuleido peilį ir atsakė: „Aš  
seku Dao, tai yra anapus bet kokio meistriškumo. Kai aš pirmą  
kartą ėmiausi mėsinėti jautį, aš mačiau vien tik jaučio skerdie-  
ną (kaip vieną gabalą). Praėjus trims metams, aš jau nebema-  
čiau jaučio. Dabar aš dirbu vedamas savo dvasios, o ne akių  
žvilgsnio. Mano pojūčiai ir supratimas pasitraukė, o dvasia vei-  
kia taip kaip nori. Sekdamas natūralia prigimtimi mano peilis  
slysta per didžiulius plyšius ir skverbiasi į dideles ertmes pagal  
gyvulio kūno savybes (atitinkamai daiktų tvarkai). Aš niekada  
neužkliudau net mažiausios sausgyslės, jau nekalbant apie di-  
delius kaulus.*

*Geras virėjas savo peilį keičia kasmet – nes jis pjauna. Vi-  
dutinis virėjas savo peilį keičia kartą per mėnesį – nes jis kupo-  
ja. Aš naudoju šį peilį devyniolika metų, juo išmėsinėjau kelis  
tūkstančius jaučių, o jo ašmenys vis dar tokie pat aštrūs tarsi ką  
tik pagaląsti. Sąnariuose yra plyšelis, o peilio ašmenys neturi ap-  
čiuopiamo storumo. Kai tas, kas yra toks plonas, įsiterpia į plyšį,  
lengvai juda ir sukinėjasi. Ašmenims ten vietos daugiau negu  
pakankamai. Štai kodėl mano peilis po devyniolikos metų vis dar  
toks pat aštrus kaip ką tik nuo galąstuvo.*

*Vis dėlto kai aš prieinu sudėtingą sąnarį ir matau, kad gali  
būti sunkumų, aš dirbu labai atsargiai ir rūpestingai, neleisda-  
mas akims klajoti, lėtai judindamas ranką. Tuomet peilis len-  
gvai slysteli – „zum“, ir visas gabalas subyra į dalis kaip nu-  
kritęs žemės grumstas. Tuomet atsistoju laikydamas peilį, su*

*pasitenkinimu neskubėdamas apsidairau ir, rūpestingai nuvalęs peilį, jį pasidedu“.*

*Valdovas Wen Hui sušuko: „Nuostabu! Klausydamasis savo virėjo žodžių aš supratau kaip puoselėti gyvenimą“.*  
(Zhuangzi, 3)

Virėjo Dingo istorija iliustruoja vieną esminių daoizmo kategorijų – neveikimą (*wu wei*). Be abejo, neveikimas yra pernelyg plati sąvoka, kad „tilptų“ vienoje istorijoje ar pasireikštų tik vienu aspektu. Ankstesniuose skyriuose jau buvo užsiminta apie neveikimo džiaugsmą, mirtį kaip neveikimo simbolį, neveikimą kaip laisvą klajojimą be tikslo susiliejančią su natūralia aplinka. Virėjo, mėsinėjančio jautį, alegorija parodo, kaip neveikimas atsiskleidžia labai konkrečioje veikloje. Ši alegorija padeda suprasti, kad neveikimas yra toli nuo įprasto pasyvumo ar abejingumo tam, ką darai. Greičiau atvirksčiai – Dingas yra taip išitraukęs į savo veiklą, kad pamiršta ir save, ir savo veiklos aplinkybes, nemąsto apie tai, iš kur kyla jo sugebėjimai, ir nesijaudina dėl savo veiklos pasekmių. Jis net negali paaiškinti, kaip viskas vyksta. Jo „pojūčiai ir supratimas pasitraukė“. Kartu jis „žino“, kaip reikia mėsinėti jautį, kad peilis devynioliką metų liktų aštrus. Apie tikrojo žinojimo sampratą plačiau bus kalbama kituose skyriuose. Tai yra Zhuangzi tekste ir visoje senovės Kinijos filosofijoje svarbiausias „žinojimas kaip“, praktinis žinojimas. Tam tikra prasme tai yra ne-žinojimas. Virėjas dirba „vedamas dvasios“, o ne racionalaus mąstymo ar remdamasis išankstiniais apskaičiavimais. Jis seka *Dao*, tačiau *Dao* nėra aiškiai nubrėžtas kelias. Kiekvienas jautis yra šiek tiek kitoks, todėl virėjas „seka natūralia prigimtimi“, prisitaiko prie kiekvieno konkretaus atvejo kaip ir prie kiekvieno sąnario. Jo žinojimas yra patirtinis žinojimas, kuris neišreiškiamas teorijose ar sudėtingose filosofinėse koncepcijose ir neperduodamas nei patarimu, nei pamokymu.

Moelleris lygina virėjo Dingo ir jo peilio veiksmus su *Dao* vyksmu. Dingo talentas atsiskleidžia leidžiant vyksmui vykti savaime (*ziran*), taip, kaip vyksta *Dao* procesas<sup>95</sup>. Čia slypi paradoksas. *Dao* yra visuma, neturi dalių, vadinasi, jo negali dalyti nepažeidžiant.

95 Moeller. *Daoism Explained*. P. 109.

Gali tik dalyvauti. Paradoksaliai mėsininko užsiėmimas yra dalyti skerdieną į dalis. Tačiau virėjas neardo prigimties, jis nebemato jaučio kaip vieno gabalo, o mato jį jau padalintą ir tik atitaiko peilį į esančias ertmes. Galima skyti, jis regi tam tikrą natūralų padalinimą gamtoje ir nieko pats neveikia. Virėjas seka daiktų prigimtimi, o ne savo įsitikinimais ar tikslais, todėl viskas vyksta savaime.

*Dao* teka kaip upė, tačiau kiekvienoje upėje pasitaiko ir kliūčių – akmenų, užvirtusių medžių. Mėsinėjant kiekvienas kaulas yra kliūtis. Jeigu mėsininkas matys tik kliūtį, ties ja ir sustos. Tačiau jis mato visumą ir kliūtis apeina. Alanas Foxas lygina tokį neveikimą su ėjimu per minią, kai žmogus net nepastebi, kiek kliūčių apeina ir nemąsto, kaip tai daro. Tokiu atveju veiksmų negalima suplanuoti, jie atsiranda spontaniškai ir priklausomai nuo situacijos<sup>96</sup>. Taip ir virėjo peilis randa ertmes, kuriose gali laisvai judėti virėjui nemąstant apie tai ir neieškant loginio problemos sprendimo.

Alegorijoje galima išvelgti ir socialinį-politinį aspektą. Mėsininko profesija jokioje visuomenėje niekada nebuvo prestižinė ar labai vertinama. Tačiau *Zhuangzi*, nepripažįstančiame jokių standartų ir modelių, virėjas-mėsininkas gali būti išminčiumi taip pat kaip ir nusikaltėlis, luošys ar net sudžiūvusi kaukolė. Valdovas sako, kad gavo gerą pamoką apie gyvenimo meną. Vis dėlto buvimas beveik tobulu vienoje srityje nereiškia tobulumo visose srityse. Virėjas nesijaučia galįs patarinėti savo ponui arba vadovauti karalystei. Jis yra *savo vietoje*. Dingas nesilygina netgi su kitais virėjais ir nesako, kad jo mėsinėjimo būdas yra pats geriausias. *Zhuangzi* išminčiaus „ne-perspektyva“ reiškia, kad nei vienas būdas nėra geresnis ar blogesnis už kitą. Tai atvirumas visoms galimybėms čia ir dabar. Neveikti reiškia „tikti“ konkrečioje situacijoje taip, kad nereikėtų jokių specialių pastangų ir pamirštum ir save, ir situaciją. Todėl *Zhuangzi* sakoma:

*Kai batai tinka, pamiršti kojas; kai diržas tinka, pamiršti savo juosmenį. Širdis-protas tinka, kai pamirštamasis žinojimas apie gerį ir blogį; galimybė tinka, kai viduje niekas nesikeičia ir*

96 Fox, Alan. „Reflex and Reflectivity: Wuwei in the *Zhuangzi*“ // *Hiding the World in the World. Uneven Discourses on the Zhuangzi*. Ed. by Scott Cook. State University of New York Press, 2003. P. 212.

*neseki tuo, kas išorėje. Kai pradedi tuo, kas tinka, ir niekada nepatiri to, kas netinka, esi taip tinkamai, kad pamiršti tai, kas tinka*<sup>97</sup>.  
(Zhuangzi, 19)

Batai tinka tada, kai nėra trinties, kai koja ir batas atitinka vienas kitą kaip gilė ir jos „kepurelė“. Gyvenime toks „tikimas“ atsiranda, kai sekama natūralia prigimtimi, neprisirišama prie praeities ar ateities ir reaguojama spontaniškai. Jei Zhuangzi bandytų „tikti“ žuvies vietoje, jis paskęstų, jei virėjas bandytų „tikti“ valdovo vietoje, karalystė žlugtų. Tik tada, kai kiekvienas seka ne tik daiktų, bet ir savo natūralia prigimtimi, gali pamiršti save ir nežinoti kaip viskas vyksta. Šis „nežinojimas“, t.y. nesirūpinimas, pamiršimas, nekreipimas dėmesio, taip pat yra svarbus neveikimo aspektas.

*K'uei*<sup>98</sup> tarė šimtakoju: „Aš turiu tik šitą vieną koją, ant kurios šokuoju, ir tai man sunkiai sekasi. Kaip tu susitvarkai su visomis savo kojomis?“ Šimtakojis atsakė: „Tu nesupranti. Aš nieko specialiai nedarau. Ar tau neteko matyti žmogaus seilių? Žmogus tik atsikrenkščia ir išspjauna. Kai kurie lašeliai perlo dydžio, kiti kaip rūkas, krintantis nesuskaičiuojama daugybe dalelių. Taip ir prigimtinis variklis manyje juda, o aš net nežinau, kaip tai vyksta“.

Šimtakojis tarė gyvatei: „Aš turiu visas šias kojas ir vis dėlto aš negaliu judėti taip greitai, kaip tu būdama visai be kojų. Kodėl taip yra?“ Gyvatė atsakė: „Tais sutvarkyta prigimties ir aš to negaliu pakeisti. Tai kam gi man reikalingos kojos“?

Gyvate tarė vėjui: „Aš rangausi judindama stuburą ir šonkaulius, kadangi turiu tokį kūną, kuris padeda man judėti. Bet tu, regis, neturi formos, o pakyli su siautulinga jėga Šiaurės jūroje ir leki iki Pietų jūros. Kaip tu tai sugebi?“ Vėjas atsakė: „Tai tiesa, aš siautėju, kaip tu sakei, nuo Šiaurės iki Pietų jūros.“

---

97 Kai batas tinka, koja pamirštama, kai diržas tinka, juosmuo pamirštas, kai širdis tinkama, pamirštama „už“ ir „prieš“. Jokio skubėjimo, jokios prievartos, jokių poreikių, jokių potraukių: tuomet tavo reikalai yra valdomi. Tu laisvas žmogus. Laisvas yra tinkamas. Pradėk tinkamai ir būsi laisvas. Tęsk laisvai ir būsi tinkamas. Tinkamas būdas būti laisvai yra pamiršti tinkamą būdą ir pamiršti, kad būni laisvai (TM).

98 Mitologinis vienaakojis žvėris, panašus į drakoną.

*Tačiau bet kas pakėlęs pirštą mane nugalės. Kita vertus, aš raunu didžiulius medžius ir griauanu milžiniškus pastatus. Aš vienintelis galiu tai daryti, taigi, nesvarbu, kiek bus mažų pralaimėjimų, aš juos visus paversiu didele savo pergale. Man šiuo sugebėjimu gali prilygti tik išminčius“. (Zhuangzi, 17)*

Šimtakojis taip pat nežino, kodėl yra būtent taip kaip yra, tačiau jo neveikimas nėra toks pats kaip virėjo Dingo. Šimtakojo natūralus judėjimas yra neveikimas gamtoje, o žmogus prie tokio neveikimo turi sugrįžti pats. Todėl žmogaus neveikimas yra sąmoningas. Kartais Zhuangzi pristatomas kaip visiškai reliatyvistas, neigiantis bet kokį tikslingą veiksma ar netgi bet kokį gėrio ir blogio skyrimą ir nepripažįstantis jokio sąmoningo pasirinkimo ir jokios atsakomybės. Tokia nuostata kyla iš klaidingos neveikimo interpretacijos. Nors neveikimas yra atvirumas visoms galimybėms, konkrečioje situacijoje spontaniškai elgiamasi *tik vienu* būdu. Taigi, pasirinkimas įvyksta, nors paremtas jis ne loginiu mąstymu ar pareigos jausmu, o širdies-proto aiškumu (*ming*). Pasak Foxo, tai yra tam tikra neišvengiamybė, tačiau ji nereiškia jokio determinizmo. „Tais yra todėl, kad tikrasis žmogus yra ne griežtai suvaržytas vienintelio pasirinkimo, o greičiau neišvengiamai slysta pačiomis natūraliausiomis (patogiausiomis: *shi*) ir pastangų nereikalaujančiomis vėžėmis. Vėžės šiuo atveju nėra pasikartojančios ir įprastinės veiklos provėžos. Greičiau jos nurodo apribojimus ir neišvengiamybes, su kuriomis kiekvienas susiduria pasaulyje. Nereikalaujantis pastangų veiksmas seka vėžių trajektorija taip kaip banglentininkas seka bangos judesiu“<sup>99</sup>.

Dar vienas svarbus daoistinio neveikimo aspektas yra palaipsnis tobulėjimas. Virėjo Dingo alegorija, kaip ir plaukiko ar cikadų gaudytojo istorijos devynioliktame *Zhuangzi* skyriuje rodo, kad daoizme nesitikima staiga nušvitimo ar tuo labiau kokios nors antgamtinės jėgos momentinio poveikio, suteikiančio nepaprastą išvalgą ar sugebėjimus. Taigi, neveikimas nėra atsitiktinumas, bet kartu nėra valios sprendimo rezultatas, nors Zhuangzi kalbama apie „nepasidalinusią valią“. Neveikimas, kaip pamatinė nuostata, įtakoja bet kokį sprendimą, leidžia šimtu procentų susikonzentruoti į atliekamą veiksma.

---

99 Fox. „Reflex and Reflectivity: *Wuwei* in the *Zhuangzi*“. P. 216.

Kai Konfucijus vyko į Chu, keliaudamas per mišką jis išvydo kuprių, lazdelės galu gaudantį cikadas taip, tarsi rinktų jas rankomis. Konfucijus tarė: „Koks tu įgudęs! Ar yra koks nors ypatingas būdas tai daryti?“ Kuprius atsakė: „Taip, aš turiu savo metodą. Penkis ar šešis mėnesius aš lavinausi balansuodamas dviem kamuolėliais, sudėjęs juos vieną ant kito ir bandydamas išlaikyti ant lazdos smaigalio. Kai tai pavyko, aš žinojau, kad nepagausiu tik kelių cikadų. Kai man pavyko balansuoti tokiu būdu trimis kamuolėliais, aš žinojau, kad nepagausiu tik vienos cikados iš dešimties. Kai man pavyko balansuoti penkiais kamuolėliais ir jie nenukrisdavo, aš žinojau, kad galiu gaudyti cikadas tarsi rinkčiau jas rankomis. Mano kūnas kaip pastiręs rąstgalis, mano rankos kaip sudžiūvusios šakos. Dangus ir žemė yra didūs, dešimt tūkstančių daiktų aplink mane – tačiau aš žinau tik cikados sparnus. Aš nesvyruoju ir nelinkstu nei į vieną pusę; neleidžiu nei vienam iš dešimties tūkstančių daiktų užimti cikados sparnų vietas, – kaip gi man gali nepsisekti?“

Konfucijus atsigrėžė į savo mokinius ir tarė: „Kai valia nepasidalijusi<sup>100</sup>, dvasia yra sutelkta. Šis kuprius puikiai tai paaiškino“. (Zhuangzi, 19)

\*\*\*

Konfucijus grožėjosi kriokliu Liu Liang kalnuose. Vanduo krito tris šimtus sieksnių, o putos ir purslai tiško keturiasdešimt li aplink. Nei vėžlys, nei žuvis, nei koks kitas vandens gyvūnas negalėjo ten plaukioti. Konfucijus išvydo seną žmogų, neriantį į vandenį ir pamanė, kad tai kažkas, prispaustas bėdų, nori nusižudyti. Jis pasiuntė savo mokinius, kad šie išsirikiuotų palei krantą ir ištrauktų tą žmogų. Tačiau žmogus, praplaukęs kelis šimtus pėdų, išlipo ant kranto sutaršytais plaukais ir ėmė patenkintas vaikštinėti šen bei ten dainuodamas. Konfucijus nusekė paskui jį ir paklausė: „Aš maniau, kad esi elfas, bet dabar, žiūrėdamas į tave iš arčiau matau, kad esi žmogus. Leisk paklausti, kokių ypatingų būdu tu išsilaikai vandenyje<sup>101</sup>?“

---

100 - BW; neatitrūkusi nuo savo objekto (JL).

101 Ar tu turi ypatingą metodą, kaip elgtis su vandeniu? (JL).

Žmogus atsakė: „Nėra jokie ypatingo būdo. Aš pradėjau nuo to, kas man buvo įgimta, aš užaugau sekdamas savo prigimtimi ir elgiuosi taip, nes toks likimas<sup>102</sup>. Aš neriu žemyn drauge su vandeniu į patį sūkurių centrą ir iškyļu vėl į paviršius, kai vanduo mane iškelia. Aš seku vandens keliu ir pats nedarau nieko, kad jam pasipriešinčiau. Taip aš išsilaikau vandenyje“.

Konfucijus tarė: „Ką tu turi omenyje sakydamas, kad pradėjai nuo to, kas tau įgimta, kad užaugai sekdamas prigimtimi ir elgiesi taip, nes toks likimas?“

Žmogus atsakė: „Aš gimiau tarp šių kalvų ir gyvenau čia patenkintas – tai man įgimta. Aš augau prie šio vandens ir jaučiausi saugus – tai tapo mano prigimtimi. Aš nežinau, kodėl ir kaip darau tai, ką darau – tai likimas“. (Zhuangzi, 19)

Vanduo, dažnai sutinkamas *Zhuangzi* ir kituose daoizmo tekstuose, yra pagal savo prigimtį takus ir simbolizuoja *Dao* tėkmę. Pasak Moellerio, plaukikas, besijaučiantis vandenyje kaip namie, yra tobuloje harmonijoje su *Dao*, panašiai kaip ir „laimingos žuvys“, plaukiojančios šen bei ten (*you*), ar *Zhuangzi*, vaikštinėjantis šen bei ten (*you*)<sup>103</sup>. Plaukikas yra pasiekęs tobulą harmoniją su aplinka, nes jaučiasi netgi geriau negu gyvūnai, kuriems vanduo yra natūrali aplinka.

Kaip ir virėjo ar cikadų gaudytojo, taip ir plaukiko alegorijoje atsiskleidžia keli aspektai. Viena vertus, visi personažai praktikuojasi, tobulina savo įgūdžius, o ne pasyviai sėdi laukdami stebuklo. Tai patvirtina, kad sekima *Dao* – ne akimirkos išvalga, o viso gyvenimo kelias. Kita vertus, tiek virėjas Dingas, tiek senukas, nardantis nuo krioklio, seka prigimtimi ir nededa jokių specialių pastangų. Kaip sako virėjas, jį veda dvasia, o ne supratimas ar pojūčiai. Todėl tokio neveikimo negalime pavadinti „metodu“ ar „meistriškumu“ įprasta prasme. Plačiau apie *Dao* siekimo „metodus“ bus kalbama devintame skyriuje, o trumpai galima reziumuoti: viskas, ką reikia daryti sekant *Dao*, yra... neveikti. Toks neveikimas nėra

---

102 Aš pradėjau (mokytis šio meno) nuo seniausių laikų; kai aš augau, jo praktikuojimas tapo mano prigimtimi; o mano sėkmė dabar yra tokia pat tikra kaip likimas (JL).

103 Moeller. *Daoism Explained*. P. 109–110.



visiškai savitiksliis, nukreiptas tik į patį asmenį, kaip gali pasirodyti. Būdamas neveikime žmogus keičiasi pats, įgydamas dvasios tyrumą, minties aiškumą (*ming* 明) ir savo pasikeitimu keisdamas viską aplink.

*Didis Neaiškumas tarė: „Ak, tu turi puoselėti savo širdį-protą. Lik neveikime, ir pasaulis pasikeis pats. Nesureikšmink savo kūniško pavidalo<sup>104</sup>; išmesk iš savęs girdėjimo ir regėjimo galias<sup>105</sup>; pamiršk, kad esi daiktas tarp kitų daiktų; rask savyje vietą, kurioje esi vienis su begalybe; atrišk savo protą; išlaisvink savo dvasią; būk tuščias, tarsi neturėtum sielos. Tuomet kiekvienas iš daiktų begalybės seks savo keliu ir grįš prie savo šaknų. Kiekvienas grįš prie savo šaknų, bet nežinos kodėl. Visi daiktai yra tamsiame ir nesuskaldytame vienyje ir liks jame iki savo gyvenimo pabaigos. Žinoti (kad grįžti prie savo šaknų) reiškia skaldyti vienį. Neklausk jo vardo, nesistenk pažinti jo prigimties, ir visi daiktai savaimė klestės“. (Zhuangzi, 11)*

Sekdamas prigimtimi, nesipriešindamas natūraliai *Dao* tėkmei, nesiekdamas nieko paaiškinti ar suprasti, tikrasis žmogus vis dėlto pasiekia tam tikrą išvalgą, tačiau ji kyla ne iš racionalaus, o iš intuityvaus mąstymo. Racionalus žinojimas, įvardijimas ir apibrėžimas skaldo vienį, o *Dao*, kaip nuolat pabrėžiama, yra vientisa visuma. *Dao* išvalga pasiekiamą ne-veikimu, o ne-veikimas veikia visus daiktus, nes yra harmonijoje su *Dao* – Visatos tvarka ir savaiminiu vyksmu. Taigi neveikimas yra ir „būdas“ siekti didžiojo *Dao*, ir paties *Dao* buvimo „būdas“.

---

104 Leisk savo fiziniam pavidalui kyboti kaip moliūginiam indui (NC).

105 Tuo norima pasakyti, kad turi atsisakyti juslių kaip žinojimo šaltinio, kaip pagrindo daryti sprendimus apie daiktus.

## 4. BEVERTIŠKUMO VERTĖ / NENAUDINGUMO NAUDA

*Kai Konfucijus keliavo į Chu, Jie Yu<sup>106</sup>, Chu beprotis, išėjo pro savo namų duris ir tarė: „O, Feniksai! Feniksai! Kaip išsigimė tavo dorybė! Nėra ko laukti ateities; nėra ko vis laikytis praeities! Kai įsigali tinkama tvarka<sup>107</sup>, išminčius klesti. Kai viešpatuoja netvarka, išminčius išlieka. Tokiais laikais, kaip dabar, jis tiesiog išvengia bausmės. Sėkmė yra lengvesnė už plunksnelę, tačiau niekas nežino pakankamai, kad galėtų ją pakelti. Nesėkmė yra sunkesnė už žemę, tačiau niekas nežino, kaip jos išvengti. Liaukis! Liaukis mokęs žmones apie savo dorybę<sup>108</sup>! Saugokis! Tu rizikuoji nubrėždamas ant žemės liniją ir skubėdamas peršokti į savo pusę. Aš vengiu viešumos, aš vengiu viešumos, kad mano kelias liktų nepažeistas. Aš keliauju savo keliu, tai pagriždamas atgal, tai vingiais, kad nesusižeisčiau kojų<sup>109</sup>. Kalnų medžiai dėl pačios savo prigimties yra nukertami. Taukai dėl savo prigimties sudeginami žibinte. Cinamono žievė yra valgoma, todėl medis nukertamas. Lakmedis savo prigimtimi yra naudingas, todėl yra nusakinamas. Visi žmonės žino naudingumo naudą, bet nei vienas nežino, kokia nenaudingumo nauda!“ (Zhuangzi, 4)*

Vienas iš neveikimo aspektų yra bevertiškumas, nenaudingumas (*wu yung*). Būti sąmoningai nenaudingas, beverčiu daoizme reiškia slėpti savo tikrąją vertę nuo kitų, kad nebūtum „sunaudotas“. Neramiais Zhuangzi laikais tai buvo būdas išgyventi tiesiogine prasme. Tačiau galima įžvelgti ir kitą bevertiškumo prasmę, kuri aktuali visais laikais. Kiekvienas vertinimas „gera – bloga“,

---

106 Esmo Nelaimės Auka (NC).

107 Kai pasaulis turi Kelią (NC, BW).

108 Nustok vertinti žmones pagal jų dorybę (NC).

109 Kvaily, kvaily, – nesugadink mano pasivaikščiojimo! Aš einu vingiuotu keliu – neužmink man ant kojos (BW); Mano kelias gali pasirodyti bjauriai vingiuotas, bet aš bent jau nesusižeidžiau kojų! (NC).

„teisinga – klaidinga“, „naudinga – nenaudinga“ slepia savyje prisirišimą prie vienos iš opozicijos pusių. *Zhuangzi* tekste dažnai pabrėžiama, kad tai, ką žmonės laiko nevertingu, iš tiesų yra didžiulės vertės, jei žvelgsime iš visumos perspektyvos. O tai, ką žmonės laiko vertybe, dažnai tėra laikinas džiaugsmas arba netgi gyvenimą varžantys dalykai. Taigi, bevertiškumas yra dvejopas: bevertiškumas dalykų, visuotinai pripažintų vertingais, ir visuotinai pripažintas bevertiškumas, kuriame slypi tikroji vertė.

*Gyveno kartą luošys Shu. Jo smakras buvo tarsi sulindęs į bambą; jo pečiai stirksojo aukščiau nei viršugalvis; jo kaselė smygsojo į dangų; jo viduriai buvo išvirte, o šlaunikauliai atrodė kaip šonkauliai. Taisydamas ir skalbdamas drabužius jis įstengė prasimaitinti. Sijodamas ir valydamas ryžius jis uždirbdavo tiek, kad galėjo paremti dešimtį žmonių. Kai valdžia šaukdavo vyrus į kariuomenę, jis nerūpestingai stovėdavo minioje. Kai imperatoriaus žmonės rinkdavosi darbininkus, dėl jo nuolatinių negalavimų ir silpnumo Shu neskirdavo jokio darbo. Kai imperatoriaus valdininkai dalindavo grūdus paliegsiems, jis gaudavo tris didelius saikus ir dešimtį ryšulėlių malkų. Jeigu šis vargšas deformuoto kūno žmogus vis dėlto galėjo savimi pasirūpinti ir nugyventi jam skirtą gyvenimo laiką, tuo labiau gali tie, kurie luoši savo vidumi<sup>110</sup>. (*Zhuangzi*, 4)*

Šioje istorijoje minimas fizinis ir dvasinis „luošumas“ padeda suprasti dvejoją bevertiškumą. Fizinis luošumas visų laikomas nelaime, tai nevertingas, jokios naudos neatnešantis dalykas. Tačiau *Zhuangzi* istorijoje luošio gyvenimo kokybė priklausė nuo jo paties, o ne nuo kitų žmonių požiūrio. Jis sugebėjo prasimaitinti pats ir paremti kitus, jis buvo apsaugotas nuo karo ir darbų. Taip jis pasiekė tai, kas senovės Kinijoje buvo viena didžiausių vertybių – nugyveno ilgą gyvenimą. Dvasinis „luošumas“ yra vienas iš ironiškų *Zhuangzi* pasažų. Vidinis, moralinis luošumas čia nėra politinis nusikalsti ar kenkti kitiems, tai moralinių standartų nepaisymas, konfucianistinių dorybių nepripažinimas. Standartizuotas

110 Tuo labiau galėtų, jei turėtų luošą dorybę (BW); jei fizinio luošumo pakako, kad apsaugotų jo kūną iki jo dienų pabaigos, tuo labiau gali pasitarnauti moralinis ir protinis luošumas (LY).

elgesys ir jo standartizuotas vertinimas *Zhuangzi* laikomas beverčiu, o šioje istorijoje žmogus „luošas vidumi“ arba „luošas dorybe“ yra tas, kuris vertinamas kaip neatitinkantis standartų ir nusistovėjusių moralės normų bei idealų. Net patys garbingiausi praeities pavyzdžiai *Zhuangzi* yra beverčiai, jei stabdo spontaniškumą ir laisvą prigimties tėkmę.

*Žmogus iš Song, kuris pardavinėjo ceremonijų kepures, nuvežė jas į Yue, tačiau Yue žmonėms, kurie trumpai kirpo plaukus ir tatuiravo savo kūnus, iš jų nebuvo jokios naudos. Yao valdė visus pasaulio žmones ir vadovavo viskam tarp keturių jūrų. Tačiau kai jis nukeliavo pamatyti keturių didžiųjų Mokytojų Miao Gu She kalnuose ir sugrįžo (į savo karalystės sotinę) į šiaurę nuo Fen upės, jis buvo apstulbęs ir pamiršo savo karalystę<sup>111</sup>. (*Zhuangzi*, 1)*

Pasak Kuang-ming Wu, ši algoritija pabrėžia praėjusių laikų, kuriuos simbolizuoja ceremonijų kepurės, bevertiškumą. Tai tie garbingieji laikai, kuriuos taip vertino Konfucijus. Deja, pasak Wu, mes nešiojame senovines kepures – tik ne ant galvų, o savo galvose; „mes garbiname ir tvirtai laikomės įsikibę to, kas turėtų būti naudinga, ir neatkreipiame dėmesio į tai, kas iš tiesų naudinga „nenaudingume“<sup>112</sup>. Kiekviena „etiketė“, kurią sukuriame savo apibūdinimu „per didelis“ ar „niekam tikęs“, rodo mūsų mąstymo schematiškumą ir siaurumą. Galvodami apie naudą ir vertę, mes žvelgiame iš kurios nors vienos perspektyvos, tuo tarpu tikrasis žmogus žvelgia iš visuminės *Dao* perspektyvos, arba, kitaip sakant, „neturi perspektyvos“. Galbūt todėl šioje trumpoje istorijoje imperatorius Yao, kuris buvo laikomas vienu kilniausių ir garbingiausių valdovų, susitikęs su tikrais išminčiais, pamiršta savo karalystę, t.y. visa tai, ką anksčiau laikė vertybe. Išminčius taip pat mato „naudą“ nenaudingume, tačiau tai nėra prisirišimas prie kokio nors konkretaus požiūrio, o atvirumas pasauliui ir savi tam kiekvienos situacijos vertingumui. Pasak Wu, prisirišimas prie iš anksto numatytų verčių ir naudos sustingdo mūsų išvalgą, ir

111 Jis nuvyko pas keturis gerbiamus Mokytojus Miao Gu She kalnuose, tolimame ir nežinomame krašte į šiaurę nuo Fen upės. Kai jis buvo ten, jis gedėjo viso likusio pasaulio (NC).

112 Wu, Kuang-ming. *The Butterfly as Companion*. P. 77.

mes nebematome to, kas iš tiesų naudinga; „ne prisirišimas, bet lankstumas, ne daiktų, bet mūsų požiūrio keitimas leidžia laisvai naudoti daiktus“<sup>113</sup>. Iš tiesų, kai „batai tinka“, žmogus nebegalvoja apie jų naudingumą, neveikimas taip pat neatneša jokios akivaizdžios ir apčiuopiamos naudos. „Laisvai klajodamas be tikslo“ žmogus yra harmonijoje su savimi ir aplinka ir pamiršta apie savo naudingumą ar vertę. Neveikimo ir bevertiškumo temos susipina ir kitose Zhuangzi alegorijose.

*Huizi tarė Zhuangzi: „Wei karalius atisuntė man keletą didžiulio moliūgo sėklų. Aš jas pasėjau, ir išaugo tokie dideli moliūgai, kad viename galėjo tilpti penki pikuliai (bet ko)“<sup>114</sup>. Aš naudojau jį laikyti vandeniui, bet jis buvo toks sunkus, kad aš vienas pats jo negalėjau pakelti. Aš jį padalinau perpus, kad padaryčiau samčius, tačiau jie buvo tokie dideli ir gremėzdiški, kad negalėjau jų niekur panardinti. Nieko daugiau, tik didžiulis bevertis daiktas. Kadangi moliūgai buvo niekam nenaudingi, aš juos suskaldžiau į gabalėlius“.*

*Zhuangzi tarė: „Tu iš tiesų bukas, kai kalbama apie didžiulius daiktų naudą. Kartą buvo žmogus iš Song, kuris mokėjo gaminti tepalą, saugantį rankų odą nuo skeldėjimo. Jo šeima iš kartos į kartą užsiėmė šilko balinimu. Vienas svetimšalis išgirdo apie tai ir pasisiūlė pirkti šio tepalo receptą už šimtą aukso saikų. Visa šeima susirinko pasitarti. Jie kalbėjo: „Mes iš kartos į kartą baliname šilką ir uždirbame visai nedaug pinigų. Dabar per vieną rytą galime uždirbti šimtą aukso saikų. Tegul jis turi tą receptą“. Svetimšalis gavo receptą ir negabeno jį Wu karaliui, kuris kariavo su Yue valstybe. Karalius pavedė jam vadovauti flotilei ir žiemą jie nugalėjo Yue karo laivyną. Iš Yue po pergalės gauta teritorija teko tam žmogui, o jis tapo tos žemės valdytoju. Tepalo savybė apsaugoti rankas nuo skeldėjimo abiem atvejais buvo ta pati, tačiau vienu atveju ji padėjo žmogui tapti valdovu, o kitu – tik toliau balinti šilką. Skirtumas buvo skirtingame tepalo panaudojime. Štai tu, pone, turėjai moliūgus, kurių viename galėjo tilpti penki pikuliai. Kodėl gi tu nepagalvojai panaudoti*

113 Wu, Kuang-ming. *The Butterfly as Companion*. P. 77.

114 Pikulis – senovinis svorio mato vienetas, apie 60 kg.

*kurį nors iš jų kaip didžiulį kubilą, kad galėtum plaukti per upes ir ežerus? Vietoje to tu jaudiniesi, kad jis per didelis ir pernelyg gremėzdiškas senti vandenį. Iš tiesų, pone, tavo galvoje dar didelis brūzgynas”<sup>115</sup>. (Zhuangzi, 1)*

Visai nekeista, kad istorija apie nenaudingumą yra pokalbis su Huizi, kuris buvo diskusijų meistras ir laikė ginčus labai vertingais. Huizi manymu (o tai, regis, artima daugumos „praktiškų“, apčiuopiamos naudos siekiančių žmonių nuomonei), Zhuangzi žodžiai yra beverčiai. Galima sakyti, jie „per dideli“ ir „per sunkūs“, kad juos „pakeltų“ įprastas mąstymas. *Zhuangzi*, atvirkščiai, daug dėmesio skiriama kalbos bevertiškumui, tačiau apie tai bus plačiau kalbama kitame skyriuje. *Zhuangzi* požiūriu, diskusijos yra bevertės, o Huizi savo mąstymą naudoja taip, kad iš to niekam nėra naudos, nors pats Huizi įsitikinęs priešingai.

*Huizi tarė Zhuangzi: „Aš turiu didžiulį medį, vadinamą ailanthus.<sup>116</sup> Jo kamienas yra toks gumbuotas ir nelygus, kad joks dailidė nesiimtų jo matuoti; jo šakos yra tokios kreivos ir susivijusios, kad jokie dailidės prietaisai negalėtų jų išmatuoti. Jis stovi šalia kelio, tačiau joks statybininkas nepasuks galvos, kad jį pažvelgtų. Taip ir tavo žodžiai – jie dideli ir beverčiai, žmonės juos niekina panašiai kaip tą medį!“*

*Zhuangzi tarė: „Argi tu niekada nematei laukinės katės ar žebenkštės? Ji slepiasi prigludusi prie žemės laukdama grobio. Ji šuoliuoja į rytus ir į vakarus, nevengdama nei to, kas aukštai, nei to, kas žemai (apimta nepažeidžiamumo jausmo), kol patenka į spąstus arba žūva tinkle. Ir yra jakas, toks didelis kaip debesis, dengiantis dangų. Jis tikrai milžiniškas, tačiau negali pagauti pelės. Štai tu turi didelį medį ir esi nusiminęs, kad jis bevertis. Kodėl gi tu nepasodini jo ten, kur nieko daugiau nėra, arba*

---

115 Tavo protas, mano pone, atrodo dar užvertas bet kokiai išminčiai (JL).

116 *Ailanthus altissima* paprastai vadinamas „Dangaus medžiu“. Šios giminės medžiai auga Azijoje ir Australijoje. Medis pasižymi greitu augimu, per 25 metus gali pasiekti 15 metrų aukštį, tačiau yra trumpaamžiai – retai gyvena ilgiau nei 50 metų. Šio medžio dalys iki šiol naudojamos kinų medicinoje kaip kraujavimą sulaikantis preparatas. Seniau buvo sodinamos šių medžių plantacijos ir juose auginami šilkverpiai.

plačiuose ir tuščiuose tyruose<sup>117</sup>. Tu galėtum stoviniuoti po juo ir nieko neveikti arba ramiai prigulti ir mėgautis nerūpestingu snauduliu. Kirviai niekada nesutrumpins jo gyvenimo, niekas jo net nesužeis. Kas yra iš tiesų bevertis, gali būti ramybėje ir tyloje. (Zhuangzi, 1)

\*\*\*

Dailidė Shi<sup>118</sup> keliavo į Qi ir atvykęs į miestelį Qu Yan<sup>119</sup> pamatė greta šventyklos ažuolą, kuris buvo naudojamas kaip altorius žemės dvasioms. Jis buvo toks didžiulis, kad buvo sunku išžiūrėti po juo stovintį jautį<sup>120</sup>, o kamieno apimtis – šimtas sprindžių. Jis stūksojo virš kalvų, o jo žemiausios šakos driekėsi per aštuoniasdešimt pėdų nuo žemės, ir buvo bent dešimt tokių šakų, kad iš kiekvienos galėtum išskaptuoti valtį. Ten buvo tiek daug žmonių, atėjusių pasižiūrėti į medį, kad ta vieta priminė turgų, bet dailidė net nežvilgtelėjo į tą pusę ir nesustodamas nuėjo toliau. Vienas jo parankinis ilgai stovėjo ir susižavėjęs žiūrėjo į medį. Tuomet pasivijo dailidę ir tarė: „Nuo tada, kai aš keliauju paskui jus pasiėmęs savo kirvi, aš nesu matęs tokios nuostabios medienos kaip ši. Pone, kodėl jūs net nežvilgtelėjote į medį ir net nestabtelėjęs nuėjote tolyn?“ „Pamiršk! Nėra čia ką kalbėti! – tarė dailidė. – Tas medis visiškai bevertis! Padaryk iš jo valtį, ir ši nuskęs; padaryk iš jo karstą, ir šis greitai supus; padaryk iš jo baldus, ir šie greitai subyrės į gabalus; padaryk iš jo duris, ir ims sunktis gyvasakiai; padaryk iš jo kuolus, ir šiuos greitai sugrauš kirminai. Tas medis visiškai bevertis, jo mediena niekam tikusi, štai kodėl medis toks senas!“

Kai dailidė Shi grįžo namo, jis susapnavo matytą ažuolą, kuris sapne jam tarė: „Su kuo gi tu mane lygini? Su vienu iš savo naudingų medelių? Auga gudobelės, kriaušės, apelsinmedžiai, citrinmedžiai ir kiti vaismedžiai bei vaiskrūmiai. Kai tik jų vaisiai subręsta ir nuplėšiami nuo šakų, šie medžiai lieka paniekinti.“

---

117 Net-Ne-Niekur kaime ar Plataus-ir-Bekraščio lauke (BW).

118 Vardas reiškia „Akmeninis veidas“.

119 Miestelį Kreivas kamienas (BW); Miglotas ratas (LY).

120 Kad po juo galėjo prisiglausti keli tūkstančiai jaučių (LY, BW).

*Didesniosios jų šakos nulaužytos, mažesniosios išmestos. Vadina-  
si, jų naudingumas apkartina jų gyvenimą. Jie neišgyvena tiek,  
kiek natūraliai gamtos yra skirta, bet prieš laiką žūsta viduryje  
savo gyvenimo, nes jų pačių prigimtis iššaukia toki naikinanti  
elgesį. Taip yra su viskuo. Aš ilgą laiką bandžiau suprasti, kaip  
būti nenaudingam. Aš vos nežuvau, tačiau išmokau, ir tai tapo  
naudingiausiu man dalyku. Manai aš būčiau užaugęs toks, koks  
esu, jei būčiau buvęs kam nors naudingas? Dar daugiau, ir tu,  
ir aš esame sukurti daiktai, kokia prasmė spręsti vienam apie kitą  
pagal išvaizdą? Kaip gali tu, bevertis žmogau, kuris greit mirsi,  
žinoti viską apie mane, bevertį medį?“*

*Kai ponas Shi nubudo, papasakojo savo sapną parankiniui,  
ir šis jam tarė: „Jeigu tas medis taip siekia nenaudingumo, kodėl  
jis vis dar yra altorių žemės dvasioms prie šventyklos?“ „Ša!  
Patylėk! – sušuko meistras, – „Jam tiesiog nutiko čia išaugti. Jei-  
gu mes priekabiausime ir kritikuosime jį, tai reikš nebent tai, kad  
mes jo nesuprantame. Negi manai, kad jį būtų nukirtę, jei jis  
būtų augęs ne prie šventyklos? Jis apsaugo save kitaip nei įpras-  
ta. Jei vertinsi jį pagal įprastus standartus, tu būsi neteisingame  
kelyje“. (Zhuangzi, 4)*

Po šios istorijos Zhuangzi tekste tilpo dar du panašūs pasakoji-  
mai apie medžių ir kitų daiktų nenaudingumą, t. y. netinkamumą  
įprastam panaudojimui. Pirmoji istorija baigiama sakiniu: „Ak!  
Štai tas nenaudingumas, kurį naudoja šventas žmogus!“ Antroji  
istorija, kurioje minimi ne tik medžiai, bet ir gyvuliai bei žmonės,  
neatitinkantys „standartų“, baigiama sakiniu: „Visi šamanai žino  
apie šias savybes ir mano, kad tokie tvariniai atneša nelaimę, o  
šventas žmogus dėl tos pačios priežasties laiko juos labai laimin-  
gais“. Taigi, bevertiškumo vertė yra neveikimas, tylą ir ramybę. Be  
abejo, tokia vertė sunkiai suprantama kitokio mąstymo žmonėms,  
kaip ir neveikimo „džiaugsmas be džiaugsmo“ atrodo labai nema-  
lonus dalykas.

Wu išskiria keturis nenaudingumo sampratos aspektus *Zhu-  
angzi*: 1) nenaudingumas yra reliatyvus, priklausomai nuo situaci-  
jos ir konkrečios perspektyvos; kas vienu atveju yra naudinga, kitu  
gali būti nenaudinga; 2) kad daiktai išliktų naudingi, žmogus turi



keisti savo požiūrį į juos, priklausomai nuo kintančios situacijos, o ne laikytis nusistovėjusios nuomonės; 3) kad galėtų neprisirišti prie nusistovėjusių naudos standartų, galėtų laisvai ir spontaniškai reaguoti į bet kokią situaciją, žmogus turi būti „situacijoje-be-situacijos“, „Net-Ne-Niekur kaime“ ar „Plataus-ir-Bekraščio lauke“; 4) visa tai prilygsta daiktų lygiavertiškumui, vieniui ir klajojimui be tikslo (*xiao yao you*)<sup>121</sup>. Neprisirišimas prie vertinimo standartų ir naujas žvilgsnis į įprastus dalykus „naudingas“ tiek filosofijoje, tiek technikos išradimuose. Vis dėlto dažniausiai taip pažvelgti mes sugebame tik į tam tikrą sritį ar daiktą, bet ne visą gyvenimą. Daoizmo išminčius visada ir visur išlieka *Dao* ašies pozicijoje. Bevertiškumas slypi pačiame *Dao* kaip tuštumoje. Tuštuma neturi apčiuopiamos vertės, nes jos pačios negalima apčiuopti. Rato mova tėra skylė, į kurią sueina visi stipinai, tačiau be tuštumos, be skylės, nebūtų rato. *Zhuangzi* tekste nuolatos kartojasi paradoksaliūs ir dialektiški teiginiai, kad neveikdamas žmogus vis dėlto kažką veikia, o bevertiškumas yra vertingas; kad *Dao* yra viskas, tačiau išsakytas *Dao* „nėra *Dao*“. Taip pabrėžiamas skirtumas tarp įprasto požiūrio į daiktus, lemiančio sprendimo reliatyvumą, ir išminčiaus „ne-perspektyvos“, arba „nulinės perspektyvos“.

---

121 Wu, Kuang-ming. *The Butterfly as Companion*. P. 78.

## 5. PAUKŠČIŲ ČIULBĖJIMAS

*Žodžiai nėra tiesiog vėjas. Žodžiai turi ką pasakyti. Bet jeigu tai, ką jie turi pasakyti, nėra pastovu, ar jie iš tiesų ką nors pasako? Ar jie nieko nepasako? Žmonės mano, kad žodžiai yra kitokie nei mažų paukštelių pypsėjimas, bet ar iš tiesų tarp jų yra koks skirtumas, ar nėra? Ar tai, kad yra tiesa ir yra klaida, daro Kelia neabejotiną? Ar tai, kad mes būname teisūs ir neteisūs, daro žodžius neabejotinus? Kaip gali Kelias išnykti ir nebeegzistuoti? Kaip gali žodžiai egzistuoti ir nebūti priimtini? Kai Kelias grindžiamas mažais laimėjimais, o žodžiai grindžiami tuščiu pasiukavimu, tuomet mes turime konfucianistų ir moiščių teisumą ir neteisumą. Ką vienas vadina teisingu, kitas vadina neteisingu. (Zhuangzi, 2)*

Zhuangzi tekste galima dažnai aptikti minčių, jog kalba klaidina: dažnai pabrėžiama, jog Kelio nepažinsi per kalbą, dar daugiau – ji netgi trukdo pažinti. Tą nesunku suprasti – juk pats kalbos veikimo būdas yra skirstymas/skirtumų išskėlimas: žodžiai apibrėžiami tuo, kuo jie skiriasi nuo kitų žodžių. Štai pavyzdžiui, prasmingai ištarti žodį „katė“ galime tik dėl to, kad pripažįstame, jog visa kita nėra katė. Kitaip tariant, kalbėdami mes išskirstome tikrovę, padaliname ją į aiškias (ar nelabai) dalis. Tuo tarpu *Dao* nurodo neskaidomą vienovę, kuriai „pažinti“ reikalinga kažkas visai kita.

Taigi, gali pasirodyti, jog Zhuangzi, visą save orientuodamas į *Dao*, kalbą turėtų laikyti nieko vertu ir netgi žalingu instrumentu. Tačiau aukščiau pateikta ištrauka byloja ką kita. Zhuangzi pripažįsta – „žodžiai nėra tiesiog vėjas. Žodžiai turi ką pasakyti“. Taigi, Zhuangzi neabejoja *tam tikru* žodžių prasmingumu; tai, kas kelia jam stiprių abejonių, yra kalbos suabsoliutinimas („jeigu tai, ką [žodžiai] turi pasakyti, nėra pastovu, ar jie iš tiesų ką nors pasako?“).

Zhuangzi klausia: „Ar tai, kad mes būname teisūs ir neteisūs, daro žodžius neabejotinus?“. Kalba sukuria iliuziją, jog visa yra *natūraliai* išsiskirstę į dalis, kurias mes tiesiog įvardiname, o tai

reiškia, jog galime klysti teigdami viena ir būti teisūs teigdami kitą. Tačiau viskas nėra taip paprasta, nes nėra absoliučių dydžių – kas vienam yra gera, kitam bus bloga, tad kuris yra teisus, o kuris ne? Kalba to atskleisti negali – jos teiginių „teisingumas“ ar „neteisingumas“ priklauso nuo kalbėtojo ir jo perspektyvos.

Būdama tai, kas suteikia gyvybę dirbtinam visa ko išskirstymui, ir tam, kas visada byloja iš vienokios ar kitokios perspektyvos, kalba negali būti pasitelkiama išreikšti tam, kas yra absoliutu. Tačiau vėlgi, Zhuangzi neatmeta kalbos – ji tinkama (gal net būtina) komunikuoti (juk paukštelių cypsėjimas irgi yra tam tikra komunikacija), tačiau čia ji turi ir sustoti, nes tai, kas Zhuangzi svarbiausia (jei taip galima pasakyti), yra tai, ko į žodžius nesutalpinsi.

Kalba, kaip jau minėta, paremta skirtumais ir opozicijomis: „Ten, kur atpažįstamas teisumas, ten turi būti atpažįstamas ir neteisumas; ten, kur atpažįstamas neteisumas, turi būti atpažįstamas ir teisumas“<sup>122</sup>. Kitaip tariant, teisumas tampa teisumu tik tada, kai yra priešinamas neteisumui, ir atvirkščiai. Tokiu principu atsiranda ir Zhuangzi minimi konfucianistų ir moistų pamokymai. Šiuos ir panašius pamąstymus (besiremiančius gera/bloga opozicijomis) Zhuangzi sieja ne tik su pačios kalbos ribotumu ir veikimo specifika, bet ir su tuo, kaip kalba naudojasi tuos pamąstymus išsakan-tieji: tokie kategoriški teiginiai, kaip matyti iš Zhuangzi žodžių, atsiranda dėl „tuščio pasipuikavimo“: jie yra tušti, nes neturi tvirto pagrindo (kalboje neslypi teiginio išsakomas „teisumas“ arba „neteisumas“, tai tėra perspektyvos reikalas); jie kyla iš pasipuikavimo, nes iš ko kito, jei ne iš puikybės kyla įsitikinimas, jog gali pasakyti, kas yra teisinga, o kas – ne?

*Jeigu žmogus miegos drėgmėje, jam ims skaudėti nugarą ir kūnas apmirs. Tačiau ar taip pat bus ir unguriui? Jeigu žmogus gyventų medyje, jam būtų baisu ir jis visas drebėtų iš išgąščio. Tačiau ar taip pat būtų ir beždžionei? Tuomet, kuris iš šių trijų žino pačią tinkamiausią vietą gyventi? Žmogus valgo žolėdžių ir grūdaėdžių gyvūnų mėsą, elniai ėda žolę, šimtakojamams skanu mažos gyvatės, o vanagai ir sakalai mėgaujasi pelėmis. Kuris iš*

---

122 Watson B. *Chuang Tzu: Basic Writings*. New York and London: Columbia University Press. 1964. P. 35.

*šių keturių žino, koks maistas pats skaniausias? Beždžionės poruojasi su beždžionėmis, elniai gyvena kartu su elniais, ungurys plaukioja su kitomis žuvimis. Žmonės laiko Mao Zhiang ir Li Ji pačiomis gražiausiomis moterimis, bet kai jas pamatė žuvys, nunėrė į gelmę, kai jas pamatė paukščiai, nulėkė šalin, kai jas pamatė elniai, pasileido bėgti. Tuomet kuris iš šių keturių žino, koks moters grožis pasaulyje vertinamas labiausiai? Mano požiūriu, geranoriškumo ir teisingumo principai, patvirtinimo ir neigimo kelias yra taip susipynę ir sumišę, kad aš nežinau, kaip juos atskirti. (Zhuangzi, 2)*

Taigi, išminčius pripažįsta, jog kiekvienas gėris tuo pačiu yra ir blogis, o kiekvienas blogis – tuo pačiu ir gėris (pavyzdžiui, miegas drėgmėje yra tuo pačiu ir gėris, ir blogis: miegoti drėgmėje yra gerai unguriui, tačiau blogai – žmogui). Vėl visa sueina į sprendimų reliatyvumo išvalgą. Neprisiimdamas vienos ar kitos perspektyvos – pripažindamas jas visas kaip vienodai teisingas – išminčius atsiduria ten, kur visi skirtumai išnyksta. O ten, kur nėra skirtumų, negali būti ir kalbos – ji paprasčiausiai prarastų prasmę, mažų mažiausiai – lemiamą vaidmenį.

*Anapus šešių karalysčių išminčius mąsto, bet apie nieką nekalba. Žmonių pasaulyje išminčius kalba, bet nedaro sprendimų. Skaitydamas praėjusių amžių karalių išmintį, užrašytą Pavasario ir Rudens analuose, išminčius diskutuoja, bet nevertina. Taip jis atskiria (daiktus jų) neišskirdamas, įrodo savo nuomonę nesiginčydamas. Kaip jis tai daro? Išminčius talpina viską savyje. Paprasti žmonės vertina daiktus ir argumentuodami bando savo tiesa įtikinti kitus. Todėl sakoma, kas įrodinėja, nemato visos tiesos. (Zhuangzi, 2)*

Čia vėlgi matyti, jog kalba nėra atmetama, tačiau skirtinguose lygmenyse ji atlieka skirtingą vaidmenį: anapus žmonių pasaulio išminčiui nereikia kalbos. Žmonių pasaulyje išminčius kalba, tačiau jis savo kalba nedaro sprendimų – neprisiriša prie pasakytų žodžių, nes suvokia, jog visa yra reliatyvu. Skaitydamas analus išminčius nors ir diskutuoja (sutinka arba nesutinka su vieno ar kito žmogaus užrašyta (iš)mintimi), jis tam tikra prasme visgi išvengia vertinimo,

nes suvokia, jog ir jo paties sutikimas ar nesutikimas yra vienodai teisingas. Taigi, jis visgi išskiria daiktus apie juos diskutuodamas, tačiau tuo pačiu jų ir neišskiria, ir būtent neišskiria „globalesne“ prasme – t.y. suvokdamas, kad *Dao* perspektyvoje visa vis viena yra viena. Savo nuomonę jis įrodo nesiginčydamas, nes jo nuomonė yra ta, jog ginčytis yra beprasmiška (juk visi yra teisūs). Tas, kas įrodinėja, mano, jog yra teisus, vadinasi, kažkas yra neteisus, o juk *Dao* nėra teisių ir neteisių, taigi tas žmogus „nemato visos tiesos“ – jis mato tik jos dalį, o ten kur yra dalis, nebėra visumos.

Kalba taip pat labai glaudžiai susijusi su racionaliū, diskursyviū mąstymu, todėl galima sakyti, jog Zhuangzi, įspėdamas apie kalbos suabsoliutinimo padarinius, įspėja ir apie racionaliū mąstymo suabsoliutinimo padarinius ir tokiū būdu prieinamas aklavietes. Vienovę „ižvelgti“ ir su ja „susiliėti“, išminčių įgalina „aukščiausias integruotas intuityvus pažinimas“<sup>123</sup>, neturintis nieko bendra su racionaliū mąstymu, kuris remiasi kalba, dirbtiniu skirstymu, taip pat orientuojasi į (daugiau mažiau) išorę, jos apraiškas ir jos teikiamus juslinius duomenis. Taigi, „išminčius suvokia kalbėjimo beprasmybę, žodžių nesugebėjimą išreikšti giluminę [...] reiškinį esmę, atspindėti žmogų supančio pasaulio įvairovę, būties procesų nenutrūkstamumą ir kintamumą“<sup>124</sup>. Todėl, kaip pastebi J. C. Cooperis, išminčius moko ne perteikdamas žinojimą, o rodydamas pavyzdį, jis turi sugebėjimą „kalbėti be žodžių“<sup>125</sup>.

Tačiau vėlgi, iškalbingas išminčiaus tylėjimas nereiškia, jog jis visiškai atmata kalbą. Tai būtų dar vienas kraštutinumas, niekaip nesiderinantis su iš išminčiaus vidaus emanuojančiu harmoningumu. Žodžiai turi reikšmę, tačiau negalima jos suabsoliutinti. Sakydamas, kad „tai, ką jie [žodžiai] turi pasakyti, nėra pastovu“, Zhuangzi greičiausiai turi galvoje, kad dalykai, kurie gali būti išsakyti kalba, yra riboti bei kintantys – tiek patys savaime, tiek priklausomai nuo konteksto, situacijos, sakančiojo nuotaikos, slaptų ar neslaptų tikslų ir begalės kitų aplinkybių. Išminčius, kaip žinia, pirmiausia identifikuojasi ne su fenomenalia tikrove, bet su amžiniu, beribiu, nekintančiu *Dao*, kuris žodžiais neišsakomas.

123 Andrijauskas. „Zhuangzi klajonės bekraštybėje“. P. 90.

124 Andrijauskas. „Pagrindiniai klasikinio daoizmo filosofijos mokymai“. P. 121.

125 Cooper. *Taoism*. P. 68.

*Didysis Dao yra nepavadinamas; didieji skirtumai yra nenusakomi; didysis geranoriškumas nėra geranoriškas; didysis kuklumas nėra kuklus; didžioji drąsa nepuola. Jei Dao yra išaiškinamas, tai nėra Dao. Jei skirtumai yra išsakomi žodžiais, jų nepakanka. Jei geranoriškumas turi nuolatinį objektą, jis negali būti visuotinis. Jei kuklumas pernelyg skrupulingas, juo negalima pasitikėti. Jei drąsa yra agresyvi, ji negali būti užbaigta. Šie penki dalykai yra kaip ratas, bet gali tapti kvadratu. Todėl supratimas liaujasi, kai pasiekia tai, ko nesupranta. Kas gali suprasti skirtumus, kurie nėra išsakyti, ar Kelią, kuris nėra kelias? Tą, kuris galėtų suprasti, galima vadinti Dangaus Talpykla. Kiek į jį bepiltum, jis niekada neprisipildys, kiek iš jo nesentum, jis niekada neištuštės, nors ir nežino, iš kur visa gauna. Tai vadinama brangiausia šviesa. (Zhuangzi, 2)*

Taigi, nereikia nieko atmesti, nereikia nieko paneigti (tai jau būtų skirstymas, netgi „išskyrimas“ iš visumos, o tai ją „suardo“), tiesiog viskam yra savas laikas ir vieta: ten, kur (ne)kalbama apie *Dao*, žodžiai, kurių pats funkcionavimo principas yra skirstymas, be jokios abejonės negroja pirmuoju smuiku.

Išminčiaus tylėjimas, kaip pastebi Moelleris, yra tarsi tobula kalba, kaip kad jo neveikimas – tobula veikla<sup>126</sup>. Tylėjimą galima sugretinti su tokia svarbia daoizme tuštumos sąvoka. Nutilus višiams žemės garsams (ištuštėjus išminčiaus širdžiai), į žmogų gali prabilti *Dao*. Prabilti tobula kalba, kuri persmelkia visą esybę – ir dešimt tūkstančių daiktų tampa vienu. Dingsta „gera“ ir „bloga“, dingsta absoliutinai kategorijos, dingsta baimė, dingsta ir džiaugsmas – šie dalykai nebegali padaryti išminčiui žalos, nes jie išnyksta iš jo akiračio kaip atskirybės, kurių galėtum trokšti ar vengti, niekinti ar aukštinti: „išminčiui svetimas prierašumas, aistra, jis vienodai pagarbiai žvelgia į priešybes, kurios susilieja su amžinybe didžiajame Visatos būties sraute“<sup>127</sup>.

---

126 Moeller. *Daoism Explained*. P. 120.

127 Andrijauskas A. „Laozi ir klasikinis filosofinis daoizmas“ (1993) // *Kultūros, filosofijos ir meno profiliai (Rytai-Vakarai-Lietuva)*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas. 2004. P. 78.

Žmonės mano, kad vertingiausias Dao pasireiškimas turėtų būti randamas knygos. Tačiau knygos tėra žodžių rinkiniai. Žodžiai talpina savyje tai, kas juose yra vertinga, – vertingos yra mintys, kurias jie perteikia. Bet tos mintys yra kažko kito tąsa, ir tai, kas yra minčių šaltinis, negali būti išreikšta žodžiais. Pasaulis vertina žodžius, ir tą vertę, kurią priskiria žodžiams, perkelia ir knygoms, bet aš manau, kad knygos nėra to vertos. Taip pasaulis vertina tai, kas nėra iš tiesų vertinga.

Apsidairęs gali matyti tik spalvas ir pavidalus, klausydamas gali girdėti tik vardus ir garsus. Deja! Kaip gaila, kad žmonės mano, jog pakanka formos ir spalvos, vardo ir garso, norint pasiekti tikrąją Dao esmę. Tačiau forma ir spalva, vardas ir garsas tikrai negali perteikti Dao esmės. Todėl sakoma: kas žino, nekalba, kas kalba, nežino. Bet kaip gi pasaulis gali sužinoti tikrąją Dao esmę?

Kunigaikštis Huan kartą sėdėjo savo kieme ant pakylės ir skaitė knygą, o apačioje, kitame kiemo gale, račius Bian gamino ratą. Račius padėjo į šalį plaktuką ir kaltą ir, nuėjęs prie laiptelių, paklausė pono: „Drįstu paklausti, jūsų malonybe, kokius žodžius jūs skaitote?“ Kunigaikštis atsakė: „Tai išminčių žodžiai“. „Ar tie išminčiai gyvi?“ – paklausė Bian. „Ne, jie jau seniai mirę“, – atsakė kunigaikštis. „Tuomet, – tarė račius, – tai, ką jūsų malonybė skaito, tėra senovės žmonių atliekos ir nuosėdos“. Kunigaikštis tarė: „Kaip drįsti tu, paprastas račius, sakyti savo nuomonę apie tai, ką skaitau aš, valdovas? Jei gali tinkamai pasiaiškinti, gerai, o jei ne – tu mirsi!“ Račius tarė: „Aš, nuolankus jūsų tarnas, žvelgiu į daiktus iš savo darbo perspektyvos. Kai aš gaminu ratą, jei medinio plaktuko smūgiai bus švelnūs, dirbti bus malonu, bet kaltas nuslys į šalį ir ratas nebus tvirtas. Jeigu aš smūgiuosi stipriai, tai bus varginantis darbas, kaltas įsikirs per giliai ir detalės netiks viena prie kitos. Jei mano ranka juda nei per švelniai, nei per stipriai, ji atliepia tam, kas yra mano širdyje-prote. Tai yra tam tikras įgudimas, bet aš negaliu šito paaiškinti žodžiais. Aš negaliu perduoti įgudimo savo sūnui ir jis negali šito išmokti iš manęs. Man jau septyniasdešimt metų ir aš vis dar gaminu ratus. Tie senovės žmonės taip pat turėjo ir nusinešę su savimi kažką, ko negalėjo perduoti. Tai gi, tai, ką jūsų malonybė skaito, tėra senovės žmonių atliekos ir nuosėdos“. (Zhuangzi, 13)

Tekstas, lygiai kaip ir gyvai ištariami žodžiai, yra nepakankami išsakyti tą „kažką“, kas paprastą amatininką (paprastą žmogų) skiria nuo meistro (išminčiaus). Schwitzgebelis šią istoriją lygina su pasakojimu apie virėją Dingą<sup>128</sup>, pasiekusį ypatingą meistriškumo lygį. Čia, kaip nurodo minėtas autorius, svarbu tai, jog Dingas savo igūdį igavo per praktiką: iš pradžių jis, pjaustydamas mėsą, matydavo visą jautį, o laikui bėgant matė jo vis mažiau ir mažiau, kol galiausiai nustojo žiūrėti akimis ir leido savo sielai judėti laisvai. Kitaip tariant, buvo nueitas tam tikras kelias, todėl Schwitzgebelis daro išvadą: „tokios žinios įgyjamos tik per praktiką ir negalėtų būti aprašytos tūkstantyje valgio gaminimo knygu“<sup>129</sup>.

*Žodžiai yra kaip vėjas ir bangos; veiksmai susiję su nauda arba žala. Vėjas ir bangos sukyla lengvai; žalos ir naudos atsiradimas gali taip pat lengvai iššaukti pavojų. Taigi, pyktis sukyla ne dėl ko kito, bet dėl gudrių žodžių ir šališkų kalbų. Kai gyvūnai susiduria su mirtimi, jiems nesvarbu, koks bus jų išleistas riksmas. Jų kvėpavimas tampa trūkčiojantis, ir laukinis niršulys apima jų širdis. [Žmonės taip pat], jei per stipriai juos spausi, linkę atsakyti piktu, nors ir patys nežino, kodėl taip yra. Jei jie patys nežino, kodėl taip elgiasi, tada kas gali žinoti, kur visa tai baigsis? (Zhuangzi, 4)*

Čia pirmiausia į akis krinta tai, jog Zhuangzi teigia tai, kas, atrodytų, neišvengiamai prieštarauja ankstesniam jo įsitikinimui, jog „žodžiai nėra tiesiog vėjas“. Štai čia patys galime patirti, kaip pripažinus teisingą, atsiranda neteisingas. Pati logika mums tai diktuoja: jei sakome, kad teiginys, jog „žodžiai nėra tiesiog [kaip] vėjas“ yra teisingas, tai jam iš pažiūros prieštaraujantis teiginys, jog „žodžiai yra kaip vėjas“, automatiškai tampa neteisingas, ir atvirkščiai<sup>130</sup>. Tokiu būdu Zhuangzi mums

---

128 Ši istorija taip pat aptariama trečiajame šios knygos skyriuje.

129 Schwitzgebel E. „Zhuangzi's Attitude Toward Language and His Skepticism“ // *Essays on Skepticism, Relativism and Ethics in the Zhuangzi*. Edited by Kjellberg P., Ivanhoe J. P. Albany: State University of New York Press. 1996. P. 76.

130 Šie du teiginiai nėra „grynos“ loginės priešybės, tačiau jų prieštaringumas atsikleidžia, kai paimame domėn, jog juos išsako tas pats žmogus, taigi kyla abejonių dėl jo išsakomų nuostatų nuoširdumo: visgi, ar jis mano, kad žodžiai nėra paprasčiausiai vėjas, ar kad jie yra kaip vėjas?



pasirodo kaip sau prieštaraujantis asmuo, taigi – arba jis yra kvailys, arba melagis.

Atsidūrę tokioje situacijoje, mes turėtume arba sustoti ir nusi-  
gręžti nuo Zhuangzi kaip mus apgaudinėjančio ar tiesiog kvailo  
žmogaus, arba desperatiškai ieškoti atsakymo, o kaip gi iš tikrų-  
jų galvojo Zhuangzi, pasinerdami į jo *teksto* analizę ir įrodinėdami  
vieną *arba* kitą teiginį kaip teisingą. Tačiau tie, „kas įrodinėja, ne-  
mato visos tiesos“. O tiesa yra *Dao* vienovė. Iš *Dao* perspektyvos  
abu teiginiai yra vienodai teisingi. O Zhuangzi, kaip tas išminčius,  
kuris skirtinguose lygmenyse kalbą naudoja skirtingai (žr. anks-  
tesnę ištrauką), gali vienu metu sakyti jog yra vienaip, kitu metu –  
teigti priešingai. Ši „prieštaringumą“ įtakoja kalbinio pasaulio (tiek  
kalbos pasaulio, tiek kalba nusakomo pasaulio) reliatyvumas: iš-  
minčius, būdamas „nulinėje perspektyvoje“, gali išvelgti visas  
perspektyvas, o kalbėdamas apie vieną ar kitą, vienu metu sakys  
vienaip, kitu – kitaip. Tačiau klysti, prieštarauti sau ar kitiems jis  
negali, nes iš nulinės perspektyvos visos perspektyvos yra vienodai  
teisingos (kaip ir rato stipinai yra vienodai nutolę, žiūrint iš įvorės  
perspektyvos). Taigi, tuo pačiu metu galima siaubingiausiai „nusiš-  
nekėti“ kalbiniame/loginiame lygmenyje ir byloti pačią „tiesiausią“  
tiesą *Dao* „lygmenyje“. Vėlgi iš bet kokių proto ir kalbos sukuriamų  
akligatvių mus išvaduoja visa ko reliatyvumo pripažinimas, kuris,  
žengus žingsnį dar toliau, gali virsti visa ko vienovės išvalga.

Dabar apie pačią ištrauką. Žodžiai gali būti<sup>131</sup> kaip vėjas ir  
bangos – jie lengvai sukyla, o sukilę gali pridaryti daugybę žalos:  
it stichinė nelaimė jie gali griuvėsiais paversti ištisus miestus. Ir  
būtent dėl to, jog žodžiai *gali būti* kaip vėjas ir bangos, o ne tokie  
visada *yra*, tik tam tikri žodžiai (o tiksliau, jų naudojimas) yra su-  
kylančio pykčio priežastis: „pyktis sukyla ne dėl ko kito, bet dėl  
gudrių žodžių ir šališkų kalbų“. „Gudriais žodžiais“ gali būti pa-  
vadintos, pavyzdžiui, painios logikų mintys, o „šališkomis kalbo-  
mis“ – konfucianistų, moistų ir panašių filosofų teiginiai, paremti

---

131 Svarbu vietoj Zhuangzi vartojamo „žodžiai *yra* kaip vėjas“ sakyti, jog „žodžiai  
*gali būti* kaip vėjas“. Mano įsitikinimu, tai nėra savavališkas teksto modifikavimas  
savo patogumo sumetimais, o naudinga pastaba, norint išryškinti iš konteksto  
išimtos ištraukos reikšmę. Žodžiai *yra* kaip vėjas žiūrint į tam tikrą jų naudojimo  
perspektyvą. Žodžiai *yra* neabsoliutūs, taip pat ir naudojami *yra* ne kokioje nors  
absoliučioje terpėje, tačiau kintančioje, sąlyginėje žmonių aplinkoje.

gero ir blogo išskirimu ir vienos iš šių šalių (žinoma, jų manymu „gerosios“) pasirinkimu.

Žmonės, kaip ir gyvūnai, spaudžiami atsako piktu, nekrepdama dėmesio, „koks bus jų išleistas riksmas“ (ar jis bus „adekvatus“, ar „teisingas“, ar suprantamas ir t.t.). Tas spaudimas gali būti paties įvairiausio masto: nuo vaikiško pasišiaušimo, kai tau sako, jog esi neteisus, iki paties gyvenimo spaudimo atrasti jo prasmę. Žinoma, Zhuangzi ko gero pasakytų, jog šie „spaudimai“, kurie atrodo išoriniai, iš tiesų yra pačių žmonių susikuriami: štai išminčiaus jokių spaudimu nepaveiksi, nes jis prie nieko neprisirišęs, jam nesvarbus pripažinimas, turtas, emocijos ar kiti dalykai. Tačiau ne visi yra išminčiai (o to ir nėra siekiama: kad būtų ratas, turi būti ir įvorė, ir stipinai), tad netinkamas ar besaikis kalbos naudojimas gali sukelti pyktį, nuožmų ir nenuspėjamą kaip vėjas ar bangos, tad nenuostabu, kad kyla retorinis klausimas – ar gali kas žinoti, „kur visa tai baigsis?“

*Tinklai žuovims skirti pagauti žuviai. Pamiršti tinklą žuovims gali tik tada, kai pasigavai žuvi. Spąstai kiškiams skirti pagauti kiškiui. Pamiršti spąstus kiškiams gali tik tada, kai pasigavai kiškį. Žodžiai skirti pagauti mintims. Pamiršti žodžius gali tik tada, kai pasigavai mintį. Kaip aš galėčiau pasikalbėti su tuo, kas yra pamiršęs žodžius?*

*Du išminčiai, pamiršę mintis, neturės apie ką kalbėti<sup>132</sup> (Zhuangzi, 26).*

Vėlgi žodžiai nėra tikslas, tam tikra prasme jie yra įrankis. Tačiau, kaip pastebi Moelleris, šis įrankis „pasigauti mintį“ neturėtų būti traktuojamas kaip kažkas, kas padeda atrasti kokią „gilią prasmę“, slypinčią žodžiuose ar už jų. Kalba eina apie žodžių pamiršimą, o jie pamirštami tada, kai nebelieka minčių (esi jų „sotus“, kaip kad į medžioklę neini, kai esi iki valios privalgęs kiškienos), kurios galėtų būti tais žodžiais išsakytos<sup>133</sup>. Išminčius nušvinta tada, kai jo širdyje-prote esti ne mintys ar emocijos, o tą nušvitimą savyje tik ir galinti „sutalpinanti“ tuštuma (*wu*).

132 Paskutinis sakinyss – Guo Xiang komentaras.

133 Moeller. *Daoism Explained*. P. 59.

Aptarus šį skeptišką požiūrį į kalbą, neišvengiamai kyla klausimas: jei pripažįstama, jog kalba negali aprėpti *Dao*; jog kalbėdamas žmogus automatiškai „suplėšo“ vienovę į daugybę atskirų dalių, kurios neretai ir gan agresyviai bei destruktiviai prieštarauja viena kitai; jog žodžiai dažnai iššaukia pyktį ir nesutarimus; jog, galiausiai, „tie, kas kalba – nežino, tie, kas žino – nekalba“ – kodėl pats Zhuangzi kalba? Tiesa, jo kalba ypatinga – paradoksai, žaismingumas, kalbėjimas kitų žmonių lūpomis, pašaipa ir t.t., pasak nemažos dalies tyrinėtojų, kuriai pritariu ir aš, atlieka ypatingą funkciją.

Štai Moelleris nurodo, jog tokia kalba sujudina blaivaus mąstymo pamatus ir priverčia skaitytoją susimąstyti pačiam<sup>134</sup>. Jis taip pat pastebi, kad „gera arbata ir gera poezija panašios savo raminančiu ir apvalančiu poveikiu. Daoizmas turi veikti analogiškai: jis nepateiks didžiųjų žodžių ar jaudinančių idėjų, veikiau jau pribaisgas“<sup>135</sup>. Taigi, Zhuangzi naudoja kalbą jos pačios įveikimui. Tačiau vėlgi svarbu nepamiršti, kad kalbos įveikimas nėra absoliutus: kaip visumai reikalinga ir tuštuma, ir pilnuma, kaip ratui reikalingi ir stipiniai, ir įvorė, kaip turi būti ir yin, ir yang, taip reikalinga ir tylą, ir kalbą<sup>136</sup>. Kitaip tariant, įveikiama yra ne ji pati, o pretenzijos į jos pačios ir jos išreiškiamų dalykų absoliutumą.

Schwitzgebelis taip pat nurodo „terapeutinę“ specifinės Zhuangzi kalbos (daugiausiai jis kalba apie skepticizmo vaidmenį Zhuangzi kalboje) funkciją<sup>137</sup>. Pasak jo, Zhuangzi siekia paveikti skaitytoją taip, kad jis sakomų/skaitomų žodžių nepriimtų taip rimtai, kaip tai yra įprasta. Kitaip tariant, Zhuangzi siekia sukelti sveiką skaitytojo nepasitikėjimą kalba ir tuo, ką ji pajėgi išreikšti. Tai sutampa su Zhuangzi mintimi, jog žodžiai nepajėgūs išreikšti „galutinių tiesų“ (jei taip galima pavadinti *Dao*); taip pat, jog kalba sudaro įspūdį, kad kažkas yra teisingas, o kažkas – ne, nors iš tiesų (žvelgiant iš nulinės perspektyvos, *Dao* perspektyvos) visa yra vienodai teisinga. Nežiūrėti į žodžius taip rimtai reiškia pripažinti jų (ir tų, kas juos išsako) sąlygotumą.

---

134 Moeller. *Daoism Explained*. P. 9.

135 Ten pat. P. 62.

136 Pačią kalbą irgi sudaro garsai ir tarp jų esanti tylą – vienas įgalina kitą

137 Schwitzgebel. „Zhuangzi's Attitude Toward Language and His Skepticism“. P. 69.

Kalbėjimas apie dalykus, apie kuriuos iš esmės negalima kalbėti, pasak Schwitzgebello, atlieka ir pozityvią funkciją: Zhuangzi kalba turi išprovokuoti skaitytoją susimąstyti ir pačiam kurti naujas mintis. Kitaip tariant, Zhuangzi žodžiai skirti ne tam, kad būtų prieita kokių nors išvadų ar pateikti atsakymai. To padaryti negalima dėl visų aptartų kalbos ribotumo pasekmių: kalbos sąlygotumo, išskirstančio ir supriešinančio kalbos veikimo būdo. Net jei įsivaizduotume, kad kažkokiu būdu įmanoma pateikti atsakymą į klausimą, pavyzdžiui, „kaip pasiekti *Dao*?“, šis atsakymas vis vien bus teisingas tik tam tikru atveju, nes *Dao* negali išmokti, *Dao* kiekvienas turi atrasti *savaip*<sup>138</sup>. O atrasti *savaip* gali ne tada, kai perskaitai ar išgirsti kažkieno kito mintis, bet tada, kai pats iš savęs išgauni, atrandi tai, ko ieškai (daoistiškai tariant – *neieškai*). Kitų mintys gali nurodyti kelią į Kelią, bet iki Jo ateiti ir Juo eiti visada gali tik pats. Taigi, Zhuangzi siekia skaitytojuje išprovokuoti tam tikrą „kasdienį skepticizmą“<sup>139</sup>, kuris padėtų išvalyti žmogaus sąmonę nuo sustabarėjusių truizmų ir įgalintų jį „suklusti“. Šis suklusimas – tai minties atvirumas sau, pasauliui, kitiems žmonėms bei jų įsitikinimams. Tik būdamas atviras šiems dalykams, gali būti atviras nebyliam *Dao* kalbėjimui.

Markas Berksonas taip pat kalba apie tam tikrą „Zhuangzi terapiją“<sup>140</sup>, turinčią padėti žmogui išsilaisvinti iš gero/blogo spąsų ir įgyti visumos perspektyvą, kurioje ši skirtis išnyksta. Tam įgyvendinti Zhuangzi, pasak Berksono, naudoja „apofatinę“ kalbą, kuria bandoma kažką pasakyti to nepasakant. Šiuo tikslu pasitelkiamas atsiprašymas ir susitarimas (autorius apgailestauja, kad negali išvengti kalbos naudojimo norėdamas išsakyti savo mintis ir „sutaria“ su skaitytoju, kad šis jo kalbos nepriims kaip apibūdinančios ir nurodančios jo aptariamus dalykus, kurie negali būti

---

138 Čia taip pat galima įžvelgti, jog visumos akcentavimas, nulinės perspektyvos akcentavimas nereiškia kitų perspektyvų neigimo ar sumenkinimo. Visa yra vienodai svarbu ir vienodai tikra.

139 Schwitzgebel. „Zhuangzi’s Attitude Toward Language and His Skepticism“. P. 91.

140 Berkson M. „Language: The Guest of Reality – Zhuangzi and Derrida on Language, Reality and Skillfulness“ // *Essays on Skepticism, Relativism and Ethics in the Zhuangzi*. Edited by Kjellberg P., Ivanhoe J. P. Albany: State University of New York Press. 1996. P. 109.

nusakyti), binarinės logikos demaskavimas, „antiracionalios“ ir nediskursyvios kalbos naudojimas (pavyzdžiui, paradoksai, simbolinė kalba, humoras, galvosūčiai, parabolės ir kt.), savidemaskacija, regresija ir *reductio ad absurdum*.

Visi šie kalbiniai įrankiai skirti išmesti žmogų iš įprastų mąstymo rėmų: iš binarinių opozicijų gniaužtų, tam tikra prasme ir iš kalbos gniaužtų, ir žengti žingsnį toliau. Zhuangzi pačia savo kalba parodo kalbos prieštaringumą, taigi sukelia abejonių ja, o tiksliau – jos pretenzijomis į absoliutumą. Išsilaisvinimas iš ribotų kategorijų įgalina pasireikšti gilesnei, intuicija paremtai išvalgai, peržengiančiai kalbines schemas ir loginius konstruktus (tačiau juos nepaneigiančiai, nes ir jie yra vienodai svarbi visumos dalis), slėpusius dinamišką, visa apimančią *Dao*. Taigi, kai žodžiai atlieka šią šoko terapijos funkciją, jie turi būti pamirštami. Kitaip tariant, sukrėtęs Zhuangzi palieka mus vienus – jis gali tik *nurodyti* vieną iš daugelio kelių į Kelią, tačiau juo eiti (ar neiti) mes turime patys.

## 6. TRYS RYTE

Mes išsekiname savo dvasią ir išdžioviname protą atkakliai bandydami sujungti visus daiktus į vienį<sup>141</sup>, jei nesuprantame, kad jie jau yra Vienis. Tai vadinama „trys ryte“. Kas turima omenyje, kai sakoma „trys ryte“? Beždžionių prižiūrėtojas, dalindamas joms giles, tarė: „Gausite tris (porcijas) ryte ir keturias vakare“. Beždžionės dėl to labai supyko. Tada prižiūrėtojas tarė: „Gerai, tuomet gausite keturias ryte ir tris vakare“. Beždžionės buvo labai patenkintos. Anapus žodžių realybėje niekas nepasikeitė, vis dėlto vienas pasiūlymas beždžionės supykde, o kitas pradžiugino. Tai kilo iš šio (subjektyvumo principo). Štai kodėl išminčius sutaiko visus prieštaravimus<sup>142</sup> ir ilsisi prigimtineje Dangaus pusiausvyroje. Tai vadinama sekti dviem keliais vienu metu.

Senovės žmonių suvokimas siekė toli. Kiek toli siekė? Iki pat to taško, kur nieko negalima pridėti – kai kurie iš jų tikėjo, kad daiktai niekada neegzistavo. Kiti manė, kad daiktai egzistuoja, tačiau yra neapibrėžti<sup>143</sup>. Treti manė, kad daiktai yra apibrėžti, tačiau nevertino, kurie iš jų yra geri, o kurie blogi. Kai atsirado vertinimas, kas yra gerai, o kas yra blogai, Dao ėmė nykti<sup>144</sup>, o kai Dao ėmė nykti, atėjo meilės pilnatvė. Ar iš tiesų egzistuoja tokie dalykai kaip pilnatvė ir trūkumas<sup>145</sup>?

Pavyzdys, kai yra pilnatvė ir trūkumas, – ponas Zhao groja liutnia. Pavyzdys, kai nėra pilnatvės ir trūkumo, – ponas Zhao negroja liutnia. Zhao Wen grojo liutnia; maestro Kuang mostelėjo dirigento lazdele; Huizi palinko virš savo stalo. Šių trijų žinojimas buvo arti tobulumo. Visi trys buvo savo srities meistrai,

---

141 Bandydami suformuoti savo pačių požiūrį (JL).

142 Sutaiko diskusijoje teiginius ir neiginius (JL), *shi-fei*.

143 Neiškėlė vienu daiktų aukščiau už kitus (NC).

144 *Dao* doktrina buvo pažeista (JL).

145 Ar iš tiesų *Dao* atsiranda ir nyksta? (LY).

*todėl jų vardai skambės dar daugelį amžių. Tik savo siekais jie skyrėsi nuo išminčiaus. Jie kiekvienas mėgo savo užsiėmimą ir norėjo jo išmokyti kitus. Jie norėjo išaiškinti tai, kas neaišku net išminčiui, todėl baigė miglota diskusija apie „kieta“ ir „balta“. Jų sūnūs taip pat pašventė savo gyvenimus tėvų užsiėmimams, tačiau nieko nepasiekė. Ar galima sakyti, kad šie žmonės pasiekė tobulumą? Jei taip, tuomet ir mes, visi likusieji, pasiekėme. O gal negalima sakyti, kad šie žmonės pasiekė tobulumą? Jeigu taip, tuomet nei mes, nes kas nors kitas niekada jo nepasiekė. Todėl išminčius atmeta akinantį švytėjimą ir lieka prie paprastų ir kasdieniškų dalykų. Nevertinti ir neieškoti naudos, bet pripažinti, kad visa yra tiesiog paprasta, – tai vadinama matymu tikrojoje šviesoje. (Zhuangzi, 2)*

Ši ištrauka, kaip ir visas *Zhuangzi* tekstas, kelia ginčus tarp sinologų – ar *Zhuangzi* buvo kraštutinis skeptikas ir reliatyvistas, ar ne. Alegorija apie beždžionės parodo mūsų sprendimo reliatyvumą. Sprendimas yra, tačiau jis keičia ne pasaulį, o sprendžiančiojo savijautą. *Zhuangzi* nuolat kartojasi mintis, kad viskas priklauso nuo perspektyvos. Mūsų įsitikinimas, kad yra „taip“ ir yra „ne taip“ (*shi-fei*) yra mintyse ir žodžiuose, bet ne realybėje. Tai, kas vienam yra/atrodo didelis, kitam bus/atrodys mažas. Pakanka įsivaizduoti kaip frazę „aukštas namas“ supras Balbieriškio ir New Yorko gyventojas. Be abejo, tai priklausys nuo jų patirties. Su tuo nesunku sutikti kiekvienam maistančiam žmogui, nes vertinimas „didelis“ ar „mažas“ labiau priklauso nuo išorinės daiktų padėties ir tarpusavio santykio. Sudėtingiau yra žinoti ir sutarti, kas yra „gražu“, „tinkama“, „teisinga“, „moralu“, o kas ne. Toks žinojimas pretenduoja į universalumą, o kai juo remiantis daiktai pradeda ilyginti vieni su kitais, atsiranda pilnatvė ir trūkumas. Todėl kitoje *Zhuangzi* vietoje sakoma:

*Kelias atsiranda žmonėms juo vaikščiojant. Daiktai yra tokie, nes mes juos tokiais vadiname. Kas juos tokiais padaro? Darymas tokiais – tokiais ir padaro. Kas juos padaro ne tokiais? Darymas ne tokiais – ne tokiais ir padaro. (Zhuangzi, 2)*

Anapus mūsų vertinimo nėra nei pilnatvės, nei trūkumo. Kai ponas Zhao negroja liutnia, tyloje nėra nei (harmonijos) pilnatvės, nei trūkumo. *Dao* yra visa apimantis vienis, jame nėra susiskaidymo į priešingybes. Todėl ir sakoma, kad senovės žmonės suvokė viską iš vieno perspektyvos, iš kurios žiūrint „daiktai neegzistuoja“ (savarankiškai). Pradėjus žiūrėti iš daiktų perspektyvos, matoma atskirų daiktų būtis ir pamažu prarandamas vieno vaizdas. O tada, kai atsiranda vertinimas, kas yra gerai, o kas yra blogai, t. y. kai padedame žvelgti iš vertinančiojo perspektyvos, vienis suskaidomas. Todėl ir sakoma: *kai Dao ėmė nykti, atėjo meilės pilnatvė*. Meilė čia suprantama kaip neapykantos priešingybė. Taigi, atėjus meilės pilnatvei, atėjo ir neapykantos pilnatvė. Atsiradus pilnatvei, atsirado ir trūkumas.

Galima pastebėti, kad pradedama nuo ontologinių klausimų (daiktų egzistavimo), kaip mes dabar įvardintume, o baigiama, galima sakyti, psichologiniais klausimais – meile ir neapykanta. Tačiau svarbu atsiminti, kad senovės kinų mąstyme „žinojimas“ nereiškė logikos teiginių ar jų „patvirtinimo“, taip pat nereiškė ir iš empirinės patirties gautų žinių ar grynai teorinių išvadų. Žinojimas buvo „žinojimas kaip“ – kaip elgtis, gyventi, vadovauti. Tai yra Kelio žinojimas, žinojimas, kokiais standartais (*fa*) remiasi darydamas vieną ar kitą sprendimą. Kadangi standartai yra skirtingi, toks žinojimas negali būti absoliutus ir universalus. Zhuangzi skepticizmas dažnai remiasi tuo, ką mes pavadintume žmogaus psichologija. Sprendimas kaip elgtis, arba kas yra teisinga, o kas ne (*shi-fei*), kyla širdyje-prote ir yra sąlygojamas jau ten esančios gyvenimo patirties, įsitikinimų, pamatinių nuostatų, kas yra gerai, o kas blogai. Pasak Chado Hanseno, Zhuangzi reliatyvistinių istorijų pagalba iliustruoja, kaip mūsų žinojimas priklauso nuo faktorių, kurių mes neįsisažmoninome, o galimybes, kurios mums nepasitaikė, laiko neįmanomomis. Zhuangzi siekia parodyti, kad žmonės žvelgdami iš priešingų perspektyvų ir remdamiesi skirtingais standartais gali būti *vienodai* įsitikinę savo teisumu. Tai, kas mums yra akivaizdu, dar nereiškia patikimo ar „objektyvaus“ žinojimo<sup>146</sup>.

146 Hansen, Chad. „Guru or Skeptic? Relativistic Skepticism in Zhuangzi“ // *Hiding the World in the World. Uneven Discourses on the Zhuangzi*. Ed. by Scott Cook. State University of New York Press, 2003. P. 50–52.



Tolimoje Šiaurės tamsybėje<sup>147</sup> yra žuvis vardu K'un<sup>148</sup>. K'un tokia didžiulė, kad nežinia, kiek tūkstančių li ji tęsiasi. Žuvis kinta ir virsta paukščiu, vardu P'eng. P'eng nugara taip pat tęsiasi nežinia kiek tūkstančių li. Kai paukštis pakyla ir skrenda, jo sparnai tarsi debesys užkloja dangų. Kai jūra sujuda (taip, kad gali jį nunešti), paukštis ruošiasi keliauti į Pietų tamsybę, kuri yra Dangaus ežeras.

Yra knyga, vadinama „Visuotinė harmonija“, kurioje aprašoma daugybė stebuklų. Joje sakoma taip: „Kai P'eng keliauja į Pietų tamsybę, jis mosteli sparnais, ir vanduo nuvilnija per tris tūkstančius li. Jis pakyla ant viesulo devyniasdešimt tūkstančių li į aukštį ir sustoja pailsėti tik po šešių mėnesių“. Tačiau į tai panašus ir judėjimas vėjo, kurį mes vadiname laukų žirgais, judėjimas dulkių, kurios virpa saulės spinduliuose, judėjimas gyvų būtybių, kai jos yra vėjo plaikstomos. Ar žydra yra tikroji dangaus spalva?<sup>149</sup> Ar taip tik atrodo, nes dangus toks tolimas ir begalinis? Ar taip pat atrodytu, jeigu žvelgtume iš aukštybių žemyn?

Jei vanduo nėra pakankamai gilus, jis negalės išlaikyti didelio laivo. Išpilk puodelį vandens į grindų įdubimą ir mažos šiukšlytės plauks balutėje tarsi laiveliai. Bet padėk ten puodelį ir jis įstrigs, nes vanduo per sekus, o laivas per didelis.

(Taip yra ir su vėju). Jei vėjas nepakankamai stiprus, jis negalės išlaikyti didelių sparnų. P'eng pakyla devyniasdešimt tūkstančių li į aukštį, nes ten vėjas įgyja tikrąją jėgą netrukdomas nieko, kas yra apačioje. Kai virš P'eng nugaros vien tik dangus, ir nėra nieko, kas galėtų jam sutrukdyti ar užstoti kelią, tik tada jis gali tęsti kelionę į Pietus.

Cikada ir mažas karvelis nusijuokia į tai, sakydami: „Kai mes sukaupiame jėgas ir skrendame, tegalime pakilti iki guobos ar cezalpinijos viršūnės, o kartais mums nepavyksta net ir tai ir mes krentame ant žemės. Kokia prasmė bandyti pakilti devyniasdešimt tūkstančių li į aukštį ir bandyti pasiekti Pietus!“

To, kuris eina pasivaikščioti į netoliese esantį mišką ir grįžta iki vakarienės, pilvas pilnas kaip visuomet. Tas, kuris vyksta į

147 Jūroje (JL); nežinomoje erdvėje (NC).

148 鯨 „k'un“ – ikrai.

149 Dangaus spalva tėra vienas mėlynos spalvos atspalvis (NC).

šimto li kelionę, turi apsistojęs nakvynei susimalti grūdų. Tas, kuris keliauja tūkstantį li, turi gabentis maisto atsargų trims mėnesiams. Ką supranta šie du padarėliai? Žinojimas to, kuris mažas, neprilygsta žinojimui to, kuris yra didis; kelių metų patirtis neprilygsta ilgo gyvenimo patirčiai.

Kaip mes galime žinoti, kad yra tikrai taip? Rytmetį išaukęs grybas nežino nieko apie tai, kas vyksta tarp mėnesio pradžios ir pabaigos; vasarą gimusi cikada nežino nieko apie tai, kas vyksta tarp pavasario ir rudens<sup>150</sup>. Jie yra trumpaamžiai ir jų patirtis ribota. Į pietus nuo Ch'u gyvena vikšras, kuriam penki šimtai metų kaip vienas pavasaris ir penki šimtai metų kaip vienas ruduo. Senų senovėje būta Šarono rožės<sup>151</sup>, kuriai aštuoni tūkstančiai metų buvo kaip vienas pavasaris ir aštuoni tūkstančiai metų buvo kaip vienas ruduo. Jie yra ilgaamžiai. Šiais laikais vienintelis P'engzi<sup>152</sup> garsėja savo ilgu amžiumi: jeigu visi bandys jam prilygti, argi jie nebus apgailėtini? (Zhuangzi, 1)

Kaip ir įgriuvusio šulinio varlės bei didžiulio jūrų vėžlio istorijoje septynioliktame Zhuangzi skyriuje, čia pabrėžiama žinojimo priklausomybė nuo patirties. Vis dėlto Zhuangzi neteigia, kad didelė patirtis yra geriau negu maža. Paskutinis šios ištraukos sakinys vėl primena, kad svarbiausia yra būti „savo vietoje“, „tikti“. Apie tai plačiau kalbama trečiame šios knygos skyriuje. Paukščio P'eng alegorija apie sprendimo reliatyvumą pasirodo tame pačiame Zhuangzi skyriuje, kaip ir kelios istorijos apie nenaudingumą. Sprendimas, kas yra „didelis“ ir kas yra „mažas“, susijęs ir su mūsų vertinimu, kas yra naudinga, o kas ne.

Zhuangzi reliatyvizmas „paslėptas“ netgi pačiuose alegorijos žodžiuose. K'un reiškia „ikrai“ – taigi, dar net ne žuvis, tačiau čia pat sakoma, kad ji yra milžiniška, net neaprepiama. Zhuangzi savo istorijoje išvengia teigimo, kad žuvis yra tikrai didelė arba tikrai maža, į vieną frazę sujungdamas priešingybes. Kinų mąstyme priešingybes ir santykį tarp jų simbolizuoja yin ir yang. Nors yin

---

150 Rytmečio grybas neturi supratimo apie kasmėnesinį mėnulio ciklą; svirplys neturi supratimo apie metų laikų kaitą (NC).

151 Didžiulio medžio (NC, LY); to, kurį vadino Ta Khun (JL).

152 P'eng yra ir paukščio, ir mokytojo vardas. P'engzi, sakoma, gyveno 800 metų.

ir *yang* nurodo priešingybes, tačiau jų opoziciškumas yra labiau regimybė, o ne realybė. *Yin* ir *yang* santykis yra tuo pačiu metu ir atsiskyrimas, ir susijungimas. Nei viena priešybė nebūna be kitos, o kartu sudaro tobulą harmoningą visumą – vienį. Mūsų sprendimas, kad ikrelis yra mažas, o žuvis didelė, bus toks pats, kaip beždžionių sprendimas, kad trys porcijos ryte yra blogai, o vakare – puiku.

Paukštis P'eng keliauja iš „Šiaurės tamsybės“ į „Pietų tamsybę“. Šiaurė priklauso *yin* (tamsumo), o Pietūs *yang* (šviesumo) pusei. Todėl pasakymas „Pietų tamsybė“, kaip ir „neapbrėpiama žuvis K'un“, yra savyje prieštaringas. *Yang* yra ir žinojimo, aiškaus suvokimo pusė. Taigi, „tamsybė“ atitinkamai gali reikšti ir „nežinojimą“, ir „paslaptį“. Tačiau ši tamsybė išlieka net ir šviesiuose žinojimo Pietuose. Pasak Wu, tai yra mąstymo kelionė nuo nežinojimo į žinojimą apie savo nežinojimą (nežinojimo įžvalga). Tamsybė yra gilus trūkumas, ir niekas negali „pasiekti“ trūkumo. Todėl „vykti į tamsybę“ nereiškia ją pasiekti, o išgyventi vyksmą savyje<sup>153</sup>. Paslaptis (*Dao*) išlieka paslaptimi (visuma), keičiasi tik mūsų mąstymo perspektyva ir jos įtakojami sprendimai apie skirtumus ir priešingybes. Išgyvendami „kelionę į tamsybę“, mes pamatome savo perspektyvos reliatyvumą ir pasiruošiame vienio suvokimui.

*Atėjo rudens potvynių metas ir šimtai upelių plūstelėjo į Geltonąją upę. Ji taip ištvino, kad negalėjai atskirti arklio nuo jaučio, stovinčių kitame krante. Tuomet upės valdovas nusijuokė su pasitenkinimu galvodamas, kad dabar jam priklauso visos pasaulio grožybės. Jis keliavo pasroviui į rytus, kol pasiekė Šiaurės jūrą. Čia žvelgdamas į rytus jis negalėjo aprėpti vandens platybių. Upės valdovas ėmė sukotis ir dairytis ir išvydo jūros dievą, kuriam tarė: „Žmonės sako: tas, kas girdėjo šimtą Dao apibūdinimų, galvoja, kad jam nėra lygių. Tai tinka ir man. Aš esu girdėjęs, kad kai kurie žmonės laiko Konfucijaus išmintį menka ir nevertina Bo Yi<sup>154</sup> teisingumo. Anksčiau aš jais netikėjau, bet*

153 Wu, Kuang-ming. *The Butterfly as Companion*. P. 72.

154 Bo Yi, kuris atsisakė savo karalystės vardan brolio ir vėliau pasirinko bado mirtį nenorėdamas tarnauti neteisingam valdovui, buvo laikomas teisingumo etalonu.

dabar aš išvydau neaprepiamas tavo platybes. Jei aš nebūčiau atėjęs prie tavo vartų<sup>155</sup>, man būtų kilęs pavojus likti nežinojime ir būti išjuoktam iš tiesų nušvitusiųjų“.

Šiaurės jūros dievas tarė: „Negali kalbėtis apie vandenyną su šulinio varle – ji ribojama savo buveinės. Negali kalbėtis apie ledą su vasariniu vabzdžiu – jis težino vieną metų laiką. Negali kalbėtis apie Dao su ribotų pažiūrų mokslinčium – jis suvaržytas to, ką yra išmokęs. Štai tu dabar peržengei savo krantus ir ribas ir išvydai didžiąją jūrą. Tu pažinai savo nežinojimą ir menkumą. Dabar su tavimi galima kalbėtis apie didžius principus.

Tarp visų pasaulio vandenų nėra didesnių už jūrą. Begalybė upelių nuolatos teka į ją ir vis dėlto jos nepripildo; begalybė upelių išteka iš jos ir vis dėlto ji niekuomet neištuštėja<sup>156</sup>. Pavasarį ir rudenį ji nesikeičia; jos neveikia potvyniai ir atoslūgiai. Ji tiek didesnė už Yangtze ir Geltonąją upę, kad neįmanoma išmatuoti jų skirtumo. Nepaisant to, aš niekuomet savimi nesididžiauvau. Aš palyginu save su dangaus ir žemės didybe ir prisimenu, kad gaunu energiją iš Yin ir Yang. Tarp Dangaus ir Žemės aš esu tik mažas akmenėlis ar medelis ant didžiulio kalno. Matydamas savo menkumą, kaip gi galėčiau puikuotis savimi? [...] Bo Yi pelnė šlovę jos atsisakydamas, Konfucijus tapo žymus dėl savo mokymo. Abu taip elgėsi, nes didžiavosi savimi. Argi jie nebuvo tokie, kaip tu prieš valandėlę, kai didžiavaisi savo potvyniu?“

Upės valdovas tarė: „Gerai. Tuomet ar turėčiau laikyti Danų ir Žemę iš tiesų didžiais [didumo idealu], o plauko galiuką iš tiesų mažu [mažumo idealu]?“

Šiaurės jūros dievas atsakė: „Ne, jokių būdu! Daiktų neįmanoma išmatuoti; laikas niekada nesustoja; žmogaus likimas nuolat keičiasi; daiktų pradžia ir pabaiga neturi nuolatinių taisyklių/ nėra galutiniai terminai. Todėl išminčius žvelgdamas į daiktus, esančius labai toli arba visai čia pat, nelaiiko jų nereikšmingais dėl to, kad jie maži, ir nelaiiko labai vertingais dėl to, kad jie dideli,

---

155 „Ateiti prie vartų“ kalbant apie upę ir jūrą reiškia upės delta, tačiau šis išsireiškimas gali reikšti ir tapimą mokiniu (Watson. *Chuang Tzu: Basic Writings*. P. 96).

156 Pasak N. Correa, senovėje kinai tikėjo, kad žemė yra plokščia, o vanduo išteka pro vartus žemės pakraščiuose.

nes žino, kad daiktų matas nuolat kinta. Išminčius žvelgia į praeities įvykius nesirūpindamas, kad jie yra nutolę, ir į dabartį nesistengdamas jos išlaikyti, nes žino, kad laikas niekada nesustoja. Išminčius abejingai žvelgia į pilnatvę ir tuštumą<sup>157</sup>, pernelyg nedžiūgaudamas dėl sėkmės ir neliūdėdamas dėl praradimų, nes jis žino, koks nepastovus žmogaus likimas. Išminčius žino paprastą ir ramų kelią [visų būtybių egzistavimo tvarką], todėl pernelyg nedžiūgauja dėl gyvenimo ir nelaiko mirties didžiule nelaime, nes žino, kad pradžia ir pabaiga neturi nuolatinių taisyklių.

Tai, ką žmogus žino, yra nepalyginamai mažiau už tai, ko jis nežino; laikas, kurį žmogus gyvena, yra nepalyginamai trumpesnis už laiką prieš jam gimstant. Kai žmonės bando išmatuoti begalybę be galo mažais dydžiais, tai veda į klaidą ir sumaištį ir niekaip nesibaigia. Taip žvelgiant į daiktus, kaip tu gali žinoti, kad plauko galiukas yra pakankamas nurodyti patį mažiausią dalyką, o dangus ir žemė yra pakankami nurodyti patį didžiausią dalyką?“

Upės valdovas tarė: „Žmonės, diskutuojantys šiais laikais apie tokius dalykus, sako, kad smulkiausias daiktas neturi kūniškos formos, o didžiausias daiktas yra neaprepiamas. Ar tai tiesa?“

Šiaurės jūros dievas atsakė: „Iš mažo (daikto) perspektyvos tai, kas yra didelis, atrodo neaprepiamas; iš didelio (daikto) perspektyvos tai, kas yra mažas, atrodo neižiūrimas. Mažulytis yra pats mažiausias iš mažų, didžiulis yra pats didžiausias iš didelių. Jie skirtingi ir kiekvienas yra kažkam tinkamas – tai priklauso nuo konkrečių aplinkybių. Ir tas, kas yra neižiūrimai mažytis, ir tas, kas yra neaprepiamai didžiulis, abu turi kūnišką formą<sup>158</sup>. To, kas neturi kūniškos formos, negalima išmatuoti skaičiais; tam, kas negali būti apibrėžtas, nieko netrūksta. Apie daiktų didumą mes galime diskutuoti, o daiktų mažumą galime įsivaizduoti. Tačiau tai, apie ką negalima nieko pasakyti ir ko nepasiekia pati subtiliausia mintis, neturi nieko bendro su didumu ar mažumu.

Todėl didis žmogus savo veiksmais nekenkia kitiems žmonėms, tačiau jis ir nesididžiuoja savo geranoriškumu ar kilniais darbais. Jis nededa pastangų, kad laimėtų sau naudą, tačiau

157 Suvokia pilnatvės ir tuštumos prigimtį (BW).

158 Ir mažumas, ir didumas nurodo kūnišką formą (LY).

*neniekina tarnų, kurie taip daro. Jis nesiekia turto ir gerovės, tačiau neatsisako jų tam, kad jaustųsi geresnis už kitus. Jis neprašo kitų pagalbos savo darbuose, tačiau nesipuikuoja savarankiškumu ir savo jėgomis ir neniekina tų, kurie dėl savo godumo nedorai elgiasi. Jo elgesys skiriasi nuo minios elgesio, tačiau jis nesipuikuoja savo išskirtinumu. Jis atviras kitiems žmonėms, tačiau nežiūri iš aukšto į meilikautojus ir padlaižūnus. Jokie pasaulio titulai ir apdovanojimai negali tapti jo veiklos motyvu; jokios pasaulio bausmės ar pasmerkimas nesukelia jam gėdos. Jis žino, kad negali nubrėžti ribos tarp gėrio ir blogio, kad negali apibrėžti, kas yra didelis, o kas mažas. Aš girdėjau sakant: Dao žmogus lieka nežinomas, aukščiausia dorybė nieko nepelno, didis žmogus yra niekas<sup>159</sup>. Todėl nesureikšmink skirtumų ir taip tapsi vientisas“.*

*Upės valdovas tarė: „Nesuprantau, kaip mes skiriame kilnų nuo menko, didelį nuo mažo, nesvarbu, ar tai pasireiškia daiktų išorėje ar viduje?“*

*Šiaurės jūros dievas atsakė: „Žvelgiant iš Dao perspektyvos, daiktai neturi nei kilnumo, nei menkumo. Žvelgiant iš daiktų perspektyvos, kiekvienas jų save laiko kilniu, o kitus menkais. Žvelgiant iš tradicinės visuomenės perspektyvos, kilnumas ir menkumas nepriklauso nuo to, ką žmonės mano apie save. Žvelgiant iš skirtumų perspektyvos, jei kažką pavadinsime dideliu dėl to, kad jis didesnis už kitą, tuomet nėra nieko, kas nebūtų didelis; jeigu kažką pavadinsime mažu dėl to, kad jis mažesnis už kitą, tuomet nėra nieko, kas nebūtų mažas. Tokiu būdu dangus ir žemė yra kaip mažiausias ryžio grūdelis, o plauko galiukas yra kaip didžiausias kalnas. Toks yra skirtumų sąlyginumas.*

*Žvelgiant iš naudingumo perspektyvos, jeigu kažką laikome naudingu dėl to, kad jis naudingesnis už kitą, tuomet nėra nei vieno nenaudingo daikto. Jeigu kažką laikome nenaudingu todėl, kad jis atneša mažiau naudos už kitą, tuomet nėra nei vieno naudingo daikto. Mes žinome, kad rytai ir vakarai yra priešingos viena kitai sąvokos, tačiau negali viena be kitos būti. Todėl jų abiejų naudojimas yra apspręstas.*

*Jeigu mes kažką laikome geru dėl to, kad jis geresnis už kitą, atsižvelgiant į žmonių pomėgius, tuomet nėra nei vieno negero.*

---

159 - TM; Didis žmogus negalvoja apie save (JL); nekreipia į save dėmesio (LY).

*Jeigu kažką laikome blogu dėl to, kad jis blogesnis už kitą, tuomet nėra nei vieno neblogo. [...]*

*Taranas gali būti naudojamas griauti miesto sienoms, tačiau netinkamas norint užkšti mažą skylę. Kiekvienas daiktas yra skirtingai naudojamas/ tai yra daiktų panaudojimo skirtumai. Qi Ji ir Hua Liu žirgai galėtų per vieną dieną nušiuoliuoti 1000 li, tačiau jie negali gaudyti žiurkių taip kaip laukinė katė ar žebenkštis. Kiekvienas turi skirtingus įgimtus sugebėjimus/ tai yra sugebėjimų skirtumai. Ausytoji pelėda naktį pagauna blusą ir gali įžiūrėti plauko galiuką, tačiau dienos šviesoje vos įžiūri kalną, nesvarbu kiek plačiai atsimerktų. Kiekvienas turi skirtingą prigimtį/ tai yra prigimties skirtumai.*

*Kai kas sako: „Gerbkime gėrį ir sekime juo, ir išvengsime blogio<sup>160</sup>“, arba „Gerbkime tvarką ir sekime ja, ir chaosas išnyks“. Tokie žmonės nesupranta Dangaus ir Žemės principų/tvarkos ir visų būtybių prigimties. Jie tarsi sakytų: gerbkime Dangų ir sekime juo, ir žemė išnyks; gerbkime yin ir sekime juo, ir yang išnyks. Akivaizdu, kad tai neįmanoma. Tačiau žmonės ir toliau vis kalba apie tai. Jie arba kvailiai, arba apgavikai/labai klysta! [...]"*

*Upės valdovas tarė: „Na, gerai. Ką gi tuomet aš turiu daryti ir ko nedaryti? Galų gale kaip aš turiu žinoti, kam pritarti, o ką atmesti, kuo sekti ir ko vengti?"*

*Šiaurės jūros dievas atsakė: „Žvelgiant iš Dao perspektyvos, kas yra kilnu, o kas yra menka? Šie žodžiai reiškia ne daugiau kaip kraštutinumus, nutolusius nuo vidutinybės. Neįsikibk atkakliai savo paties idėjų, nes tai tave nutolina nuo Dao. Kas yra mažai, o kas yra daug? Šie žodžiai reiškia ne daugiau kaip kaitą/ besikeičiančius būvius, kai mes dėkojame už dovanas ar patys dovanojame. Nesistenk suvienodinti savo veiksmų, nes taip tu nukrypsi nuo Dao. Būk griežtas ir reiklus kaip šalies valdovas, kuris savanaudiškai nedalija savo malonių. Būk malonus ir nešališkas kaip globojanti žemės dvasia, kuriai aukojamos aukos ir kuri nedalija savo palaiminimų savanaudiškai. Būk platus kaip neaprepiama erdvė, kurios neriboja ir neapibrėžia keturios kryptys. Savo meile apglėbk šimtą tūkstančių daiktų, bet neišskirk ir*

---

160 Blogis išnyks (NC); atsikratykime blogio (JL).



*neteik pirmumo nei vienam konkrečiai<sup>161</sup>. Tai vadinama būti be polinkių/palankumo/ribų. Visi daiktai yra vienodi ir lygūs, kaip galime nuspręsti, kuris yra ilgas, o kuris trumpas?*

*Dao neturi pradžios ir neturi pabaigos, tačiau daiktai gimsta ir miršta, nepasiekę pakankamo tobulumo, kuriuo būtų galima pasitikėti. Vieną akimirką tuštuma, kitą – jau pilnatvė; daiktai neturi pastovios formos. Metai bėga ir negrįžta, laiko negali sustabdyti. Nykimas ir augimas, pilnatvė ir tuštuma sukasi ratu, ir kiekviena pabaiga tampa nauja pradžia. Tik tokiu būdu mes galime kalbėtis apie didžiojo teisingumo metodą ir visus daiktus apimančius principus. Daiktų gyvenimas yra nuolatinis skubėjimas, tarsi arkllys lėktų šuoliais; jie keičiasi kiekvieną akimirką. Ką turėtum daryti ir ko turėtum nedaryti? Tiesiog leisk šiam natūralios kaitos ratui sukintis savaime!” (Zhuangzi, 19)*

Ši istorija dar sykį patvirtina, kad *Zhuangzi* svarbiausias yra ne „žinojimas kas“, o „žinojimas kaip“. Ne taip svarbu, ar daiktą pavadinsime „dideliu“, ar „mažu“, „tinkamu“ ar „netinkamu“. Žymiai svarbiau, ar jie bus pagal savo prigimtį, ar bus „savo vietoje“ natūralios kaitos rate. Kad ir kaip pavadinsime kvadratą, jis netilps pro trikampę skylę. Galima imti svarstyti: o ką, jei kvadratas yra žymiai mažesnis už trikampę angą ir laisvai pro ją telpa? Tokie svarstymai būtų Huizi mėgstamas ginčas vardan ginčo ir *Zhuangzi* požiūriu iš tiesų bevertis užsiėmimas ir širdies-proto varginimas. Po klausimų apie realybės pažinimą Upės valdovas klausia: „Ką gi tuomet aš turiu daryti ir ko nedaryti? Galų gale kaip aš turiu žinoti, kam pritarti, o ką atmesti, kuo sekti ir ko vengti?“ Pereinama prie etikos klausimų. Daoizme laikomasi nuostatos, kad sprendimo apie realybę reliatyvumas sąlygojamas vertybių, glūdinčių širdyje-prote, reliatyvumo. Todėl Hansenas įsitikinęs, kad *Zhuangzi* skeptiškas požiūris į kalbą ir epistemologiją dar nereiškia kraštutinio reliatyvizmo. Greičiau tokiu būdu *Zhuangzi* siekia mums perduoti išmintį, reikalingą politiniame ir asmeniniame gyvenime<sup>162</sup>. Tokios išminties siekia ir Upės valdovas.

---

161 Jeigu tu gali apglėbti visas gyvas būtybes, kas gi neras vietos po tavo sparnais? (NC).

162 Hansen. „Guru or Skeptic? Relativistic Skepticism in *Zhuangzi*“. P. 129.



Sprendimo ar „žinojimo“ reliatyvumą visi patiriame savo kasdienybėje. Nubudus iš sapno arba patyrus psichologinę ar filosofinę įžvalgą, ankstesnis „žinojimas“ nebėra toks tikras ir teisingas, koks atrodė anksčiau. Ir ne todėl, kad dabar atrodo visiškai neteisingas, bet todėl, kad dabar jau mes viską matome plačiau, iš kitos perspektyvos. Jei suvokiame, kad taip nutinka ne tik mums, bet ir kitiems žmonėms, nei vienas įsitikinimas jau nebėra patikimas („amžinas“). *Zhuangzi* išreiškiamas ne tik skeptiškas požiūris į įprastinius žmonių įsitikinimus, tačiau ir reliatyvistinis požiūris į *bet kokius* įsitikinimus, nuostatas ar požiūrius. Vadinasi, paties *Zhuangzi* požiūris taip pat nepretenduoja į absoliutumą ar universalumą. *Zhuangzi*, kaip ir beždžionių prižiūrėtojas alegorijoje „trys ryte“, neužima jokios teigimo ar neigimo pozicijos, nevertina kitų pasirinkimo, lieka anapus (arba viduryje) priešingybių. Taigi, *Zhuangzi* „perspektyva“ yra „ne-perspektyva“, kaip tuščias centras nėra jokia rato „dalis“. Prigimtis nėra labiau išreikšta viename daikte negu kitame, kiekvienas daiktas turi savo prigimtį. Todėl žinoti kaip gyventi pagal prigimtį, kaip elgtis kiekvienu konkrečiu atveju, yra nežinoti nieko iš anksto ir veikti visiškai spontaniškai.

## 7. KREPŠIŲ PLĖŠIMAS

*Žmonės suriša savo daiktus stipriomis virvėmis, susega sąsagomis, užrakina spynomis, saugodamiesi vagių, kurie išplėšia kelionmaišius, iškrečia krepšius ir išlaužia skrynias. Ir paprastai sakoma, kad taip darydami žmonės parodo savo išmintį. Tačiau kai ateina didis plėšikas, užsideda ant pečių skrynią, pakelia kelionmaišį, pagrobia krepšį ir pabėga su jais, bijodamas tik to, kad virvės, sąsagos ir spynos neatlaikys. Šiuo atveju tai, kas buvo laikoma (daiktų savininkų) išmintimi, pasirodo besą niekas daugiau, tik pagalba didžiam plėšikui. Ar nėra taip, kad viskas, ką žmonės laiko sumanumu, tik padeda didžiam plėšikui pasigrobti daugiau? Ar nėra taip, kad visa, ką pasaulis laiko išmintimi, tik apsaugo didžius plėšikus?*

*[...] Plėšiko Zhi pasekėjas paklausė jo: „Ar plėšikai taip pat turi savo Dao<sup>163</sup>? Zhi atsakė: „Argi yra kas nors, kas neturi Dao? Kai plėšikas įžvalgiai nuspėja, kur yra vertingo grobio, tai išmintingumas; kai plėšikas pirmasis eina plėšti, tai drąsa; kai paskutinis išeina, tai teisingumas; kai jis žino, ar verta eiti plėšti, ar ne, tai išmintis; kai jis paskirsto laimikį visiems po lygiai, tai geranoriškumas. Be šių penkių savybių niekas pasaulyje nėra tapęs didžiu plėšiku“. Žvelgdami iš šios perspektyvos matome, kad gerais žmonėmis tampama, laikantis išminčių skelbiamų principų, o Zhi taip pat nebūtų galėjęs tiek pasiekti, jei nebūtų laikęsis tų pačių principų. Tačiau gerų žmonių pasaulyje yra mažai, o negerų – daug. Todėl išminčius pasauliui atneša mažai naudos ir daug žalos. Todėl yra sakoma: [...] „Kai gimsta išminčius, atsiranda didis plėšikas“.*

*[...] Vienas žmogus pavagia diržo sagtį – jis už tai nuteisiamas myriop; o štai kitas žmogus pavagia valstybę – jis tampa jos valdovu. Prie valdovų vartų mes girdime garsiausiai mokant*

---

163 Laikosi kokų nors principų (JL).

*geranoriškumo ir teisingumo. Ar tai nėra geranoriškumo ir teisingumo, žinojimo ir išminties vagystė? Taigi, vienas paskui kitą žmonės skuba didžiųjų vagių pėdomis siekdami tapti kunigaikščiais; jie vagia geranoriškumą ir teisingumą drauge su visomis kitomis svorio ir tūrio matų, skaičiavimo lentelių ir antspaudų naudojimo pasekmėmis. Jų sulaikyti negali nei dovanų gautos karietos, nei karūnos. Jų neatgrąso net aštrių bausmės įrankių baimė. Tai išminčių klaida – suteikti tiek daug naudos plėšikams, tokiems kaip Zhi, ir dar taip, kad jų neįmanoma atsikratyti. (Zhuangzi, 10)*

Visose kinų mąstymo tradicijose teigiama, kad neįmanoma atskirti *yin* ir *yang* principų, kad ir kokioje srityje jie pasireikštų. Vis dėlto konkrečiose gyvenimo srityse įvairios filosofinės mokyklos šį principą suprato skirtingai. Moistai siekė visuotinės gerovės, konfucianistai – asmens lavinimo ir tvarkingos visuomenės. Zhuangzi įsitikinimu, palaikydami tik viena pusę, garbindami gerovę ar išmintį, siekdami turto bet kokia kaina, laikydamiesi įsikibę gyvenimo, žmonės ardo prigimtinę harmoniją. Ši ištrauka nukreipta prieš konfucianizmo dorybes ir siekia parodyti vertybių reliatyvumą. Plėšikas taip pat gali būti teisingas, tik savaip. Konfucianizme dorybės samprata buvo labai aiški. Tai moralinė dorybė, atgręžta į praeitį, kaip į idealios santvarkos ir idealių žmonių laikus, ir nukreipta į ateitį, kurioje galbūt žmonės vėl pasieks idealų būvį. Žmogus, ugdydamas savyje geranoriškumą, teisingumą, lojalumą ir kitas konfucianistines dorybes, keičia save ir keičia pasaulį.

Tuo tarpu daoizme laikomasi nuostatos, kad bet koks prievartišnis keitimas – tiek savęs, tiek pasaulio – yra klaidingas kelias. Kartais manoma, kad daoizme moralė ir etika yra apskritai neigiama, tačiau, pasak Cooperio, „tai yra klaidingas supratimas. Moralė nėra akcentuojama, nes ji laikoma savaimė suprantamu dalyku; etika yra jau praeitas etapas. Išminčius [...] jau yra taip tobulai prisitaikęs prie aplinkos ir visiškoje harmonijoje su ja, kad veikia spontaniškai tobulai, toli nuo bet kokio privalėjimo ar draudimo, o visos reliatyvios moralės yra pritaikytos konkrečioms situacijoms“<sup>164</sup>. Zhuangzi žmogaus dorybė atsiskleidžia kaip neveikimas, tapimas

---

164 Cooper. *Taoism*. P. 20.

„kaip šalti pelenai“ arba „kaip netašytas rąstas“, kaip nesipriešinimas *Dao* tėkmei. Todėl iš anksto apibrėžti, kas yra geranoriškumas ar išmintis, ir taikyti apibrėžimą kaip reikalavimą kiekvienu atveju, reikštų apriboti ir *Dao*, ir pačią dorybę (*De*), *Dao* pasireiškimą. Todėl Zhuangzi sako, kad „geranoriškumo ir teisingumo principai, patvirtinimo ir neigimo<sup>165</sup> keliai yra taip susipynę ir sumišę, kad aš nežinau, kaip juos atskirti“ (*Zhuangzi*, 2).

Pagrindinė „dorybės“ (*De*) reikšmė *Zhuangzi* tekste yra *Dao* atskleidimas, universalaus principo pasireiškimas konkretybėje. Kai žmogus arba bet koks kitas „daiktas“ seka savo prigimtimi, yra „savo vietoje“, t. y. „tinka“, sakoma jis „auga dorybėje“. Bet koks veiksmas prieš prigimtį, net jei ir pripažįstamas daugumos kaip moralus ar geras savaime, daoizmo požiūriu yra tikrosios dorybės naikinimas.

*Šimtametis medis nukertamas, kad iš jo dalies būtų padaryta aukojimo taurė, kurią po to išraižo ir išdažo žaliai ir geltonai, o likusioji dalis išmetama į griovį. Jei palyginsime aukojimo taurę su ta dalimi, kuri buvo išmesta į griovį, viena bus laikoma gražia, o kita – bjauria. Tačiau abi turės bendrą dalyką – jos prarado savo tikrąją medžio prigimtį. Jei palyginsime plėšiką Zhi su Zeng Shen ir Shi Qiu, matysime skirtumą tame, kaip jie praktikuoja teisingumą, tačiau abu yra praradę savo tikrąją prigimtį. (*Zhuangzi*, 12)*

Prigimtis daoizmo etikoje akivaizdžiai ne tik pirmesnė, bet ir svarbesnė už žmogaus vertinimą. Vienas daiktas ar veiksmas gali atrodyti geras, o kitas – blogas, tačiau abu gali būti praradę savo prigimtį. Todėl negali būti apibrėžtų dorybių, nusistovėjusių vertinimo standartų. Prigimtis kiekvienu atveju atsiskleidžia kitaip. Žmogus, esantis daroje su prigimtimi ir visuma, spontaniškai reaguos pačiu tinkamiausiu būdu. Taigi, sekant *Zhuangzi*, reikia ne savyje ugdyti kokias nors būdo savybes, o kaip tik – ištuštinti savo širdį-protą nuo bet kokių įsitikinimų, pamiršti, kas yra „gerai“, o kas yra „blogai“, ir žvelgti visuminiu žvilgsniu.

---

165 - JL; tiesos ir klaidos (LY, NC, BW).

Konfucijus keliavo į vakarus, kad atiduotų saugojimui į Zhou karalystės biblioteką kelis raštus, kai vienas jo mokinių Zi Lu patarė: „Aš girdėjau, kad Zhou bibliotekos archyvo prižiūrėtojas buvo toks Laozi, kuris dabar jau nebedirba ir gyvena savo namuose. Kadangi jūs, mokytojau, norite palikti šiuos raštus saugojimui, kodėl gi nenuėjus pas jį ir nesikreipus šiuo reikalu“.

Konfucijus tarė: „Gera mintis“ ir nukeliavo pas Laozi, bet šis nesutiko jam padėti. Tuomet Konfucijus išvyniojo raštus apie Dvyliką klasikų ir ėmė garsiai skaityti. Laozi jį pertraukė sakydamas: „Tai yra pernelyg miglota<sup>166</sup>. Pasakyk man trumpai raštų esmę“. Konfucijus tarė: „Esmė yra geranoriškumas ir teisingumas“. Laozi tarė: „Norėčiau paklausti, ar tu manai, kad geranoriškumas ir teisingumas yra žmogaus prigimties dalis?“ „Aš taip manau, – nuskambėjo atsakymas. – Jei kilnus žmogus nebūtų geranoriškas, jis nebebūtų kilniu žmogumi; jeigu kilnus žmogus nebūtų teisingas, jis gal net neišgyventų. Geranoriškumas ir teisingumas iš tiesų yra žmogaus prigimtis.“

Laozi tęsė: „Leisk paklausti, ką tu laikai geranoriškumu ir teisingumu?“. Konfucijus atsakė: „Iš pačių širdies gelmių jausti džiaugsmingą artumą visiems daiktams; mylėti visus žmones; neleisti, kad kiltų savanaudiškos mintys<sup>167</sup>, – tai yra geranoriškumo ir teisingumo prigimtis“. Laozi paprieštaravo: „O! Atsargiau su tokiais žodžiais! „Mylėti visus žmones“ – argi tai nėra miglota ir pretenzinga mintis? „Neleisti, kad kiltų savanaudiškos mintys“ – juk tai jau savanaudiškumas<sup>168</sup>! Jei nori, kad žmonės neliktų be globėjo ir vadovo, pagalvok: nuo pradžių pradžios dangus ir žemė keliauja savo nekintančiu keliu, saulė ir mėnuo šviečia, žvaigždynai ir planetos laikosi savo tvarkos ir judėjimo krypties, paukščiai ir žvėrys buriasi pagal savo rūši, medžiai auga stati. Tau tereikia sekti savo De, kaip daro jie, ir tvirtai laikytis Dao savo kelionėje, ir tu pamatysi, kad jau pasiekei tikslą. Kodėl tu taip įnirtingai laikaisi įsikibęs geranoriškumo ir teisingumo,

166 Tu vartoji per daug žodžių (NC).

167 Prie nieko neprisirišti (BW).

168 Drauge su nešališkumu atsiranda ir šališkumas (NC); prie nieko neprisirišti jau yra prisirišimas (BW).

*tarsi muštum būgną ar siektum susigrąžinti prarastą sūnų (tik dar labiau paskatindamas jį bėgti šalin)? Ak, mokytojau, taip tu tik keli sumaišti žmogiškoje prigimtyje!” (Zhuangzi, 13)*

Norint teisingai suprasti, kaip daoizmo etikoje taikomos dorybės (*De*) ir prigimties (*xing*) sąvokos, visų pirma reikia suvokti, kad visose senosiose kinų mąstymo tradicijose nėra nuodėmės doktrinos. Kadangi nėra Dievo – Kūrėjo, nėra ir nepaklusnumo Jam koncepcijos, nėra netgi hieroglifo, reiškiančio vakarietišką „nuodėmės“ ar „kaltės“ sąvoką. Pasak Cooperio, daoizme nuodėmės atitikmuo yra ne „asmeninis dieviško įsakymo sulaužymas, o visatos harmonijos pažeidimas, kuris pats savaime sukelia disharmoniją ir nerimą ir konkrečiame asmenyje, ir visoje visuomenėje“<sup>169</sup>. Daoizme žmogus, taip pat kaip ir krikščionybėje, laisvai renkasi – ar palaikys *yin* ir *yang* balansą ir gyvens pagal prigimtį, ar sieks savo tikslų ir remsis išskaičiavimu. Kaip teigia Cooperis, nuodėmę atitinka nežinojimas, savo tikrosios prigimties nesupratimas ir įsivaizdavimas, kad kūnas yra tapatus jame veikiančiai energijai, o griežti įstatymai suteikia tikrą saugumą<sup>170</sup>. Išminčiaus pasirinkimas sekti didžiuoju *Dao*, tai reiškia – sekti savo ir aplinkos prigimtimi ir nesikišti į jos veikimą.

*Tang, vyriausiasis Shang ministras, paklausė Zhuangzi apie geranoriškumą<sup>171</sup>. Tas atsakė: „Vilkai ir tigrai yra geranoriški“. „Ką tu turi omenyje?“ paklausė Tang. Zhuangzi atsakė: „Tėvas ir sūnus (žvėrių tarpe) yra prieraišūs, atsidavę vienas kitam. Kodėl tai neturėtų būti suprasta kaip geranoriškumas?“ Tuomet Tang tęsė: „Leiskite paklausti apie tobulą geranoriškumą“. Zhuangzi atsakė: „Tobulas geranoriškumas nesiremia prieraišumu“. Ministras tarė: „Aš esu girdėjęs sakant: be švelnaus prieraišumo nėra meilės, o be meilės nėra sūniško atsidavimo. Ar galima sakyti, kad tobulas geranoriškumas yra ne sūniškas?“*

*Zhuangzi atsakė: „Taip netiktų sakyti. Tobulas geranoriškumas yra didingas dalykas – jo negalima apriboti sūnišku*

169 Cooper. *Taoism*. P. 22.

170 Cooper. *Taoism*. P. 23.

171 NC pažymi, kad Tang negalėjo tikrovėje susitikti Zhuangzi, nes jų gyvenamus laikotarpius skyrė apie 1000 metų.

*atsidavimu*<sup>172</sup>. Tai, apie ką tu kalbi, nereiškia, kad tobulas geranoriškumas pranoksta sūnišką atsidavimą, jis išvis nenurodo tokio atsidavimo. Jei kas nors keliauja į pietus tol, kol pasiekia Ying miestą, ir stovėdamas ten atsisuka į šiaurę, jis jau nemato Ming kalno. Kodėl? Todėl, kad yra per toli nuo jo. Todėl yra sakoma: būti sūniškai atsidavusiu iš pagarbos yra paprasta, bet būti sūniškai atsidavusiu iš meilės yra sunku. Jei ir būtų lengva būti sūniškai atsidavusiu iš meilės, vis dar būtų sunku pamiršti savo tėvus. Gali būti lengva pamiršti savo tėvus, bet sunku pasiekti, kad jie pamirštų tave. Jei ir būtų lengva pasiekti, kad tėvai pamirštų tave, vis dar būtų sunku pamiršti visus pasaulio žmones. Jei ir būtų lengva pamiršti visus pasaulio žmones, būtų sunku pasiekti, kad jie visi pamirštų tave. Dorybės (De) paveiktas žmogus gali mąstyti apie Yao ir Shun ir netrokšti jais tapti. Dorybės vaisiai ir įtaka išplinta visur laike ir erdvėje, ir niekas nežino, iš kur tai randasi. Kaip galima taip paprastai imti ir kalbėti apie geranoriškumą ir sūnišką atsidavimą kaip tu dabar kalbi? Sūniškas atsidavimas, broliškumas, geranoriškumas, teisingumas, lojalumas, nuoširdumas, tvirtumas ir patikimumas – visa tai gali tarnauti dorybei, tačiau yra toli gražu nepakankami, kad prie jos priartėtų. Todėl yra sakoma: tam, kas yra iš tiesų kilnus, valstybės titulai nieko nereiškia; tam, kas yra iš tiesų turtingas, karalystės turtai nereikalingi; tas, kas siekia aukščiausio tikslo, nesivaiko šlovės ir gero vardo; to, kas yra kaip Dao, neveikia kintantys daiktai. (Zhuangzi, 14)

Kaip Dao yra neapibrėžiamas, taip ir jo pasireiškimas (De) yra nesutalpinamas į konkrečias situacijas ar būdo bruožus. Todėl yra sakoma, kad „dorybės vaisiai ir įtaka išplinta visur laike ir erdvėje, ir niekas nežino, iš kur tai randasi“. Dorybė tiesiogiai susijusi su prigimtimi, kurią žmonės dažnai stengiasi suvaldyti, pakeisti, o tai daoizme laikoma tikrosios prigimties naikinimu arba praradimu. Bandytas tikrąją prigimtį atkurti įprastomis priemonėmis sukelia dar didesnę sumaištį, nes kyla iš klaidingo įsitikinimo, kad reikia kažką „daryti“, o ne nurimti ir likti ne-veikime.

---

172 Jo negalima nusakyti tokiais žodžiais kaip sūniškas atsidavimas (BW).

## 8. ARKLIŲ KANOPOS

Arkliai savo kanopomis gali eiti per šerkšną ir sniegą, o jų kailis apsaugo juos nuo vėjo ir šalčio; jie ėda žolę ir geria vandenį; jie stojasi piestu ir lekia šuoliais. Tokia yra tikroji arklių prigimtis. Net jei pastatytum jiems rūmus ir erdvius miegamuosius, arkliai negalėtų jais pasinaudoti. Kartą pro šalį keliavo žinomas arklių prižiūrėtojas Bo Le, kuris tarė: „Aš gerai žinau, kaip prižiūrėti arklius“. Žmonės ėmė juos po vieną žymėti, kirpti plaukus, apipjaustyti kanopas, naudoti apynasrius, kamanas, pančius, uždarė į arklides ir aptvarus. Dėl tokio elgesio krito po du tris arklius iš dešimties. Žmonės ir toliau vertė juos kęsti alkį ir troškulį, šuoliuoti ir lenktyniauti. Arklius išrikiavo eilėmis; jie kentėjo nuo žašlų ir ornamentuotų galvos papuošalų iš priekio ir botagų bei rykščių iš užpakalio. Dėl to krito daugiau nei pusė likusių arklių. [...] Ir vis dėlto daugelį metų žmonės šlovino Bo Le sakydami: „Jis žinojo kaip elgtis su arkliais“.

Tą pačią klaidą daro ir tie, kurie valdo pasaulį. Mano manymu, tas, kas iš tiesų žino kaip valdyti pasaulį, taip nesieltų. Žmonės turi savo pastovią prigimtį: jie audžia, kad pasigamintų sau drabužius; jie apdirba žemę, kad prasimaitintų. Tai bendras juos vienijantis bruožas. Iš prigimties žmonės nesiskirsto į atskiras grupes, o daro tai, ką turi daryti, ir likimas parodo jiems, ką skyrė Dangus. Todėl tobulos dorybės amžiuje žmonės vaikščiojo lėtai ir ramiai, žiūrėdami tiesiai į daiktus<sup>173</sup>. Tais laikais per kalnus nevedė takai nei tuneliai; ežeruose nebuvo laivų ir tiltų; visos gyvos būtybės gyveno drauge su panašiais į save savo natūralioje aplinkoje. Paukščiai ir žvėrys dauginosi bei gyveno pulkais ir kaimenėmis; vėšėjo medžiai ir krūmai. Tuomet paukščius ir žvėris buvo galima vedžiotis kartu nenaudojant prievartos; buvo galima užlipti iki šarkos lizdo ir žvilgterėti į jį. Taip, tobulos dorybės laikais žmonės gyveno drauge su paukščiais ir

173 Ko gero, reikėtų suprasti, kad žiūrėjo į daiktus be išankstinio nusistatymo, be naudos ieškojimo.



žvėrimis ir vienodai gerai sutarė su visomis gyvomis būtybėmis kaip su vienos šeimos nariais. Kaip galėjo jie žinoti, kuo skiriasi kilnus ir menkas žmogus? Panašiai, dėl ne-žinojimo jie nepametė prigimtinės dorybės kelio; panašiai, laisvi nuo troškimų, jie išliko visiškai paprasti. Būdami tokio tobulo paprastumo, jie liko tokios prigimties, kokios ir turėjo būti.

Bet kai atsirado išminčius, strikinėjantis ir klupčiojantis, kad taptų geranoriškas, pasistiebę ant pirštų galiukų<sup>174</sup>, kad taptų teisus, visi žmonės suglumo. Tokie išminčiai sakė, kad reikia linksmintis klausant muzikos, o ritualai išnaikins tai, kas žmonėse (jų manymu) yra bloga. Tuomet pasaulio vientisumas ėmė nykti. Jei vientisas rąstas nesupjaustytas, kas galėtų iš jo padaryti aukojimo indus? Jei baltojo nefrito gabalai nesulaužyti, kas galėtų iš jų pagaminti galios ir valdžios ženklus? Jei Dao ir De nėra atmesti, kam reikia geranoriškumo ir teisingumo? Jei prigimtiniai žmogaus instinktai nėra prarasti, kam reikalingi tokie ritualai ir muzika? Jei penkios spalvos nėra nenatūraliai sumaišytos, kaip nupieši ornamentus? Jei penkios natos nebus sumaišytos, kaip gi iš jų išgausi muzikos akordus? Suardyti natūralią daiktų prigimtį tam, kad pagamintų rakandus, buvo nagingų meistrų klaida. Suardyti Dao ir De tam, kad praktikuotų geranoriškumą ir teisingumą, buvo išminčių klaida.

Grįžtant prie arklių. Jeigu jie laksto laisvi po laukus, ėda žolę ir geria vandenį; kai arkliai patenkinti, jie suglaudžia kaklus ir prikiša vienas prie kito prusnas; kai arkliai niršta, jie atsuka vienas kitam nugarą ir spiria kanopomis, – tai viskas, ką jie natūraliai daro. Bet jei arklius pabalnosime ir įkinkysime, ant jų kaktos uždėsime mėnulio formos metalinius papuošalus, jie įpras gudriai žvairuoti, riesti kaklą bandydami įkasti, piktai mestis į priekį bandydami išsivaduoti nuo žąslų ir išplėšti vadžias iš vežiko. Tokie arklių įpročiai ir elgesys panašūs į vagių, o kaltas dėl to Bo Le.

He Xu laikais žmonės leisdavo laiką namuose nesirūpindami tuo, ką jie darė, ir išeidavo iš namų nesirūpindami tuo, kur eina. Jie džiaugėsi turėdami ką valgyti, ir patenkinti plekšnojo savo pilvus. Žmonės galėjo taip gyventi. Tačiau tuomet pasirodė išminčiai su savo muzika ir lankstymusi bei stabčiojimu per

---

174 Atitinkmuo lietuviškam išsireiškimui „nertis iš kailio“.

*ritualus, kad kontroliuotų išorinį pavidalą<sup>175</sup>; viliojo visus geranoriškumu ir teisingumu, kad žmonės imtų šių siekti ieškodami savo širdims-protams paguodos. Štai tuomet žmonės, ėmę mylėti išmintį, pradėjo šlubčioti ir kliuvinėti, ėmę siekti naudos, pradėjo kovoti vienas su kitu, ir tam nebuvo galo. Tai yra anų išminčių klaida. (Zhuangzi, 9)*

Viena svarbiausių temų, besikartojanti beveik kiekvienoje istorijoje ir glaudžiai susijusi su kitomis pagrindinėmis daoizmo temomis, yra prigimtis. Ši sąvoka, kaip ir kitos, yra nevienalytė. Pasak Franklino Perkinso, senovės Kinijoje apskritai nerasime europietiškos „prigimties“ sąvokos atitiktens.<sup>176</sup> Prigimtį bendriausia prasme žymi tas pats hieroglifas, kuris reiškia ir „dangų“ (*tian*). Tai prigimtis kaip natūrali tvarka ir harmonijos principas gamtoje. Tokia prigimtimi seka virėjas Dingas, mėsinėdamas jautį, apie tokios „Dangiškos prigimties“ nepaisymą kalba Quin Shi po Laozi mirties. Kitas „prigimties“ aspektas yra žmogaus prigimtis (*xing*), kuri talpina viską, ką dabar pavadintume instinktais bei genų įtaka žmogaus fiziniam, protiniam ir psichiniam vystymuisi. Visa tai priimama kaip visuma, nes *Zhuangzi* nėra svarbu atskirti, kuri žmogaus prigimties dalis sieja jį su likusia gamta, o kuri išskiria iš gamtos. Dar viena sąvoka, kuri taip pat nurodo natūralų prigimtinių būvį, yra *ziran*, paprastai verčiama kaip „spontaniškumas“, „natūralumas“, „savaiminis buvimas“.

Šie trys „prigimties“ aspektai tarpusavyje susiję. Žmogaus prigimtis (*xing*) yra nepažeista, jei ji yra harmonijoje su visa ko prigimtimi (*tian*), o gamtoje viskas vyksta savaimė (*ziran*). Žmogus, kaip gamtos dalis, niekada nėra atskirtas nuo visumos. Kol žmonės buvo paprasti ir nenutolę nuo savo prigimties, jie buvo darnoje ir su aplinkiniu pasauliu. Visuma nebuvo suardyta, *Dao* tėkmei nebuvo trukdoma, todėl tai vadinama „tobulos dorybės amžiumi“. Tačiau įsikišus ir ėmus keisti natūralią prigimtį, keičiasi ir gamta (arklių elgesys), ir žmonės (siekiantys naudos ir kovojantys tarpusavyje).

175 Žmonių asmenis (JL), išorinį bendravimą (LY).

176 Perkins, Franklin. „Following Nature with Mengzi or Zhuangzi“ // *International Philosophical Quarterly*. Vol. 45 (3). 2005. P. 327–340. Straipsnį taip pat galima rasti internete <http://condor.depaul.edu/~fperkins/publications/nature.html> (aplankyta 2010 07 26)

Norint atstatyti pažeistą žmogaus prigimtį, reikia neveikimo (*wu wei*), kurio vienas aspektų yra spontaniškumas, laisvas ir natūralus buvimas (*ziran*). Tačiau darni žmogaus prigimtis ir spontaniškumas nereiškia ištirpimo gamtoje. Taip pat būtų klaidinga manyti, kad Zhuangzi buvo nusistatęs prieš bet kokią pažangą. Prigimtis reiškia natūralumą, kuris kiekvienu atveju pasireiškia kitaip. Pasak Perkinso, didžiausia prigimties priešingybė *Zhuangzi* yra „dirbtinumas“, kuris pasireiškia ne bet kokia žmogaus veikla (gamtos – kultūros perskyra) ar kokiu nors konkrečiu, įstatymais apibrėžtu veiksmu, bet žmogaus polinkiu vertinti ir skirstyti. Todėl tokie iš pirmo žvilgsnio gamtai ir natūralumui priešingi užsiėmimai, kaip jaučio mėsinėjimas, cikadų gaudymas ar medžio kirtimas norint padaryti stovą varpui, yra tobulos harmonijos su prigimtimi ir neveikimo pavyzdžiai. Juose „harmonija su prigimtimi“ reiškia ne harmoniją su gamta tiesiogine to žodžio prasme, o spontanišką ir laisvą nuo vertinimo, skirstymo bei prievartos veiksmą<sup>177</sup>.

*Yra sakoma: „Negalima žuvų ištraukti iš vandens; negalima žmonėms rodyti aštrių valstybės ginklų“. Išminčiai yra aštrūs pasaulio ginklai, jų negalima rodyti žmonėms<sup>178</sup>. Todėl išmesk iš galvos išmintingumą, atsisakyk žinojimo, ir didieji plėšikai išnyks. Išmesk nefritą, suskaldyk perlus, ir išnyks smulkūs vagys. Sudegink skaičiavimo lenteles, sulaužyk antspaudus, ir žmonės taps paprasti ir atviraširdžiai. Sunaikink pekus<sup>179</sup>, sulaužyk sveriamąsias buožas, ir žmonės nustos ginčytis dėl kiekių. Sunaikink visas taisykles, išminčių sugalvotas pasauliui, ir žmonės ims tarpusavyje kalbėtis apie Dao. Sumaišyk šešis muzikos akordus, sudegink švilpynes, nutrauk liutnios stygas, užkimšk (tokių muzikantų kaip) aklojo Gu Kuang ausis, ir visi žmonės vėl naudosis savo natūralia klausa. Panaikink įmantrius ornamentus, išsklaidyk penkias spalvas, užkljuok (tokių žmonių kaip) Li Zhu akis, ir visi žmonės vėl naudosis savo natūralia rega. Sunaikink lekalus ir svambalus, mesk šalin kampainius ir skriestuvus, surišk (tokių žmonių kaip) Chui pirštus, ir visi žmonės vėl*

177 Perkins. „Following Nature with Mengzi or Zhuangzi“. P. 327–340.

178 Bet jie negali priduoti pasauliui aiškumo (NC).

179 Birių produktų mato vienetas, apie 9,08 litro.

*naudosis savo natūraliu meistriškumu. Kadangi yra pasakyta: „Didžiausias meistriškumas atrodo kaip negrabumas“<sup>180</sup>.*

*Nutrink visus pėdsakus, paliktus Zeng ir Shi<sup>181</sup>, užkimšk Yang ir Mo burnas, išmesk geranoriškumą ir teisingumą, ir visų žmonių dorybė atsiskleis paslaptį Vienyje. Kai visi žmonės vėl naudosis savo natūraliomis regėjimo galiomis, pasaulis nebeatrodys toks pakrikas. Kai visi žmonės vėl naudosis savo natūraliomis girdėjimo galiomis, pasaulis nebeatrodys toks varginantis. Kai visi žmonės ims naudotis savo natūraliomis žinojimo galiomis, pasaulyje nebeliks iliuzijų ir sumaištis. Kai visi žmonės naudosis savo natūralia dorybe, pasaulis nebebus iškraipytas ydų. (Zhuangzi, 10)*

Iš pirmo žvilgsnio regisi, kad Zhuangzi nori gražinti žmones į akmens amžių, o prigimtinės dorybės būseną yra pirmąsio žmogaus, nemokančio rašyti ar skaičiuoti, būseną. Tačiau vargu, ar tokią žinią norėjo perduoti daoizmo išminčius. Zhuangzi siūlo į viską reaguoti spontaniškai ir natūraliai, neprisiriant prie jokių grožio ar gėrio standartų. Pasaulis toks didelis ir įvairus, kad žmogus niekada nei savo protu, nei vaizduote neapėms visų įmanomų požiūrių, todėl, Zhuangzi manymu, bet koks vertinantis požiūris yra reliatyvus. Neprisirišdamas nei prie vieno požiūrio žmogus išlieka atviras visiems, ir kiekvienoje situacijoje reaguoja spontaniškai, pagal prigimtį, o ne bandydamas logiškai mąstant pasirinkti „teisingiausią“ kelią ar atrasti visiems labiausiai priimtina elgesio būdą, ar sukurti gražiausią (daugumai žmonių) muziką.

Kaip jau buvo minėta, „tikroji prigimtis“ žymi natūralumą, t. y. reiškia ne išorinę, o vidinę būseną. Todėl „sunaikinti“ muziką ar spalvas gali reikšti tobulumo standartų tam tikroje srityje panaikinimą. Nelikus nurodymų, kokią muziką žmonės turi klausyti, kokiais instrumentais ir kaip groti, žmonės „naudosis natūralia klausa“, t. y. patys pasirinks muziką arba kurs ją taip kaip jiems norisi. Taip muzika vėl bus natūrali gyvenimo dalis. Panašią nuostatą galima matyti ir Zhuangzi požiūryje į kalbą, nes visa esmė

180 Plg.: „Tobulai nepriekaištingas atrodo stokoiantis, tačiau galios jo yra neblėtančios. Sklidinai pripildytas atrodo tuščias, tačiau galios jo nesenkančios. Pats tiesiausias atrodo vingrus; pats sumaniausias atrodo nenuovokus; pats iškalbingiausias atrodo lemenantis žodžius“ (*Laozi*, 45).

181 Konfucijaus mokiniai.

yra ne išorinėje kalboje ar tyloje, o kalbančiojo ir tylinčiojo vidinėje nuostatoje (apie tai plačiau žiūrėkite 5 skyriuje). Bet kurioje gyvenimo srityje žmonės susiduria su savo pačių veikla (kultūra), todėl išminčius nėra iš visuomenės į vienatvę gamtoje pasitraukęs atsiskyrėlis. Tai žmogus, sugebantis bet kokiaje situacijoje reaguoti spontaniškai, pagal prigimtį, nesipriešindamas *Dao* tėkmei ir išlikdamas viduje ramus, kad ir kas nutiktų.

*Upės valdovas paklausė: „Kodėl taip vertinamas Dao?“*

*Šiaurės jūros dievas atsakė: „Tas, kas žino Dao, tikrai gerai supranta amžinuosius (daiktų gyvenimą valdančius) principus. Gerai suprasdamas tuos principus, jis tikrai žino kaip elgtis besikeičiančiomis aplinkybėmis. Tai suprasdamas jis neleidžia, kad daiktai jį žleistų. To, kas turi tobulą dorybę, ugnis negali sudeginti nei vanduo paskandinti; jo nekankina nei šaltis, nei karštis; jo nesužeidžia nei paukščiai, nei laukiniai žvėrys. Tai nereikia, kad Dao žmogus žiūri į šiuos dalykus pro pirštus. Tai reiškia, kad jis aiškiai atskiria, kur yra saugu, o kur pavojinga; jis vienodai ramus, kai sekasi ir kai nesiseka; jis apdairus savo elgesyje<sup>182</sup>. Todėl niekas negali jam pakenkti. Todėl yra pasakyta: Tai, kas dangiška, yra viduje; tai, kas žmogiška, yra išorėje. Dorybė yra tame, kas dangiška. Jei žinosi veikimą to, kas dangiška, ir to, kas žmogiška, tu išsiskynysi Danguje ir įsitvirtinsi dorybėje. Net jei skubėsi ar sustosi, palinksi ar stovėsi tiesus<sup>183</sup>, tu galėsi grįžti prie esmės ir tobulumo“.*

*Upės valdovas tęsė: „Ką turi omenyje sakydamas dangiška ir žmogiška?“*

*Šiaurės jūros dievas atsakė: „Jaučiai ir žirgai turi keturias kojas – tai aš vadinu dangiška (tvarka). Apynasriai ant žirgų galvų ir žiedai jaučių šnervėse – tai aš vadinu žmogiška (veikla). Nes yra pasakyta: Neleisk tam, kas žmogiška, sudarkyti dangiškos tvarkos; neleisk žmogiškiems tikslams sunaikinti dangiškos paskirties; neleisk savo pasiekimams sunaikinti tavo tikrosios garbės; apdairiai laikykis šio kelio ir nenuklysk į šalį. Tai aš vadinu grįžimą prie tikrosios prigimties<sup>184</sup>. (Zhuangzi, 17)*

182 Apdairus, kai ateina ir kai išeina (BW).

183 Nusileisi ar laikysiesi savo (LY).

184 Tiesos (BW, LY).

Zhuangzi vyrauja požiūris, kad „tobulos dorybės“ amžius yra seniai praėjęs, o tikroji žmonių prigimtis yra iškreipta arba pažeista. Tačiau sakoma ir tai, kad išminčius spontaniškai reaguoja bet kokioje situacijoje ir neprisiriaša prie jokių standartų. Tokia nuostata rodo, kad Zhuangzi nebuvo nostalgiskai į praeitį orientuotas filosofas, manantis, kad idealus būvis šiais laikais jau nepasiekiamas. Jis išlaiko „nulinę perspektyvą“, todėl „tinka“ visiems laikams ir visoms kultūroms. Pirmojoje šio skyriaus ištraukoje sakoma, kad gyventi pagal prigimtį – tai būti „tobulo paprastumo būklėje“, o tai reiškia būti „laisvam nuo troškimų“. Paprastumas ir laisvė yra vidinė būseną, kurią galima pasiekti nepriklausomai nuo laikmečio ar aplinkinių žmonių „sugedimo“. Kita vertus, tikrosios prigimties atgavimas nėra mechaninis veiksmas ar valingų pastangų rezultatas. Kai prigimtinę harmoniją bandoma atstatyti įstatymais, filosofinėmis teorijomis ar diskusijomis, tikslingomis praktikomis, t. y. koku nors „veikimu“, žmonės elgiasi priešingai nei turėtų. Jie tik dar labiau tolsta nuo savo prigimties, todėl yra vadinami „aukštyne kojomis apverstais žmonėmis“.

*Tuos, kas bando pataisyti savo prigimtį imdamiesi vien tik įprasto mokymosi ir taip tikisi atkurti pirminę prigimties būvį, ir tuos, kas bando šiaip ne taip susitvarkyti su savo troškimais imdamiesi įprasto mąstymo ir taip tikisi pasiekti dvasios skaidrumą, reikia vadinti klystančiais ir neišmanėliais. Senovėje žmonės, sekančys Dao, savo ramumu puoselėjo išmintį, tačiau išmintis nebuvo jų veiklos tikslas. Tai buvo vadinama išmintimi puoselėti ramybę. Kai išmintis ir ramumas dera tarpusavyje ir vienas kitą puoselėja, iš prigimties kyla harmonija ir tvarka. Dorybė (De) steigia harmoniją, Dao užtikrina tvarką. Kai dorybė pasireiškia kaip visa apimantis pakantumas, tai – geranoriškumas. Kai Dao pasireiškia kaip visa apimanti tvarka, tai – teisingumas. Kai teisingumas aiškiai pasirodo ir visi daiktai į jį linksta, tai – ištikimybė. Kai širdies gelmėje klesti skaidrumas bei tikrumas ir grįžtama prie tikrosios formos, tai – muzika. Kai ištikimybė išreiškiama veidu ir kūnu ir dera su elegantiškumu, tai – ritualai. Jeigu visas dėmesys nukreipiamas tik į ritualų ir muzikos atlikimą, pasaulyje klesti sumaištis. Kai žmogus bando ištaisyti kitų prigimtį, jo paties dorybė apniunka*

*ir nebeaprèpia visų daiktų. Jeigu toks žmogus bandys išplèsti savo dorybè, daiktai praras savo tikràjà prigimtį. [...]*

*Senovèje žmonès, kurie išsaugojo savyje Kelià<sup>185</sup>, nenaudojo savo žinojimo kaip argumentų diskusijose ir nesistengè išsiskirti savo išmanymu. Savo žinojimu jie nesiekè aprèpti visko pasaulyje ir nebandè perprasti visų pasaulio dorybių<sup>186</sup>. Net atsidūrè pavojingoje sumaištyje, jie likdavo ramūs ir siekè sugrįžti į savo prigimtiniį būvį. Ką gi daugiau jiems reikèjo daryti? Kelias nėra tai, ko reikia laikytis, o jo galios (De) negalima pažinti iki mažiausių smulkmenų. Menkas žinojimas pažeidžia dorybè (De), menki poelgiai pažeidžia Dao. Todèl yra pasakyta: Būk darnus savyje, ir tai viskas, ko reikia. Džiaugsmas būnant vientisa visu- ma vadinamas tikslo pasiekimu.*

*Tai, kas senovèje buvo vadinama „tikslo pasiekimu“, nebuvo kariatos ar karūnos. Tai tiesiog reiškè, kad žmogus pasiekè džiaugsmo pilnatvè. Dabar „tikslo pasiekimas“ reiškia kariatas ir karūnas<sup>187</sup>, tačiau kariatos ir karūnos veikia tik kūną; šie daiktai neveikia tikrosios prigimties. Kartais tau gali pasitaikyti tokie dalykai, bet jie laikini. Kai jie ateina, jų negali išvengti; kai jie išeina, jų negali sustabdyti. Todèl neturi kurti planų, pagrįstų turto ir šlove, nei ištikus sielvartui ar sunkumams griebtis įprasto mokymosi ir mąstymo. Kiekvienu atveju turi rasti tą patį džiaugsmą ir tuomet nebus dèl ko nerimauti. Jeigu tavo džiaugsmas nyksta kartu su laikiniais dalykais, jis bevertis. Tu gali džiaugtis dabar, tačiau tokio džiaugsmo priežasčiai lemta sunykti. Todèl yra pasakyta: Tie, kas praranda save besivaiikydami daiktų ir praranda savo tikràjà prigimtį gilindamiesi į menkus dalykus, vadinami aukštyn kojomis apverstais žmonėmis. (Zhuangzi, 16)*

Tikrosios prigimties atgavimas susijęs su išmintimi. Kaip jau buvo minèta, tai, ką krikščionybès kontekste pavadintume nuodème, atitinka tam tikras nežinojimas. Grįžimas prie tikrosios prigimties atitinkamai susijęs su žinojimu. Tačiau, kaip jau buvo

---

185 Savo kūną (NC); norèjo ilgai gyventi (BW).

186 Jie nenaudojo savo žinojimo tam, kad atsiskirtų nuo pasaulio nei kad atsiskirtų nuo dorybès (NC).

187 T. y. turto ir šlovès įgijimą.



aptarta ankstesniuose skyriuose, „tikrasis žinojimas“ nekyla iš loginio mąstymo ar kasdienio gudrumo, kurie kaip tik yra nukreipti prieš prigimtį. Įprastas žmonių taip trokštamas „žinojimas“ negali gražinti prigimtinio tobulos harmonijos būvio, „brangaus tamsiojo perlo“, apie kurį kalbama dvyliktame *Zhuangzi* skyriuje.

*Žmonių žinojimas auga pasireiškdamas išmanymu kaip gamininti lankus, arbaletus, tinklus, strėles ir kitus panašius dalykus, tačiau tai sukelia sumaištį tarp paukščių danguje. Žmonių išmanymas pasireiškia gaminant ir naudojant kablius, masalą, žvejybos tinklus ir bambuko spastus, tačiau tai sukelia sumaištį tarp žuvų vandenyje. Žmonių išmanymas pasireiškia darant vilkduobes, spastus ir narvus, tačiau tai sukelia sumaištį tarp žvėrių, kurie sumaištyje bėga į pelkynus. Taip ir kitais atvejais, kai išmanymas pasireiškia gudrybėmis ir apgavystėmis, išradingomis diskusijomis apie „kieta“ ir „balta“, išpūstomis kalbomis apie „tokį pat“ ir „skirtingą“, sukelia sumaištį tarp paprastų žmonių. Todėl pasaulyje vis tęsiasi sumaištis, o jos priežastis – žinojimo troškimas<sup>188</sup>. Regis, visi pasaulyje sąmoningai siekia suprasti tai, ko dar nežino, ir nesiekia suprasti to, ką jau žino; visi žino, kaip pasmerkti tai, ką jie laiko blogiu, ir nežino, kaip pasmerkti tai, ką jau yra pripažinę gėriu. Štai dėl ko kyla sumaištis ir netvarka. Tarsi būtų užtemdyta saulės ir mėnulio šviesa aukštybėse; tarsi žemėje būtų išsekinta kalnų ir upių galia; tarsi būtų suardyta keturių metų laikų kaita. Kaip tuomet gali likti bent vienas kirminėlis, vabalėlis ar augalas, kuris neprarastų savo natūralios prigimties? Iš tiesų didžiulę sumaištį pasaulyje sukelia žinojimo troškimas. Taip yra jau nuo Trijų dinastijų laikų. Paprasti ir atviraširdžiai žmonės atmeta mi ar į juos nekreipiama dėmesio, o sukti ir mokantys įtikinėti išaukštinami. Ramus ir neišpūdingas neveikimas yra atmeta mas kaip netinkamas ir ieškoma malonumo painiose, bet skambiose diskusijose. Jau vien jų pakaktų sujaukti visą pasaulį. (*Zhuangzi*, 10)*

188 Tas pats kinų kalbos žodis reiškia troškimą, siekį, aistrą, bet kai kurie vertėjai verčia žodžiu „meilė“, galbūt dėl įsigalėjusio vakarietiško „išminties meilės“ termino.



Toks žinojimas ir jo siekimas veda į dar didesnę sumaištį. Tikrasis žinojimas *Zhuangzi* atsiskleidžia kaip ne-žinojimas, dėl kurio senovėje žmonės „nepametė prigimtinės dorybės kelio“. Jų širdis-protas liko „laisvas nuo troškimų“. Ne-žinojimas yra tobulo paprastumo būklė, kai nesirūpinama savo žinojimu ar jo patvirtinimu. Tai džiaugsmo pilnatvė, kai džiaugsmas kyla iš amžinos prigimties, o ne dėl laikinų dalykų.

## 9. GAIDYS KAUTYNĖMS

Mokytojas Ji Xing<sup>189</sup> treniravo karaliui gaidį kautynėms. Po dešimties dienų jo paklausė, ar paukštis jau paruoštas. Jis atsakė: „Dar ne, jis vis dar pasipūtęs ir vaidingas, ir pasitiki tik savo paties jėgomis“.

Dar po dešimties dienų karalius vėl paklausė, ar gaidys jau pasiruošęs.

„Dar ne. Jis vis dar per stipriai reaguoja į tai, kas vyksta aplink.“

Dar po dešimties dienų Ji Xing į karaliaus klausimą atsakė taip: „Dar ne. Jis vis dar atrodo įnirtęs ir per daug energingas“.

Kai praėjo dar dešimt dienų ir karalius vėl paklausė, ar gaidys pasiruošęs, jis atsakė: „Jis jau beveik pasiruošęs. Kiti gaidžiai gali giedoti, bet jis net nesujudės. Pažiūrėjęs į jį iš šalies pamanytum, kad tai medžio drožinys. Jo dorybė tobula. Joks gaidys nedrįs į jį net pažvelgti, bet bėgs nuo jo šalin“. (Zhuangzi, 19)

Ši alegorija kalba ne tik apie neveikimą, palaipsnių tobulėjimą, bet ir apie politinius – socialinius santykius ir netgi kovos techniką. Dėl nuolatinių karų senovės Kinijoje valdovo figūra buvo ypač svarbi, o Kariaujančių valstybių laikotarpiu kiekviena „filosofinė mokykla“ siekė pristatyti savo politinę – socialinę teoriją, turinčią padėti išspręsti visuomenės ir individų problemas. Tačiau *Zhuangzi* politikai skiriama ypač mažai dėmesio. Pasak Moellerio, tai visiškai kitoks tekstas nei *Daodejing*, kuris buvo „gidas politiniams lyderiams“. Sekant Laozi priskiriamu tekstu, valdovo moto buvo tapti tokiu kaip *Dao*, kuris „per amžius nieko neveikia, bet nėra nieko, ko jis nebūtų nuveikęs“ (*Laozi*, 37). Daoizme tai reiškė, kad valdovas nesiima jokių reikalų pats, bet leidžia kiekvieną darbą nudirbti tiems, kam priklauso, tinkamu metu ir tinkamoje vietoje<sup>190</sup>. Sekant gaidžio kautynėms alegorija, *Zhuangzi* tinkamas valdovas yra tarsi

189 Mokytojas Atidus Patikrinimas (NC).

190 Moeller. *Daoism Explained*. P. 68.

medžio gabalas: „nereaguoja į aplinką“, t. y. jo veiklos neįtakoja nei aplinka, nei jo paties polinkiai; nėra „per daug energingas“, t. y. nešvaisto savo energijos ir jos visos neišnaudoja; pasitiki ne tik „savo paties jėgomis“, t. y. atsisako savo širdies-proto formuojamų įsitikinimų ir teka drauge su *Dao*, iš jo semdamasis jėgų.

Konfucianistų ir legalistų tekstuose valdymo strategijoms buvo skiriama žymiai daugiau dėmesio nei daoizme. Konfucianizme, kaip ir daoizme, buvo kalbama apie valdymą neveikimu (*wu wei*), tačiau čia buvo pabrėžiamas idealaus valdovo kaip kilnaus žmogaus asmeninis pavyzdys. Legalizme valdovas buvo greičiau baudžiančių įstatymų (suprantamų kaip *Dao* pasireiškimo forma) atstovas, vienintelis galintis išvengti bausmės. *Zhuangzi* legalizmas tiesiogiai kritikuojamas.

*Jian Wu nuėjo aplankyti išprotėjusį atsiskyrėlį Jie Yu, kuris paklausė: „Ką tau pasakė Zhong Shi?“ Jian Wu atsakė: „Jis man pasakė, kad valdovas turi išleisti įsakymus pagal savo įsitikinimus ir priimtus standartus ir niekas nedrįs jų nesilaikyti, visi pasikeis“. Jie Yu tarė: „Tai netikra dorybė! Tokiu būdu bandyti valdyti pasaulį tas pat, kaip bandyti perbristi vandenyną, perkasti upę arba priversti uodą nešti ant savo nugaros kalną. Juk kai išminčius valdo, argi jis valdo žmonių veiksmus<sup>191</sup>? Visų pirma, jis pats yra teisus, ir tai visas valdymas. Jis visiškai tikras, kad viskas vyksta taip, kaip ir turi vykti. Paukštis gali skraidyti aukštai danguje, kad išvengtų strėlės; pelė gali pasikasti giliai po šventąja kalva, kad jai negrėstų išrūkymas ar kasinėjimas. Negi valdovai supranta mažiau negu šie du maži tvariniai?“ (*Zhuangzi*, 7)*

Konfucianizme daugiau dėmesio buvo skiriama individualiam valdovo tobulumui, kuris pasireiškė asmeninėmis savybėmis, o ne legalistiniu įstatymų kūrimu ar taikymu. Žvelgdamas į praeities pavyzdžius valdovas turėjo tapti kilniu žmogumi ir pats būti pavyzdžiu savo pavaldiniams. Visų pirma, tai buvo susiję su pagrindinių konfucianizmo dorybių praktikavimu. *Zhuangzi* tinkamas ir netinkamas valdymas yra gyvenimo *pagal* ir *prieš* prigimtį pavyzdys. Jei nebūtų iškreipta prigimtis, nereikėtų ir jokio valdymo,

---

191 Argi jis tiesiog laukia išorinio paklusnumo? (NC)

viskas vyktų savaime. Konfucianistinės dorybės nuolat kritikuojamos kaip priešingos tikrajai prigimčiai ir todėl klaidinančios tiek paprastus žmones, tiek valdovus.

*Aš esu girdėjęs apie tai, kad galima pasaulį palikti ramybėje ir praktikuoti pakantumą, bet aš nesu girdėjęs apie pasaulio valdymą. Ramybėje paliekama iš baimės, kad bus iškreipta pasaulio prigimtis. Pakantumas praktikuojamas iš baimės, kad pasaulio dorybė pasikeis. Jei pasaulio prigimtis neiškreipta ir dorybė pastovi, kam reikia pasaulio valdymo? [...]*

*Mėgavimasis pernelyg ištobulinta rega veda į ornamentų spalvų perteklių; mėgavimasis klausia veda į imantrių garsų perteklių; mėgavimasis geranoriškumu veda į prigimtines dorybės iškraipymą; mėgavimasis teisingumu veda į prieštaravimą sveikam protui; mėgavimasis ritualų praktikavimu veda į meistrišką dirbtinumą; mėgavimasis muzika skatina geidulingas melodijas; mėgavimasis išmintingumu veda į išradingas gudrybes; mėgavimasis žinojimu veda į priekabią kritiką. Jei visi žmonės liktų daroje su savo prigimtimi ir lemtimi, nebūtų skirtumo, ar šie aštuoni pomėgiai yra ar ne. Tačiau jei žmonės negyvena harmonijoje su savo prigimtimi, šie aštuoni pomėgiai iškrypsta, kelia nepasitenkinimą, ginčus ir sumaištį pasaulyje. O jei žmonės ima garbinti šiuos pomėgius ir jų siekti, tuomet pasaulis visiškai paskesta klaidoje! (Zhuangzi, 11)*

Zhuangzi kritikuoja ir konfucianizmo ypač aukštinamus praeities idealus, kurie tampa vertinimo standartais vėlesniais amžiais. Prisirišimas prie bet kokio pavyzdžio, net ir paties geriausio, stabdo žmogaus natūralų spontaniškumą ir neleidžia tinkamai reaguoti į kaskart besikeičiančias aplinkybes. Nelieta to „tinkamumo“, apie kurį buvo kalbama trečiajame šios knygos skyriuje. Virėjas Dingas „tinka“ todėl, kad yra savo vietoje ir savo laiku. Vasariniai batai „tinka“ vasarą, bet „netinka“ žiemą. Valdymas taip pat turi „tikti“. Zhuangzi duoda tokį pavyzdį: jei bandysime suvienodinti trumpas anties ir ilgas gervės kojas pagal tuos pačius dydžio standartus, nei vienai nebus gerai (Zhuangzi, 8).

Kaip jau buvo aptarta ankstesniame skyriuje kalbant apie prigimtį, natūralumo priešingybė yra dirbtinumas. Toks dirbtinumas,

pasak Mairo, yra bandymas per prievartą pakeisti daiktus pagal kokią nors vieną koncepciją ir skatina suvienodinimą, bet ne lygiavertiškumą, net jei motyvai kyla iš tikėjimo gėriu. Tai būdinga visoms moralės normoms, įstatymams ir bet kokiai valdžiai<sup>192</sup>.

Sekant daoizmo filosofija, tikėjimas gėriu reiškia ir tikėjimą blogiu; noras dirbtinai suvienodinti kyla iš dirbtinio suskirstymo, kas yra „gerai“, o kas „blogai“, kas yra „teisinga“, o kas „neteisinga“, kas yra „tai“, ir kas yra „ne tai“. Jei valdovas seka prigimtimi, jis nei dirbtinai skirsto, nei bando visiems pritaikyti tuos pačius standartus. Todėl vienoje istorijoje, kai Yan Hui (Konfucijaus mokinys) kalbasi su Shi Jin apie savo mokytojo kelionę ideologijos skleidimo tikslais, Shi Jin sako:

*Jeigu keliauji vandeniui, geriausia yra pasinaudoti valtimi. Jeigu keliauji sausumą, geriausia yra pasinaudoti vežimu. Valtis lengvai slysta vandeniui, tačiau jei pabandysi ją stumti per sausumą, nenukeliausi toliau kelių pėdų per visą savo gyvenimą. Argi senieji ir dabartiniai laikai nėra panašūs į vandenį ir sausumą? Argi negalime Zhou ir Lu<sup>193</sup> palyginti su valtimi ir vežimu? Bandyti Lu valstybėje įdiegti Zhou idealus yra tas pat kaip stumti valtį per sausumą. Daug sunkaus darbo, jokių pasiekimų ir tikrai pavojinga tam, kuris bando taip daryti. Toks žmogus dar neižvelgia, kad tinkamai šiuos idealus gali perduoti tik sekdamas nuolatine daiktų kaita, o ne bandydamas vienus dalykus įsprausti į kitų rėmus.*

*O ar tu nematei, kaip juda šulinio svirtis? Kai už jos patraukia, ji svyra žemyn, o kai ją paleidžia, ji kyla aukštyn. Ją traukia žmogus, o ne svirtis traukia žmogų. Taip ir leisdamasi ir kildama ji nepapiktina žmogaus<sup>194</sup>. Taip pat yra ir su Trijų Valdovų (Fu Xi, Sui Ren ir Shen Nong) ir Penkių Imperatorių (Huang Di, Zhuan Xu, Gao Xin, Yao ir Shun) ritualais, teisingumu, įstatymais ir priemonėmis – jie vertinami ne dėl to, kad buvo vienodi,*

192 Mair. „Preface 1994“. P. xl–xli.

193 NC komentuoja, kad ankstyvosios Zhou dinastijos valdymas apie 1100 m. pr. Kr. buvo idealizuojama kaip tobulo taikos metas, ir Konfucijus bandė pakartotinai įdiegti jų skelbtus idealus Lu valstybėje.

194 Todėl žmogus negali kaltinti svirties dėl to, kad ji kyla ar leidžiasi (NC).

*bet todėl, kad buvo tinkami valdymui. Trijų Valdovų ir Penkių Imperatorių valdymą galima palyginti su gudobelės uogomis, kriaušėmis, apelsiniais ir citrinomis, kurie visi yra skirtingo skonio, bet visi tinkami ir skanūs valgyti. Taip ir ritualai, teisingumas, įstatymai ir priemonės gali kisti pagal laikmetį.*

*Jei imsi ir aprenksi beždžionę kunigaikščio Zhou rūbais, ji kandžiosis ir draskysis ir nebus patenkinta, kol nenusiplėš jų visų nuo savęs. Jei tu pažvelgsi į senovę ir dabartį, tai skiriasi ne mažiau negu beždžionė ir valdovas Zhou. Xi Shi<sup>195</sup> širdis buvo taip apimta kartėlio, kad ji šnairavo piktai į visus savo kaimo žmones. Bjauri moteris iš kaimynystės matė Xi Shi grožį ir juo žavėjosi, todėl grįžus namo taip pat šnairavo į visus aplink, susidėjusi rankas ant krūtinės. Kai turtingieji kaimo žmonės ją pamatė, tvirtai uždarė savo vartus ir niekur nėjo; kai neturtingi kaimo žmonės ją pamatė, čiupo savo žmonas ir vaikus ir bėgo šalin. Moteris suprato, kad kažkas surauktais antakiais gali būti gražus, bet nesuprato, dėl kokios priežasties suraukti antakiai gražūs“. (Zhuangzi, 14)*

Galima sakyti, kad ir legalistai, ir daoistai, ir konfucianistai ragino valdovą sekti *Dao*, tačiau kiekvienu atveju skyrėsi *Dao* supratimas ir atitinkamai – valdovo veikla. Konfucianizmo *Dao*, kaip teisingo kelio, doktrina pabrėžė moralę, tuo tarpu daoizme *Dao* buvo suprantamas kaip visatos tvarka ir principas. Todėl daoizme valdovas seka *Dao*, tačiau ne kaip įstatymų kodeksu ar amžinomis moralės vertybėmis, o kaip natūralia tvarka Visatoje; elgiasi spontaniškai pagal aplinkybes, o ne pagal savo paties ar kieno nors kito įsitikinimus (naudojasi, kada reikia, valtimi, o kada reikia – vežimu). Nors žmogui sekant *Dao*, ne-veikiant, gyvenant pagal tikrąją prigimtį, aplinka keičiasi, ji kinta natūraliai, o ne yra keičiama. Šis principas galioja tiek asmeniniame, tiek socialiniame ir politiniame gyvenime.

*Seniai seniai Shun paklausė Yao: „Kaip jūs, Dangaus malone būdamas imperatoriumi, naudojate savo protą?“ Yao atsakė: „Aš niekada nenusisuku nuo tų, kurie nebeturi kur kreiptis su*

---

195 Moteriško grožio etalonas to meto Kinijoje.

savo rūpesčiais; aš nepalieku vargšų žmonių; aš gedžiu drauge su tais, kurių artimieji mirė; aš džiaugiuose drauge su tais, kam gimė vaikas; aš užjaučiu našles. Taip aš naudoju savo protą“.

Shun tarė: „Nuostabu, koks jūs esate maloningas, tačiau tai dar nepadarys jūsų didžiu“. „Jei tai tiesa, ką tuomet aš turiu daryti?“ paklausė Yao. Shun atsakė: „Dangaus dorybė skatina pasitenkinimą. Saulė ir mėnulis šviečia, keturi metų laikai keičia vienas kitą; taip ir diena nuolat keičiasi su naktimi, debesys dangumi atneša lietų“. Yao tarė: „Tuomet aš tik nuolat klimpstu kitų rūpesčiuose! Tai, ką tu sakai, yra harmonija su Dangumi, o aš norėjau būti harmonijoje su žmonėmis“.

Nuo senųjų laikų Dangus ir Žemė buvo laikomi didžiais, jais gėrėjosi Huang Di, Yao ir Shun. Kaip gi turėjo elgtis senovėje valdė karaliai? Kaip dangus, kaip žemė – tik tiek. (Zhuangzi, 13)

\*\*\*

Huang Di valdė devynioliką metų ir jo įsakai galiojo visoje karalystėje. Jis išgirdo apie Guang Cheng Zi<sup>196</sup>, gyvenantį ant Kong Tong kalno<sup>197</sup> ir nukeliavęs pas jį paklausė: „Aš girdėjau, kad jūs, pone, esate pasiekęs tobulą Dao. Drįstu paklausti, kokia yra jo esmė. Aš noriu suvaldyti subtiliausias dangaus ir žemės jėgas ir jų pagalba užtikrinti gerą derlių, kad galėčiau geriau ap rūpinti žmones. Aš taip pat noriu valdyti yin ir yang principus, kad visos gyvos būtybės klestėtų. Kaip aš turiu elgtis, kad tai pasiekčiau?“

Guang Cheng Zi atsakė: „Tai, apie ką tu klausi, yra visų daiktų esmė; tai, ką tu nori valdyti, yra paskiri jos pasireiškimai. Pagal tave, valdant pasaulį lietus turėtų pradėti lyti dar prieš susikauptant debesims; žolės ir medžiai turėtų numesti lapus dar prieš jiems pagelstant; o saulės ir mėnulio šviesa vis labiau blanktų. Tavo širdis-protas kaip mokančio įtikinėti meilikautojo. Kas gero bus iš to, jei aš tau papasakosiu apie tobulą Dao?“

Huang Di pasitraukė, atsisakė karalystės valdymo, pasista-  
tė sau trobelę, pasiklojo joje baltos žolės demblį, tris mėnesius

196 Mokytojas Neaprepiamas Laimėjimas (NC).

197 Tuštumos ir Tapatybės kalno (BW); Padebesių kalno (NC).

praleido vienuoje, ir vėl nuvyko pas Guang Cheng Zi norėdamas pasikalbėti. Guang Cheng Zi gulėjo atsisukęs į pietus. Huang Di su pagarbaus nuolankumo išraiška veide atsiklaupė, dukart nusilenkė paliesdamas galva žemę ir paklausė: „Pone, aš girdėjau, kad jūs esate pasiekęs tobulą Dao. Drįstu paklausti, kaip valdyti savo kūną<sup>198</sup>, kad ilgai gyvenčiau?“

Guang Cheng Zi nustebęs pašoko ir tarė: „Geras klausimas! Ateik, aš nusakysiu tau tobulą Dao. Dao esmę gaubia giliausia nežinia; Dao ribos pranyksta tamsoje ir tyloje. Nėra nieko, ką būtų galima pamatyti; nėra nieko, ką būtų galima išgirsti. Kai dvasia tyloje laikosi Dao, kūniškas pavidalas savaimė seka teisingu keliu.“

Būk tylus, būk tyras; nealink savo kūno, nedrumsk savo gyvybinių galių, – tuomet tu gyvensi ilgai. Kai tavo akys nieko nematys, kai tavo ausys nieko negirdės, o tavo protas nieko nemažtys, tavo dvasia palaikys ir saugos tavo kūną, ir tuomet jis gyvens ilgai. Sergėk tai, kas yra tavo viduje, uždaryk kelius, kurie sieja tave su tuo, kas yra išorėje, – per didelis žinojimas yra prazūtingas. Tuomet aš nuvesiu tave prie Didžiosios Šviesos buveinės, kur mes pasieksime tobulo yang ištakas; drauge su tavim aš įžengsiu pro giliausios ir tamsiausios nežinios vartus, kur mes pasieksime tobulo yin ištakas. Ten yra dangaus ir žemės valdovai; ten yra yin ir yang lobynai. Saugok savo kūną ir rūpinkis juo, o visa kita savaimė klestės. Aš saugau prigimtinių atskirų elementų vienį ir gyvenu harmonijoje su jais. Tokiu būdu aš gyvenu jau tūkstantį du šimtus metų, o mano kūniškasis pavidalas neirsta.“

Huang Di du kartus nusilenkė galva paliesdamas žemę ir tarė: „Jūs, Mokytojai, esate pavyzdys to, kas vadinama Dangumi“. Tuomet Guang Cheng Zi tarė: „Ateik, aš tau papasakosiu apie tai. Tobulas Dao, esantis visuose daiktuose, yra neišsemiamas, ir vis dėlto žmonės mano, kad jis turi pabaigą. Tobulas Dao yra beribis, ir vis dėlto žmonės mano, kad galima pasiekti jo krašą. Tas, kas seka mano Dao, bus nušvitęs aukštybėse ir karalius žemėje. Tas, kas neseka<sup>199</sup> mano Dao, nors žvelgs į šviesą aukštybėse, liks

198 Asmenį (NC). Kaip širdis ir protas reiškia visumą (xin) ir nėra išskiriami, taip ir kalbant apie žmogaus individualumą nėra atskiriamas kūnas ir asmuo.

199 Neteisingai išaiškina (NC).



*žemės tamsybėje. Visos gyvos būtybės yra kilusios iš dulkių ir į dulkes sugriš. Todėl aš paliksiu tave ir žengsiu pro amžinybės vartus, keliausiu beribiškumo kloniais; mano šviesa susilies su saulės ir mėnulio šviesa; aš tversiu tol, kol dangus ir žemė tvers. Jei žmonės palaikys mano pažiūras, aš to nesuvoksiu; jei žmonės nusisuks nuo mano pažiūrų, aš to nesuvoksiu. Jie visi gali mirti, aš vienas liksiu gyvas!” (Zhuangzi, 11)*

Kaip matyti iš šios ištraukos, daoizme pasaulio valdymas prasideda nuo savęs valdymo, kuris ir yra svarbiausias *Zhuangzi*. Pasak Mairo, *Zhuangzi* socialinė ir politinė filosofija labai skiriasi nuo kitų to meto kinų mąstytojų, nes yra nukreipta ne į grupę žmonių, o į kiekvieną asmenį; skatinama siekti vidinės laimės, o ne bandyti ją sukurti valdžios politikos pagalba<sup>200</sup>. Tačiau laimės siekimas, kaip ir *Guang Cheng Zi* patarimas „saugoti savo kūną ir rūpintis juo“, nereiškia hedonizmo ar egoizmo. Kūnas bus saugus, jei žmogus gyvens ne-veikdamas, būdamas „beverčiu“, sekdamas prigimtimi ir neprisirišdamas prie nieko savo viduje ar išorėje. Sekdamas *Dao*, kaip visatos gyvavimo principu, žmogus pasieks „tobulą *Dao*“, t. y. eis tobulu keliu. Tada jis bus centro pozicijoje ir į visą pasaulį (visas gyvas būtybes), netgi į Visatą (dangų ir žemę, saulę ir mėnulį) žvelgs kaip į lygiaverčius rato stipinus. Net jei visi rato stipinai išbyrėtų, tuštumos movoje tai nepakeis. Todėl paskutinis šios ištraukos sakinytis („Jie visi gali mirti, aš vienas liksiu gyvas“) reiškia ne aroganciją ir savęs iškėlimą virš visko ir visų, o susitapatinimą su tuštuma ir tapimą nieku.

*Tian Gen*<sup>201</sup> klajojo pietinėje Yin kalno pusėje. Kai jis pasiekė putojančio krioklio viršų, susitiko čia nežinomą žmogų<sup>202</sup> ir paklausė jo: „Prašau, pasakyk, kaip valdyti pasaulį?“

Nežinomas žmogus atsakė: „Eik šalin, tu stuobry! Kodėl užduodi klausimą, kuriam dar nesi pasiruošęs? Aš kaip tik ruošiausi leistis į kelią su *Kūrėju*. Kai aš pavargsiu, sėsiu ant šviesos ir erdvės paukščio, nukeliausiu anapus šešių krypčių, klajosiu

200 Mair. „Preface 1994“. P. xli.

201 Tvirtai Įsišaknijęs Danguje (NC).

202 Nenusakomą (NC); Bevardį Žmogų (BW).

*nebūties slėniais, apsistosiu bekraštėje dykumoje. Ko tau čia reikia su tais klausimais apie pasaulio valdymą, kad atėjęs drumsti mano ramybę?“*

*Tačiau Tian Gen vėl pakartojo savo klausimą, ir nežinomas žmogus tarė: „Leisk savo širdžiai-protui džiaugtis paprastumu; paleisk savo dvasią į neprieraišumo platybes; priimk daiktus tokius, kokie jie yra iš prigimties, ir nesileisk į asmeninius ar egoistinius apmąstymus. Tuomet pasaulis bus tinkamai valdomas“.* (Zhuangzi, 7)

\*\*\*

*Šiame pasaulyje niekas negali žinoti, kas yra gera, o kas bloga<sup>203</sup>. Tačiau neveikimas ledžia gėriui ir blogiui nusistovėti savaime. Kadangi tobulą džiaugsmą galima pasiekti tik išliekant gyvam, tik neveikimas leis prie to priartėti. Leisk pabandyti tai paaiškinti plačiau. Dangaus skaidrumas atsiranda iš jo neveikimo, žemės tvirtumas kyla iš jos neveikimo<sup>204</sup>. Šie du neveikimai susijungia ir atsiranda visi daiktai<sup>205</sup>. Koks didžiulis ir nepastebimas vyksmas – regis, jie atsiranda iš niekur! Koks nepastebimas ir visa apimantis – nėra jokio regimo jo ženklų! Visi daiktai susiję ir visa kas kyla iš šio neveikimo. Todėl yra pasakyta: Dangus ir Žemė nieko nedaro, ir nieko nelieka nepadaryta<sup>206</sup>. Kas tarp žmonių galėtų pasiekti tokį neveikimą? (Zhuangzi, 18)*

Vis dėlto Zhuangzi nuolat kalbama ir apie žmogų, pasiekusį tokį neveikimą – valdovą išminčių, kuris valdo tinkamai. Išminčius nesiekia tapti valdovu, kaip nesiekia ir kitų laikinų dalykų („karietų ir karūnų“). Tačiau jei tai nutinka savaime, be specialių pastangų („harmonijoje su likimu“), jis valdo „savaime“ taip, kad visa kas klesti „savaime“ (*ziran*). Jis seka *Dao*, remiasi žmonių ir gamtos prigimtimi ir ne-veikia.

---

203 Kokios bus vadinamojo gero ir blogo elgesio pasekmės (NC); gėrio ir blogio negalima apibrėžti, remiantis pasaulio požiūriu (JL).

204 Dangus skaidrus nieko neveikdamas, žemė tvirta nieko neveikdama (NC).

205 Kadangi šie du nieko neveikia, jie atitinka vienas kitą ir visi daiktai natūraliai kinta (NC).

206 Plg. *Laozi*, 37.

*Kilniam žmogui, kuris neišvengiamai turi užsiimti pasaulio valdymu, nėra geresnio kelio kaip neveikimas. Veikdamas neveikimu jis gali likti harmonijoje su savo prigimtimi ir likimu. Todėl pasaulio valdymas gali būti patikėtas tam, kas valdo pasaulį gerbdamas jį taip kaip save patį; rūpinimasis pasauliu gali būti patikėtas tam, kas myli pasaulį taip kaip save patį<sup>207</sup>. Todėl jei kilnus žmogus gali išsaugoti neiškraipytus savo penkių organų gebėjimus, nesureikšminti regėjimo ir klausos; būdamas ramus kaip lavonas, jis atrodo tarsi drakonas; būdamas tylus kaip gelmė, jis skamba tarsi griaustinis; nors jo judesiai nematomi kaip dvasių, jį seks Dangaus galios; nors jis nerūpestingas ir neveikia, visi daiktai jo paveikti klesti ir tarpsta. Kam gi jis turėtų dar ką nors daryti vardan pasaulio valdymo? (Zhuangzi, 11)*

\*\*\*

*Jis yra tas, kuris pats nėra vien tik daiktas, ir dėl to gali elgtis su daiktais taip kaip kiekvienam iš jų tinka. Kai jis pasiekia aiškų savo paties daiktiškumo suvokimą, nebejaučia priešingumo kitiems daiktams. Toks žmogus neapsiriboja vien tik karalystės valdymu. Jis savo malonumui keliauja ten ir atgal per visą Visatą; jis laisvai ir nevaržomai vienas klajoja po visą žemę. Jis yra vadinamas Vieninteliu Turinčiu (šį sugebėjimą); jis yra aukščiausiai iš visų žmonių.*

*Šio didžio žmogaus mokymas sklinda kaip šešėlis nuo daikto, kaip aidas nuo garso. Paklaustas jis atsako iš širdies-proto gelmių, likdamas harmonijoje su visu pasauliu. Jis ilsisi tada, kai nėra priežasties judėti tolyn<sup>208</sup>; jis juda tolyn neribojamas krypties ar tikslo. Jis veda kiekvieną (daiktą) į jo tikrąjį tikslą per kliūtis ir sunkumus, neieškodamas priežasties, kodėl yra taip kaip yra<sup>209</sup>. Jo judesiai nepalieka pėdsakų<sup>210</sup>; jis išeina ir grįžta nenukrypdamas į šalį, jo kelias tarsi saulės – be pradžios ir pabaigos. Turėdamas kūnišką formą ir asmenį, jis suslieja su Didžiuoju*

207 Plg. Laozi, 13.

208 - NC; jo poilsio vietoje nesklinda joks garsas (JL); jis tylus ilsėdamasis (LY).

209 Nukreipdamas ir vis sugražindamas (daiktą/žmogų) prie jo (tikslų) taip, tarsi jis pats taip judėtų (JL).

210 Neturi formos (LY).

*Vieniu<sup>211</sup>. Susiliedamas su Didžiuoju Vieniu, jis neturi individualios savasties (jausmo). Kadangi jis neturi individualios savasties (jausmo), kaip gali būti kas nors, ką jis priskirtų sau<sup>212</sup>? Tie, kurie priskiria sau turėjimą ir valdymą, vadinami senųjų laikų kilniaisiais. Tas, kas neturi nieko ir nieko nevaldo, yra Dangaus ir Žemės draugas. (Zhuangzi, 11)*

Plačiau apie tikrąjį žmogų – išminčių bus kalbama tam skirtingame šios knygos skyriuje, čia paliečiamas tik išminčiaus – valdovo aspektas. Išminčiaus valdymą galima pavadinti „ne-valdymu“, kaip ir jo veikimas gali būti pavadintas „ne-veikimu“, kadangi tai nėra įprastas valdymas, elgesys, atitinkantis standartinę valdovo elgesio sampratą. Veikdamas išvien su savo ir kitų prigimtimi, jis visus veda į jų „tikrąjį tikslą“. Kaip sakoma paskutinėje ištraukoje, išmintingas valdovas elgiasi su kiekvienu taip kaip kiekvienam „tinka“. Medžio tikslas yra augti, medžių kirtėjo tikslas – kirsti medžius, namų šeimininkės tikslas žiemą – kūrenti malkomis krosnį. Tačiau tai yra tikslai įprastine prasme, žvelgiant iš kiekvieno daikto perspektyvos. Tuo tarpu išminčius valdovas stovi centre ir, galima sakyti, „nežino“, koks yra jo ar kitų tikslas, apskirtai neturi tikslo. Joks tikslas nėra iškeliamas ir jo nėra siekiama. Jei tikslas – susiliejęs su Didžiuoju Vieniu, t. y. *Dao*, tuomet aišku, kad toks tikslas ir negali būti „pasiektas“. Susiliejęs su *Dao* nereiškia nei vidinio, nei išorinio apčiuopiamo rezultato, apie kokį būtų galima kalbėti, pasiekus meistriskumą kokiaje nors srityje ar pasiekus kelionės tikslą. Ir vis dėlto poveikis jaučiamas ir viduje, ir išorėje: „visi daiktai klesti ir tarpsta“, o pats (ne)valdovas yra „Dangaus ir Žemės draugas“.

Apie išmintingą valdovą sakoma, kad jis „neturi individualios savasties (jausmo)“. *Dao* yra tuštuma, todėl susiliejęs su ja, lieka ta pati tuštuma, tarsi bet kokį skaičių padauginus iš nulio. Neturėdamas savasties jausmo, t. y. neprisirišęs prie savo Aš ir nesureikšmindamas savęs nei savo darbų, išminčius neprisiriša ir prie nieko

---

211 - BW; didžiąja būties bendrija (JL); atitinka visuotinius standartus (LY); susijungia su didžiąja harmonija (NC).

212 Kaip jis gali turėti ką nors, kas būtų vadinama jo (JL); kaip galima laikyti valdymą valdymu (BW, LY).

išorėje. Todėl jo neveikia aplinka ir jo širdyje-prote nesusiformuoja jokie vertinimo standartai. Todėl jis gali elgtis su daiktais pagal jų prigimtį, nes jokios išankstinės nuostatos tos prigimties neužstoja.

*Menki, ir vis dėlto jais naudojamasi – tokie yra (materialūs) daiktai. Kukulūs, ir vis dėlto reikalaujantys, kad jais sektų, – tokie yra žmonės. Varginantys, ir vis dėlto atliekami, – tokie yra žmonių reikalai. Netobuli, ir vis dėlto jų laikomasi, – tokie yra įstatymai. Toli nuo asmens, ir vis dėlto turintis savo vietą kiekvieniame asmenyje, – toks yra teisingumas. Skirtas artimiesiems, ir vis dėlto sklindantis plačiai, – toks yra geranoriškumas. Skirtas siauram ratui, ir vis dėlto nuolat kartojamas (vis platesniame rate), – toks yra ritualas. Jau esanti kiekvienos būtybės centre, ir vis dėlto aukštinama, – tokia yra dorybė. Visuomet vienas, ir vis dėlto nuolat naujai suprantamas, – toks yra Dao. Dvasinis, ir vis dėlto praktikuojamas, – toks yra Danguis<sup>213</sup>.*

*Todėl išminčius žvelgia į Dangų, bet nesikiša į jo veikimą. Jis tobulina savo dorybę, bet nesileidžia jos varžomas. Jis gyvena pagal Dao, bet nekuria metodo<sup>214</sup>. Jis visus savo veiksmus sieja su geranoriškumu, bet jo nesureikšmina<sup>215</sup>. Jis siekia teisingumo, bet nesistengia jo sukaupti<sup>216</sup>. Laikosi ritualų, bet už jų nesislepia. Jis užsiima reikalais ir nevengia atsakomybės. Jis siekia, kad įstatymai galiotų lygiai visiems, bet vengia jų bejausmiškumo. Jis pasitiki žmonėmis ir nelaiko jų nesvarbiu dalyku. Jis yra priklausomas nuo daiktų kaip savo įrankių ir jų nemenkina<sup>217</sup>. Nėra daikto, verto sunaudoti, ir vis dėlto daiktai turi būti naudojami. (Zhuangzi, 11)*

Išminčius sekdamas daiktų prigimtimi nekovoja prieš daiktų materialumą ar jų naudojimą. Jis nekovoja ir prieš ritualus, nors

---

213 Ši pastraipa verčiama labai skirtingai. Taip pat būtų galima versti pabrėžiant privalėjimą: pavyzdžiui, “menki, bet vis dėlto turintys būti naudojami; varginantys, bet vis dėlto turintys būti atlikti; esanti kiekvieno centre, bet vis dėlto turinti būti aukštinama” ir t.t.

214 Nekuria planų (JL, LY); struktūros (BW); nepaverčia Dao religija (NC).

215 Nesitiki jo iš kitų (NC).

216 Nesileidžia jo įklampinamas (NC).

217 Apsirūpina materialiais daiktais ir jų neignoruoja (LY).

mato jų ribotumą. Jis neniekina kitų žmonių, nepriklausomai nuo jų dvasinio tobulumo ar intelekto. Ir nors išminčius veda kiekvieną, paskui save nepalieka jokio pėdsako. Todėl sakoma, kad išminčius „gyvena pagal *Dao*, bet nekuria metodo“. Ir vis dėlto kiekvienas žmogus norėtų žinoti, ar teisingu keliu eina, todėl apie metodą ir tai, kaip jis suprantamas daoizme, nuolat kalbama *Zhuangzi* tekste ir kitame šios knygos skyriuje.

## 10. ŠIRDIES–PROTO PASNINKAS

Yan Hui tarė: „Drįstu paklausti jūsų metodo“.

Konfucijus atsakė: „Tai yra pasninkas, kaip tu tuoju sužinosi. Bet žinant šį kelią, ar bus lengva tau jo laikytis? Jei manai, kad tai lengva, šviesusis Dangus tau nepritaras“<sup>218</sup>.

Yan Hui tarė: „Mano šeima gyvena skurdžiai. Jau daugelį mėnesių nesu ragavęs vyno ir mėsos. Ar tai galėtų būti laikoma pasninku?“

Konfucijus atsakė: „Tai pasninkas, atitinkantis religinius ritualus, bet ne širdies-protu pasninkas“.

„Drįstu paklausti, kas yra širdies-protu pasninkas?“

„Išlaikyk tobulą vienybę kiekviename savo valios judesyje. Klausyk ne ausimis, bet savo širdim-protu. Klausyk netgi ne savo širdim-protu, bet klausyk dvasia. Tegul tavo klausia nurimsta kartu su ausimis. Tegul tavo širdis-protas nurimsta drauge su savo vaizdiniais<sup>219</sup>. Dvasia yra tuščia<sup>220</sup> ir atvira visiems daktams. Tik tokioje atviroje tuštumoje gali laikytis Dao. Tuštuma yra širdies-protu pasninkas“.

Yan Hui tarė: „Prieš išgirdamas tai aš buvau tikras, kad tai esu aš, Hui<sup>221</sup>. Bet dabar, kai aš tai išgirdau, nebėra Hui. Ar tai galima pavadinti tuštuma<sup>222</sup>?“

„Tikrai taip. [...] Nesunku susilaikyti nuo vaikščiojimo, sunku vaikščioti neliečiant žemės. Nesunku veidmainiauti, kai dirbi žmonėms, bet sunku veidmainiauti, kai tu dirbi Dangui<sup>223</sup>. Tu girdėjai apie skraidymą su sparnais, bet nesi girdėjęs apie skraidymą be sparnų. Tu esi girdėjęs apie žmogaus išmintį, bet nesi

218 Tu nesi harmonijoje su Dangum (NC).

219 Drauge su pripažinimu, kas yra teisinga (JL).

220 Laisva nuo bet kokio prisirišimo (JL).

221 Priežastis, kodėl aš negalėjau naudoti šio metodo buvo mano savimonė (LY).

222 Laisve nuo bet kokio prisirišimo (JL); atvirumu (NC).

223 - BW; lengva apsimetinėti, jeigu stengiesi elgtis taip, kaip visi kiti; sunku apsimetinėti, jei tavo veiksmai kyla iš prigimties (NC).

*girdėjęs apie visatos išmintį<sup>224</sup>. Pažvelk į kiaurymę sienoje – tuščias kambarys prisipildo šviesos pro ją<sup>225</sup>. Sėkmė ir palaima randasi ten, kur ramuma. Jei tu neramus, tai vadinama „lakstymu sėdint“ – tavo kūnas sėdi, tačiau protas nepaliaujamai bėga. Tai, kas ateina per akis ir ausis, išsileisk į vidų, o protą ir žinojimą palik lauke. Dvasinės būtybės ateis ir apsigyvens tenai, ką jau kalbėti apie žmones! Visi kūriniai patiria perkeičiančią (tuštumos ir ramumos) įtaką. Tai buvo Yu ir Shun galios priežastis; tai buvo kelias, kuriuo ėjo Fu Xi ir Ji Qu. Tuo labiau juo turi sekti paprasti žmonės! (Zhuangzi, 4)*

Širdies-proto pasninkas (*xin zhai* 心齋) yra viena iš esminių daoizmo kategorijų, kai kalbama apie tobulumo siekimą. Kaip matysime, tai yra vienas iš neveikimo aspektų. Kaip ir kitos pagrindinės sąvokos, „širdies-proto pasninkas“ yra sunkiai suprantama atskirai nuo bendro daoizmo filosofijos konteksto. Šioje ištraukoje esantis „apibrėžimas“, kad širdies-proto pasninkas yra tuštuma, skamba labai „daoistiškai“, tačiau nedaug tepaaiškina. Tuštuma nėra kažkoks „objektas“, kuri reikėtų atrasti aplinkoje ar sukurti savyje. Sakoma, kad pradžioje buvo tuštuma arba tuščias chaosas. Apie didžiąją pirminę tuštumą ir *Dao* bus kalbama paskutiniame šios knygos skyriuje, o žmogaus širdies-proto tuštuma atkartoja didžiąją tuštumą, kaip ne-veikimas atkartoja *Dao* vyksmą.

Tai nėra ir absoliuti tuštuma – vakuumas. Paprasto pasninko metu mūsų kūnas netampa visiškai tuščias kaip išgliaudyto riešuto kevalas, o tik apsivalo nuo nereikalingų perteklinių medžiagų. Pasninkas reiškia ne badavimą iki mirties, o tik kuklų paprastą maistą ir gėrimą, reikalingą gyvybei palaikyti ir neapsunkinantį kūno organų funkcionavimo. Atitinkamai širdies-proto pasninkas yra dvasinis „ištuštėjimas“ – apsivalymas nuo prisirišimo prie savo įsitikinimų, prisiminių ir ateities lūkesčių, nuo aplinkos įtakos ir įprasto savęs suvokimo. Vis dėlto tai nereiškia sąmonės išnykimo ar visiško atsiribojimo nuo aplinkos. Kaip tik atvirkščiai, tai – atvirumas

---

224 - JL; tu girdėjai apie žmogų, kuris išmintingas daug žinodamas, bet negirdėjai apie žmogų, kuris išmintingas nieko nežinodamas (LY).

225 - JL; pažvelk į tą tuštumą. Tuščiaame kambaryje yra šviesa (LY); tuščias kambarys išsileidžia daugiausia šviesos (NC).



visiems daiktams ir visoms galimybėms. Tačiau atvirumas viskam įmanomas tik tuomet, jei nei prie vieno daikto, nei prie vieno požiūrio į daiktus nėra prisirišama, jei viskas „pamirštama“.

*Yan Hui tarė: „Aš tobulėju“.*

*Konfucijus paklausė: „Ką tu turi omenyje?“*

*„Aš pamiršau geranoriškumą ir teisingumą<sup>226</sup>“.*

*„Labai gerai, bet to nepakanka“.*

*Kitą dieną Yan Hui vėl sutiko Konfucijų ir tarė: „Aš tobulėju“.*

*„Ką tai reiškia?“*

*„Aš pamiršau ritualus ir muziką“.*

*„Tai gerai, bet tu vis dar nepasiekei (tobulumo)“.*

*Kitą dieną Yan Hui vėl pamatė Konfucijų ir tarė: „Aš tobulėju“.*

*„Ką tai reiškia?“*

*„Aš sėdžiu užmaršume<sup>227</sup>“.*

*Konfucijaus veido išraiška pasikeitė ir jis paklausė: „Ką tu turi omenyje, kai sakai sėdžiu užmaršume?“*

*Yan Hui atsakė: „Mano ryšys su kūnu ir jo dalimis išnyksta; mano jauslių organai tampa nejautrūs, o protas pritemsta. Palikdamas savo kūnišką formą ir atsiveikindamas su žinojimu, aš tampa viena su Didžiuoju Keliu. Tai aš vadinu sėdėti užmaršume“.*

*Konfucijus tarė: „Tapęs viena (su Didžiuoju Keliu), tu niekam neteiki pirmumo. Taip pakitęs tu tampi nesustingęs. Iš tiesų, tu taip beveik išminčiumi! Leisk man sekti paskui tave“.* (Zhuangzi, 6)

„Sėdėjimu užmaršume“ (zuo wang 坐忘) dabar vadinama daoistinė meditacija, artima džen tuštumos meditacijai. Nors tokį „sėdėjimą“ įsivaizduojame visų pirma kaip sėdėjimą ir meditavimą tiesiogine prasme, bendrame Zhuangzi kontekste tai reiškia žymiai platesnę gyvenimišką nuostatą, apimančią visus ir bet kokius žmogaus užsiėmimus. Svarbiausia čia yra vidinė tylą ir ramybę. Galima sakyti, tai yra priešingybė vidiniam neramumui, kuris irgi vadinamas „sėdėjimu“ („Jei tu neramus, tai vadinama „sėdėjimu lakstant“ – tavo kūnas sėdi, tačiau protas nepaliaujamai bėga“).

226 Aš lioviausi galvoti apie geranoriškumą ir teisingumą (JL).

227 Sėdžiu ir viską pamirštu (JL, BW).

Ramybės sąlyga yra jau ne kartą minėtas pamiršimas. Apie pamiršimą nuolat kalbama įvairiuose *Zhuangzi* skyriuose. Pamiršimas apie buvimą Zhuang Zhou ar drugeliu lemia kiekvienos transformacijos fazės autentiškumą. Virėjas Dingas ir medžio drožėjas Qingas pamiršta save pačius, aplinką ir darbo tikslą – tik tuomet jų darbas vyksta tobulai. Batų (kaip ir viso kito) tinkamumą patvirtina pamiršimas apie juos, o tikrasis tinkamumas reiškia, kad pamirštamasis net jis pats. Toks pamiršimas yra ne atminties kaip proto veiklos susilpnėjimas ar praradimas, o atsiribojimas nuo jos. Tik pamiršus apie praeitį ir ateitį, galima susikoncentruoti į dabartį ir būti joje visiškai autentiškai. Todėl sakoma:

*Palik viską taip kaip yra ir sek savo širdim-protu. Susitaikyk su tuo, ko negali išvengti, ir puoselėk tai, kas tavo viduje, – tai geriausia. Ką gi dar tu gali padaryti, kad įvykdytum savo pašaukimą? Nėra nieko geriau kaip paklusti likimui, ir tai pats sudėtingiausias dalykas. (Zhuangzi, 4)*

„Palikti viską taip kaip yra“ reiškia neprisirišimą, bet kokio įsitikinimo, vertinimo ar lūkesčių pamiršimą. Toks „pamiršimas“ yra neveikimo (*wu wei*) aspektas ir yra būtinas siekiant susilieti su *Dao* taip kaip atsiminimas yra būtinas loginiam mąstymui. Pasak Oshimos, „jei gali jaustis namie, patenkintas ir be rūpesčių kiekvieną akimirka, kur tave *Dao* tėkmė benuneštų, nekyla jokių problemų. Sunkumų kyla tuomet, kai bandai priešintis šiai srovei. Kai savo troškimams ir ambicijoms teiki pirmenybę prieš natūralią *Dao* tėkmę, eini prieš *Dao*, o tai gali baigtis tik katastrofa“<sup>228</sup>. Todėl Zhuangzi dažnai kalba apie lemtį. Paskutiniai ištraukos žodžiai, pasak Watsono, yra ironiški, nes *Zhuangzi* paklusimas likimui laikomas pačiu paprasčiausiu dalyku<sup>229</sup>. Jei likimas yra suprantamas kaip susiliejimas su *Dao*, savo prigimties visiškas atskleidimas (tapimas tobulu virėju, plaukiku, ar valdovu), nelieka nei specialių pastangų, nei prievartos, viskas vyksta savaimė (*ziran*) – kaip neišvengiama lemtis. Deja, daugumai žmonių tai yra sunku. Tačiau jei likimą suprasime kaip nuo žmogaus nepriklausomą priverstinę

228 Oshima. “A Metaphorical Analysis of the Concept of Mind”. P. 69.

229 Watson. *Chuang Tzu: Basic Writings*. P. 58.

įvykių eigą, paklusimas bus taip pat priverstinis veiksmas, taigi, sudėtingas dalykas, reikalaujantis pastangų iš bet kokio žmogaus. Zhuangzi požiūriu, tokios pastangos yra energijos švaistymas ir gali vesti tik į pražūtį.

*Kartą buvo žmogus, kuris bijojo savo šešėlio ir negalėjo pakęsti savo pėdsakų<sup>230</sup>. Taigi jis nusprendė pabėgti. Tačiau ku smarkiau jis kilnojo savo kojas, tuo daugiau pėdsakų atsirasdavo, ir nesvarbu kaip greitai jis bėgo, šešėlis sekė paskui. Žmogus pamane, kad bėga per lėtai, todėl bėgo vis greičiau ir greičiau, kol neteko jėgų ir krito negyvas. Jis nesuprato, kad jei būtų drybsojęs pavėsyje, šešėlis būtų išnykęs; jei būtų ramiai ilsėjęsis, jo pėdsakai būtų baigęsi. Koks gi jis buvo kvailas! (Zhuangzi, 31)*

Iš pirmo žvilgsnio bėgimas, valingas dvasinio tobulumo siekimas dedant visas pastangas atrodo kaip vienas kraštutinumas, o drybsojimas pavėsyje – kaip kitas kraštutinumas, kai nušvitimo laukiama „nukrintant iš dangaus“. Sekant daoizmo filosofija, joks kraštutinumas negali būti teisingas pasirinkimas. Tačiau, kaip jau matėme ankstesiuose skyriuose, ne-veikimas nėra pasyvumas ar abejingumas. Virėjas Dingas ar cikadų gaudytojas derina prigimtį su savo įgūdžių lavinimu. Istorijoje apie medžio drožėją Qingą galima aiškiai išskirti kelias dvasinio tobulėjimo pakopas.

*Medžio drožėjas Qing gamino stovą varpui, ir kai šis buvo baigtas, kiekvienas, kas tik matė, stebėjosi, ar tai ne dvasių darbas. Kai Lu markizas pamatė dirbinį, paklausė: „Koks gi ypatingas meistriškumas to, kuris tai padarė?“*

*Qing atsakė: „Aš tesu amatininkas, kokį meistriškumą aš galėčiau būti pasiekęs? Tačiau yra vienas dalykas. Kai aš ruošiuosi drožti stovą varpui, aš stengiuosi neiššvaistyti savo energijos. Todėl aš pasninkauju, kad nuraminčiau savo širdį-protą. Po trijų dienų pasninko aš nebeturiu nei mažiausios minties apie sveikinimus, atlygį, titulų ar apdovanojimus. Po penkių dienų pasninko aš nebeturiu nei menkiausios minties apie garbę ar pasmerkimą, apie gabumus ar jų trūkumą. Po septynių dienų pasninko aš nebeturiu nei menkiausios minties apie save ir savo kūną. Tuo*

---

230 Ir manė, kad jo pėdos yra kažkokio blogio, sekančio jį, pėdsakai (NC).

*metu man nebeegzistuoja jūsų prakilnybės rūmai (kuriems skirtas dirbinys). Aš visas susitelkęs tam, ką darau, ir visi išoriniai trukdžiai išnyksta. Po to aš einu į kalnų mišką ir stebiu dangišką prigimtį medžiuose. Jei aš pamatau tobulos formos medį, aš jau regiu pabaigtą stovą varpui. Tik tada ir ne anksčiau aš pradėdu dirbti rankomis. Tokiu būdu aš suderinu Dangaus duotas savo savybes ir Dangaus duotas medžio savybes. Turbūt dėl to žmonės stebisi, ar tai ne dvasių darbas“. (Zhuangzi, 19)*

Šioje istorijoje, taip pat pasakojančioje apie širdies-proto pasninką, matome kelis etapus. Visų pirma, Qingas išvaduoja širdį-protą nuo prisirišimo prie naudos, kurią gali atnešti jo darbas, nelieka atlygio, titulų laukimo. Kol žmogus trokšta savo darbo pripažinimo ar galvoja apie atlyginimą, jo širdis-protas toli nuo paties darbo. Kitame pasninko etape širdis-protas išsivaduoja nuo prisirišimo prie savo darbo rezultato, apsisvalo ne tik nuo baimės, kad gali nepasisekti, bet ir nuo galimos sėkmės jaudulio. Galiausiai širdyje-prote nelieka savęs, kaip atskiro asmens, kuris turi atlikti darbą, suvokimo. Tik tada, kai nebelieka vidaus (surreikšminimo, prisirišimo), nelieka ir išorės (trukdžių). Lieka neveikimas, nes „nebėra“ nei veikiančiojo, nei veikimo rezultatu, nei aplinkos.

Moelleris, kalbėdamas apie meistriškumą ir „metodą“ daoizme, išskiria tris tobulėjimo pakopas: paprastumą, nuolankumą, arba nesipriešinimą, ir savaimingumą (*ziran*)<sup>231</sup>. Visų pirma, reikalingas pagrindas – paprastumas. Tam, kad būtų galima išdrožti skulptūrą, turi būti tinkamas medis, „netrukdantis“ savo forma skulptūros formai. Taigi, norint tapti meistru kokioje nors srityje, žmogus turi būti „be formos“, be savo įsitikinimų apie meistriškumą, netgi be to meistriškumo troškimo. Kaip sako Moelleris, „turi būti tobulai neapdorotas, kad galėtum tapti tobulai nušlifuotas“<sup>232</sup>. Nuolankumas pasireiškia atvirumu visoms galimybėms. Drožėjas eina į mišką ir, jei pamato tinkamą medį, dirba. Tačiau jis nėra užsibrėžęs sau tikslo būtinai surasti tokį medį, jis prisitaiko prie aplinkybių. Nuolankumą kinų tradicijoje dažniausiai simbolizuoja

231 Moeller. *Daoism Explained*. P. 111–112.

232 Ten pat. P. 111.

lapas, plūduriuojantis vandenyje<sup>233</sup>. Tokį nuolankumą matome senuko, neriančio į krioklį, istorijoje, kai jis tiesiog „seka vandens keliu ir nedaro nieko, kad jam pasipriešintų“. Tokį nuolankumą galime išvelgti ir virėjo Dingo elgesyje, kai jis atsargiai prisitaiko prie sąnarių ir kaulų.

Tikrasis meistriškumas pasiekiamas, kai žmogus viską daro natūraliai, savaimė (*ziran*). Virėjo Dingo peilio paliesta skerdiena „subyra tarsi žemės grumstas“. Senukas nardymą krioklyje vadina likimu, t. y. savaimine gyvenimo tėkme. Drožėjas, pasninko metu ištuštėjęs taip, kad jame lieka tik dangiška prigimtis, gali atsiverti dangiškai prigimčiai medžiuose ir pamatyti tobulai jo darbui tinkamą medį. Drožėjas mato medį kaip jau esantį stovą varpui, panašiai kaip virėjas Dingas mato jautį jau padalintą. Darbas vyksta savaimė (*ziran*). Todėl meistriškumo įprasta prasme čia nėra – nėra uolaus darbo sekant išmoktu modeliu ar metodu. Toks pats požiūris į darbą skamba garsiajame Mikelandželo atsakyme į klausimą, kaip jis sukuria tokias nuostabias skulptūras, – skulptūra jau yra granito luite, tereikia nuimti tai, kas atliekama. Neįmanoma iš anksto žinoti, kas yra „atliekama“ kiekvienu konkrečiu atveju, todėl tokio „metodo“ neįmanoma išmokti. Tačiau įmanoma siekti širdies-proto ramybės ir tuštumos, nors tai nėra „metodas“ įprastine šio žodžio prasme. Tai greičiau yra pamatinė nuostata ir būvis, nepriklausantis nuo gyvenimo būdo ar sąmoningo tobulumo siekimo.

*Kai Konfucijus buvo penkiasdešimt vienerių metų, jis jautė, kad dar nepakankamai žino Dao, todėl patraukė į Pei aplankyti Laozi. Šis jam tarė: „O, tu atėjai? Aš esu girdėjęs, kad tu esi išmintingiausias žmogus šiaurėje. Ar tu radai Dao<sup>234</sup>?“ Konfucijus atsakė: „Dar ne“. Laozi paklausė: „Kur tu jo ieškojai?“ Konfucijus atsakė: „Aš penkerius metus ieškojau jo tame, kas skaičiuojama ir tvarkoma, bet neradau“. „Kur dar tu ieškojai?“ „Aš ieškojau jo (gilindamasis į) yin ir yang. Praėjo dvylika metų, bet aš vis dar jo neradau“.*

*Laozi tarė: „Taip jau yra! Jeigu būtų įmanoma Dao įteikti kitam kaip dovaną, nebūtų tokio žmogaus, kuris nenorėtų*

233 Moeller. *Daoism Explained*. P. 112.

234 Pasiেকেi *Dao* suvokimą (NC).

*padovanoti jo savo valdovams. Jeigu būtų įmanoma Dao patiekti kaip fazaną po medžioklės, nebūtų tokio žmogaus, kuris nenorėtų patiekti jo savo šeimai. Jeigu Dao būtų galima išdėstyti žodžiu, nebūtų tokio, kuris nepapasakotų jo savo broliams. Jeigu Dao vienas žmogus galėtų perduoti kitam, nebūtų tokio, kuris nenorėtų palikti jo savo palikuonims. Dao niekaip negalima perduoti ir štai dėl ko. Jeigu viduje nėra šeimininko, Dao nebus su kuo susijungti; jeigu išorėje nėra tinkamo nuolankumo, Dao nebus išbaigtas. Kai tai, kas sklinda iš vidaus (turinčiojo Dao), nepasiekia tų, kurie yra išorėje, (sakoma, kad) išminčius neskleidžia Dao. Kai tai, kas ateina iš išorės, viduje neranda svetingo šeimininko, išminčius neleidžia tam (viduje) pasislėpti. (Zhuangzi, 14)*

*Dao samprata lemia visišką egzistencinę vienatvę. Dao kaip vidinė būseną yra nenupasakojama. Kadangi tai nėra metodas, Dao neįmanoma išmokti ar išmokyti. Dao nėra ir kelias su aiškiomis ribomis, pradžia ir pabaiga, todėl juo neįmanoma keliauti, jo neįmanoma nurodyti. Zhuangzi kalbama apie įvairius kelius, tačiau nei vienas nėra pats savaime blogas ar geras, viskas priklauso nuo žmogaus, kaip jis tuo keliu eina.*

*Su savimi pasitikinčio išraiška laikytis vieno sustabarėjusio požiūrio; pasitraukti iš nemėgstamo žmonių pasaulio; intelektualiose diskusijose kalbėti iš aukšto ir paniekinamai, – visa tai yra arogantiško teisuoliškumo požymiai. Štai kuo užsiima žmonės kalnuose ir slėniuose: jie nuolat kaltina pasaulį, iš kurio yra pasitraukę, ir mieliau renkasi stovėti nuošaly kaip sudžiūvę vieniši medžiai arba mestis į upės gelmes.*

*Diskutuoti apie geranoriškumą, teisingumą, lojalumą ir garbingumą; būti paklusniu ir kukliu, nusižeminusiu ir pagarbiu, – visa tai yra saviugdos požymiai. Štai kuo užsiima žmonės, kurie nori nuraminti ir sutvarkyti pasaulį: jie moko ir aiškina, vardan žmonių auklėjimo pasirošę sėdėti namuose ar keliauti.*

*Diskutuoti apie savo didžius pasiekimus ir tapti plačiai žinomu; puoselėti ritualus, tinkamus valdovui ir pavaldiniams; sunderinti santykius tarp aukštesniųjų ir žemesniųjų, – visa tai yra valdymo požymiai. Štai kuo užsiima žmonės teismuose ir valdžios įstaiuose: jie gerbia savo valdovą ir stiprina savo valstybę,*

*jie padarys viską, kad pasiektų kuo didesnių laimėjimų ir užkariautų kitas šalis.*

*Klajoti po miškus ir pelkes; laikytis nuošaliose laukinėse vietovėse; tingiai žvejoti ir niekuo nesirūpinti, – visa tai yra laisvumo požymiai. Štai kuo užsiima upių ir jūrų žmonės: jie vengia pasaulio minios ir trokšta gyventi laisvai ir neskubėdami.*

*Kontroliuoti kvėpavimą iškvėpiant ir įkvėpiant; išstumti seną ir įsileisti šviežią energiją; leisti laiką kaip snaudžiančiam lokiui, ištempti ir susukti kaklą kaip paukščiu, – visa tai yra ilgaaamžiškumo siekimo požymiai. Štai kuo užsiima žmonės, kurie praktikuoja Dao-In<sup>235</sup>: jie lavina savo kūną ir tikisi gyventi ilgai kaip Peng Zu.*

*O tie, kurie yra savimi pasitikintys nesilaikydami sustabarėjusių idėjų; kurie užsiima saviugda be geranoriškumo ir teisingumo; kurie valdo be šlovės ir didžiųjų pasiekimų; kurie džiaugiasi laisvumu nepasitraukdami į miškus ir pelkes; kurie pasiekia ilgaaamžiškumą be kvėpavimo kontrolės; kurie pamiršta visus daiktus ir vis dėlto visus daiktus turi; kurių ramybė be ribų, o juos supa visi geri ir gražūs daiktai; – tokie žmonės eina Dangaus ir Žemės keliu, jie atskleidžia išminčiaus Dao.*

*Todėl yra pasakyta: ramybė, taikumas, tylumas, nesureikšminimas, tuštumas ir neveikimas – tai yra Dangaus ir Žemės pusiausvyros pasekmė bei Dao ir De esmė. (Zhuangzi, 15)*

Zhuangzi peržvelgia pagrindinius gyvenimo puoselėjimo metodus: asketų atsiskyrelių, konfucianistų filosofų, politikų, laisvų klajoklių ir savo kūną treniruojančių praktikų. Tačiau jei tai yra sekimas metodu, o ne sekimas prigimtimi, bet kuris iš šių kelių yra klaidingas. Būtent tas „tikimas“, buvimas „savo vietoje“, apie kurį buvo kalbama aptariant virėjo Dingo istoriją, yra teisingo kelio ženklas. Širdies-PROTO pasninkas nenurodo jokio konkretaus kelio ar metodo, bet apvalo nuo netinkamų požiūrių į patį kelią ir metodą kaip tokį. Todėl pasninkas vadinamas tuštuma. Kaip tuštumos negalima sugriebti ir išmatuoti tarsi daikto, taip *Dao* neįmanoma suprasti kaip teorijos, o sekti prigimtimi neįmanoma išmokti taip kaip išmokstame konkrečius veiksmus.

---

235 Fizinio lavinimosi praktika daoizme, iš jos vėliau kilo Qi Gong praktika.

Nan Bo Zi Qi paklausė Nu Yu<sup>236</sup>: „Tu esi sena, tačiau tavo veidas spindi kaip vaiko. Kodėl taip yra?“

Ši atsakė: „Aš mokiausi apie Dao“.

Nan Bo paklausė: „Argi Dao galima pasiekti mokantis apie jį?“

„Ne, kaip gi tai būtų įmanoma? Bent jau tu nesi žmogus, kuris tai galėtų padaryti. Buvo toks žmogus vardu Bu Liang Yi<sup>237</sup>. Jis turėjo išminčiaus gabumus/talentą/prigimtį, bet ne Dao<sup>238</sup>. Aš turėjau Dao<sup>239</sup>, bet neturėjau išminčiaus gabumų. Vis dėlto aš norėjau jį mokyti ir pažiūrėti, ar man pavyks bent priartėti prie to, kad jis taptų išminčiuimi. Juk lengviau paaiškinti apie išminčiaus Dao tam, kas turi išminčiaus prigimtį/gabumus. Taigi aš pradėjau atsargiai jam aiškinti. Po trijų dienų jis jau galėjo nekreipti dėmesio į visus pasaulio reikalus. Kai jam tai pavyko, aš dar septynias dienas likau su juo, ir po to jis jau galėjo nekreipti dėmesio į visas mintis apie žmones ir daiktus. Kai jam tai pavyko, aš toliau jį mokiau ir dar po devynių dienų jis jau galėjo nekreipti dėmesio į gyvenimą. Kai tai pavyko, jo protas buvo vaiskus kaip rytmetys. Tuomet jis jau galėjo išvysti savo savastį. Suvokęs savo savastį, jis galėjo neprisiršti prie minčių apie praeitį ir dabartį. Išsilaisvinęs iš jų, jis pasiekė tiesos išvalgą anapus gyvenimo ir mirties<sup>240</sup>: tas, kas sunaikina gyvenimą, nėra mirtis; tai, kas pradedą gyvenimą, nėra gimimas. Dao yra toks: nėra nieko, ko jis nepasitiktų; nėra nieko, ko jis nepalydėtų; nėra nieko, ko jis nesunaikintų; nėra nieko, ko jis neišbaigtų iki pilnatvės. Jo vardas ‚Ramybė neramumuose‘ reiškia, kad per neramumus jis pasiekia savo pilnatvę. (Zhuangzi, 6)

Šioje ištraukoje atskleidžiama, kad norint pasiekti didįjį Dao, reikia išminčiaus prigimties. Tačiau to nepakanka, reikia tą prigimtį puoselėti, sekti ja taip, kad ji būtų įgyvendinta, pasiektų savo

236 Nepriklausoma moteris (NC); moteris kuprė (BW); JL neverčia, bet Nu Yu laiko vyriškos giminės asmeniu.

237 Griežtai Šališkas Pranašautojas (NC).

238 Bet ne išminčiaus Kelią (BW); bet nebuvo pakankamai išmintingas, kad moky-tų Dao (NC).

239 Aš pakankamai išmintinga, kad mokyčiau Dao (NC).

240 Galėjo įžengti ten, kur nėra gyvenimo nei mirties (BW, NC, LY); galėjo išvelgti tiesą, kad nėra skirtumo tarp gyvenimo ir mirties (JL).



pilnatvę – taptų likimu, kaip senuko, neriančio nuo krioklio, atveju. Taip pat ir žinios apie *Dao* dar nereiškia pasiekimo. *Zhuangzi* istorijose nuolat dalyvaujantis Huizi, regis, taip arti tikrojo žinojimo ir vis dėlto jo nepasiekia, nes seka savo įsitikinimais, o ne prigimtimi.

Pokalbyje su sena moterimi vėl matome tobulėjimo pakopas. Visų pirma, atsiribojama nuo to, kas yra išorėje, vėliau, nuo to, kas yra viduje. Galiausiai atsiribojama nuo gyvenimo ir pasiekama tikrosios savasties išvalga. Tikroji savastis – tai, kas lieka atsisakius išorės ir vidaus, t. y. prigimtis, grynasis dalyvavimas *Dao* procese. Mintys apie praeitį ir dabartį išlieka tol, kol yra atskaitos taškas – Aš. Kai atsiribojama nuo Aš (gyvenimo), laikas tampa vientisa visuma, o gyvenimas ir mirtis nebėra priešingybės. Watsonas „tiesos išvalgą anapus gyvenimo ir mirties“ komentuoja taip: apie tą, kas peržengia gyvenimo ir mirties suvokimo ribas, negalima sakyti, kad gyveno ar mirė; tik tas, kas pripažįsta gyvenimą ir mirtį, yra jiems pavaldus<sup>241</sup>.

Išsivadavimas nuo Aš šioje ištraukoje yra svarbiausias etapas. Tačiau čia pat sakoma, kad jis „galėjo išvysti savo savastį“. Šis dvejopas Aš, arba savasties, vaizdas kelia sumaištį, jei tarp abiejų individualumo įvardijimų dėsime lygybės ženklą. Pasak Kohn, *Zhuangzi* mato klaidingos savivokos priežastį asmenybės susiskaldyme į daugybę Aš (vienas Aš tiki amžinuoju gyvenimu, o tuo pat metu kitas Aš abejoja; vienas Aš džiaugiasi savo pasiekimais, o kitas Aš jaučiasi nusivylęs)<sup>242</sup>. Taigi, sekant *Zhuangzi*, žmogus turi pamiršti visus savo Aš ir tapti ne-Aš, t. y. nebeidentifikuoti savęs su jokia socialine ar psichologine role, nebeturėti savo įsitikinimų, pririšančių prie tam tikro siauro mąstymo būdo, neprisirišti prie savo nuotaikų, polinkių ar baimių, nesureikšminti savęs ir netgi nelyginti su kitais. Tik taip tapęs „tuščias“, nurimęs viduje, žmogus gali susilieti su *Dao*, būti rato movos pozicijoje, „laisvai ir nevaržomai klajoti“, džiaugtis „be džiaugsmo“ ir pykti „be pykčio“.

Vis dėlto net atsisakius visų „Aš“, lieka tas „kažkas“, kas atsisako. Kuang-ming Wu pabrėžia, kad *Zhuangzi* mus moko atskirti akivaizdžią savastį (*wo*) ir autentišką savastį, kuri yra tuščia (*wu*).

241 Watson. *Chuang Tzu: Basic Writings*. P. 79

242 Kohn. *Early Chinese Mysticism*. P. 55.

Kai atsiribojama nuo savojo Aš (*wo*), lieka tas, kas atsiribojo. Pats veiksmas vadinamas „savęs paleidimu“ arba „savęs praradimu“ (*wu sang wo*). Būtent toks ne-Aš yra tas, kas suvokia Zhuang Zhou ir drugelio transformacijas, žvelgia iš šalies į sapno ir ne-sapno tikroves<sup>243</sup>. Ne-Aš yra tas vidinis šeimininkas, su kuriuo *Dao* turėtų susijungti. Ne-Aš sąvoka, gimininga ne-veikimo, ne-žinojimo ir tuštumos sąvokoms, leidžia geriau suprasti tikrojo žmogaus, arba išminčiaus, kategoriją. Tikrasis žmogus ne-veikia, ne-žino, ne-prišimena. Tačiau yra tai, ką vadiname „tikruoju žmogumi“, vadinasi, tam tikra savastis išlieka. Išoriškai šios savasties nesimato – tikrąjį žmogų sunku atpažinti. Jis gali būti ir valdovas, ir vargšas luošys, ir beprotis, ir išminčius. O tas, kuris atrodė žinantis *Dao*, gali būti, kad yra dar tik pakeliui į tikrąjį kelią. Apie Liezi, po to, kai jis ne tik išgirdo savo mokytojo Huzi mokymą, bet ir suvokė neišsakomą to mokymo esmę, sakoma:

*Liezi suprato, kad jis dar net nepradėjo iš tiesų mokytis<sup>244</sup>. Jis grįžo namo ir tris metus niekur nėjo. Jis pakeitė prie vėryklės savo žmoną. Jis šėrė kiaules taip, tarsi maitintų žmones. Jis nesikišo į jokių reikalus. Jis atsisakė įmantrumo ir tapo paprastas kaip netašytas rąstas<sup>245</sup>. Kaip žemės grumstas buvo jo kūnas. Bet kokioje sumaištyje jis išlikdavo ramus ir susitelkęs savyje. Taip jis gyveno iki savo dienų pabaigos. (Zhuangzi, 7)*

---

243 Wu, Kuang-ming. *The Butterfly as Companion*. P. 183–185.

244 Watson. *Chuang Tzu: Basic Writings*. P. 94.

245 JL – „padėjo į šalį jam skirtas skulptūras ir drožinius ir grįžo prie gryno paprastumo (JL); atsikratė poliruotų drožinių ir grįžo į paprastumą (BW); leido laiką drožinėdamas figūras ir grįžo prie paprasto gyvenimo (NC)“.

## 11. TIKRASIS ŽMOGUS

*Tas, kas pažįsta Dangaus veikimą (savyje) ir pažįsta Žmogaus veikimą (savyje), yra pasiekęs išminties pilnatvę. Tas, kas pažįsta Dangaus veikimą, (savaiame) gyvena su Dangumi. Tas, kas pažįsta Žmogaus veikimą, savo žinojimą naudoja tam, kad sužinotų tai, ko dar nežino, ir taip nugyvena jam skirtus metus, nepakirstas gyvenimo kelio vidury. Tai yra išminties pilnatvė.*

*Vis dėlto čia iškyla sunkumų. Toks žinojimas turi sulaukti patvirtinimo, kad yra teisingas. Teisingas žinojimas yra priklausomas nuo objektų, o objektai nuolatos kinta. Kaip tuomet mes galime žinoti, kad tai, ką mes (savyje) vadiname Dangaus veikimu, iš tiesų nėra Žmogaus veikimas? O tai, ką mes vadiname žmogiška, iš tiesų nėra dangiška? Dar daugiau, pirmiausia turi būti tikrasis žmogus, o tik tada tikrasis žinojimas.*

*Kas gi yra tas „tikrasis žmogus“? Senųjų laikų tikrieji žmonės neatmesdavo mažumos požiūrio, nesiekė pasirodyti prieš kitus kaip didvyriai, nekūrė ambicingų planų. Būdami tokie, jie galėjo suklysti ir dėl to neapgailestauti, sutikti sėkmę ir tuščiai nesididžiuoti savimi. Būdami tokie, jie galėjo užkopti į didžiausias aukštumas ir nejausti baimės, jie galėjo bristi per vandenį ir nesuslapti, jie galėjo eiti per ugnį ir nesudegti. Taip buvo todėl, kad jie savo išmintimi pasiekė Dao.*

*Senųjų laikų tikrieji žmonės miegojo nesapnuodami, pabusdavo be nerimo ir valgė nesirūpindami maisto skanumu. Jie kvėpavo giliai ir ramiai. Tikrojo žmogaus kvėpavimas siekė net kulnus, tuo tarpu paprasti žmonės kvėpuoja paviršutiniškai<sup>246</sup>. Kai žmonės pralaimi diskusijoje, jų žodžiai sklinda iš gerklės taip tarsi jie vemtų. Kur gilu aistrų ir troškimų, ten seklu Dangui (veikti).*

---

246 Tik plaučių viršūnėlėmis (NC). Kvėpavimo technikos labai svarbios ne tik Kinijoje, bet visose Rytų tradicijose, siekiant tiek ilgaamžiškumo, tiek nušvitimo įžvalgos.

Senovės tikrieji žmonės nieko nežinojo apie gyvenimo meilę ar apie neapykantą mirčiais. Jie nedžiugavo ateidami į gyvenimą ir nesipriešino išeidami iš jo. Nerūpestingai jie ateidavo, nerūpestingai ir išeidavo – tik tiek. Jie nepamiršdavo, kur jų ištakos, ir nesistengė sužinoti, kur bus jų pabaiga. Jie džiaugėsi tuo, ką gavo<sup>247</sup>; jie pamiršo mirties baimę ir grąžino tai (ką gavo) atgal<sup>248</sup>. Tai vadinama širdimi-protu nesipriešinti Dao ir visu žmogiškumui prisidėti prie Dangaus veiklos. Tokie žmonės buvo vadunami tikraisiais žmonėmis. Kadangi jie buvo tokie, jų protas buvo laisvas nuo bet kokių minčių; jų elgesys buvo ramus ir tylus; jų kaktos spindėjo paprastumu. Kaip rudenio vėsa, kaip pavasario šiluma, jų pyktis ir džiaugsmas priminė keturis metų laikus. Jie gyveno harmonijoje su visais daiktais, ir niekas nežinojo, ką jie gali pasiekti. Išminčius kariaudamas gali sunaikinti valstybę, bet neprarasti žmonių meilės. Jo dovanos ir palaiminimas praturtina dešimt tūkstančių kartų, bet ne dėl to, kad jis mylėtų (konkretų) žmogų. Todėl tas, kas bando savo laimę perduoti kitiems, nėra išminčius; tas, kas demonstruoja prierašumą, nėra geranoriškas; tas, kas laukia tinkamos progos, nėra garbingas; tas, kam nauda ir žala nėra tas pat, nėra kilnus žmogus; tas, kas veikia dėl garbės ir praranda savo savastį, nėra geras mokinys; tas, kas neapdairiai elgiasi su savo gyvenimu<sup>249</sup> ir yra toli nuo tiesos, negali vadovauti kitiems. [...]

Tokiu būdu jis [išminčius] buvo nesusiskaldęs, toks pats tame, kas jį džiugino, ir tame, kas jo nedžiugino. Kai jis buvo nesusiskaldęs, jis buvo darnioje pilnatvėje, ir kai buvo susiskaldęs, jis buvo darnioje pilnatvėje<sup>250</sup>. Kai jis buvo nesusiskaldęs, jis veikė kartu su Dangumi (savyje), kai jis būdavo susiskaldęs, jis veikė kartu su Žmogumi (savyje). Tai, kas dangiška, ir tai, kas žmogiška, jame harmoningai derėjo. Tokie žmonės ir buvo vadunami tikraisiais žmonėmis. (Zhuangzi, 6)

---

247 Savo gyvenimu (JL).

248 Grįžo į būvį prieš gimstant (JL).

249 Savo kūnu (NC).

250 Tai, ką jis laikė vieniu, buvo vienis, ir tai, ko jis nelaikė vieniu, buvo vienis (LY).

„Tikrasis žmogus“ yra „išminčiaus“, „tobulo žmogaus“, „švento žmogaus“, „Dangaus žmogaus“ sinonimas. Visiškai sutinku su Poškaite, kad Zhuangzi kalba tik apie vieną išminčiaus idealą, kuris skirtinguose kontekstuose vadinamas įvairiais vardais, pabrėžiami įvairūs jo aspektai, ir tai daroma tam, kad skaičiuojamas, susirūpinęs teisingu vardu taikymu ir sąvokų vartojimu, būtų galutinai išmuštas iš vėžių<sup>251</sup>. Išminčiaus figūra svarbi visoje senovės Kinijos filosofijoje, tačiau Zhuangzi sulaužomi bet kokie vertinimo standartai ir mąstymo klišės, o tai atsispindi ir išminčiaus sampratoje. Pasak Cooperio, Rytuose filosofija laikoma beverte, jei neveikia žmogaus charakterio ir savimonės. Taigi, bet kokios filosofijos tikslas yra ne sausa, atitrūkusi nuo gyvenimo teorija ar vienos siauros srities analizė, o išminčius, tobulas žmogus, kuris yra „žmogiškų galimybių kvintescencija ir kuriame visos galimybės yra realizuotos“<sup>252</sup>. Todėl išminčius apibūdinamas kaip „tikrasis žmogus“, atskiriant nuo kitų (įprasta prasme „tikrų“) žmonių. Išminčiuje jo žmogiškumas yra pasiekęs pilnatvę, nors įvairūs pasakojimai apie išminčius sukelia įspūdį, kad jie yra visiškai nepanašūs į daugumą žmonių.

Visose Kinijos mąstymo tradicijose teigiama, kad išminčius yra pasiekęs tikrąjį žinojimą ir dorybės pilnatvę, yra vienyje su *Dao*. Taigi išminčiaus samprata skiriasi priklausomai nuo kitų pamatinių sąvokų. Konfucianizme išminčiais buvo laikomi senovės valdovai, idealai, nepasiekiami dabartiniams žmonėms. Todėl daugiau dėmesio buvo skiriama „kilniam žmogui“, kurio svarbiausias bruožas buvo konfucianistinių moralinių dorybių puoselėjimas bei sekimas senovės išmintimi. Tikrasis žinojimas jau buvo „apreikštas“, reikėjo tik juo sekti. Kilnus žmogus galėjo būti realus pavyzdys paprastiems žmonėms, kaip reikia tai daryti.

Tuo tarpu *Zhuangzi* sakoma, kad „pirmiausia turi būti tikrasis žmogus, o tik tada tikrasis žinojimas“. Daoizme laikomasi nuostatos, jog išmintis neateina, kol žmogus nėra tam pasiruošęs, nurimęs, ištuštėjęs. Tikrasis žinojimas negali būti pasiektas vien teoriniame lygmenyje (vien protu, pavyzdžiui, skaitant senovės

---

251 Poškaitė, Loreta. „The Practical and Humanistic Implications of Being a Sage (*shengren*) in Daoism“ in *Acta Orientalia Vilnensia*, 6 (2). Vilnius, 2005. P. 46.

252 Cooper. *Taoism*. P. 56.

išminčių raštus), jis igyjamas tik per patirtį. Todėl sakoma: „Mes išsekiname savo dvasią ir išdžioviname protą atkakliai bandydami sujungti visus daiktus į vienį, jei nesuprantame, kad jie jau yra Vienis“. Vienio, kaip ir Nieko, negalima suprasti ar paaiškinti, remiantis loginiu mąstymu. Deja, negalima ir patirti empiriškai. Todėl „patirtimi“ čia vadinama intuityvi išvalga, apjungianti vidinę patirtį ir proto veiklą taip, kaip *xin* sąvokoje apjungiamo „širdis“ ir „protas“.

Išminčius dažnai apibūdinamas kaip „vientisas“, „darnus“. Jame harmoningai dera dangiška ir žmogiška, t. y. jo prigimtis yra tobuloje harmonijoje su visos aplinkos prigimtimi – tuo, kas dangiška, ir su žmonių kasdieniais reikalais, ritualais, daiktų naudojimu – tuo, kas žmogiška. Kaip jau buvo matyti kitose *Zhuangzi* ištraukose, aptartose ankstesniuose skyriuose, išminčius nėra nei valdžios trokštantis politikas, nei garbės siekiantis moralistas, tačiau nėra ir asketas, paniekinančiai žvelgiantis į paprastus gyvenimo džiaugsmus ir rūpesčius. Išminčius neteisio paprastų žmonių, neniekina jų pačių ar jų užsiėmimų. Matydamas jų sprendimo reliatyvumą jis neiškelia savęs kaip vienintelio „teisingai mąstančio“ ir prisiderina prie jų (kaip beždžionių prižiūrėtojas, patenkindamas jų norą gauti keturias porcijas ryte ir tris vakare). Nei vienas kelias nėra geresnis ar blogesnis, taip pat ir išminčiaus kelias yra „geras“ tik dėl to, kad tai *jo* kelias. Panašiai ir kalba išminčiui nėra būtina, tačiau ji nėra ir tai, ko reikėtų būtinai atsisakyti. Išminčius gali nekalbėdamas pasiekti tobulą tarpusavio supratimą, bet tik su kitais išminčiais. Būnant tarp žmonių kalba reikalinga ir išminčiui. Išminčius neniekina ir daiktų, jais naudojasi, tačiau prie jų nepriširiša ir jų nesureikšmina, kaip ir valdžios ar garbės, kuri kartais pasitaiko.

*Yao žvalgėsi prie Hua kalno, kai Hua feodalo patikėtinis tarė:  
„O! Išminčius! Leiskite man palinkėti išminčiui palaimos! Tegyvena jis ilgus metus!“*

*Yao atsakė: „Ša!“<sup>253</sup>, bet žmogus tęsė: „Lai išminčius bus turtingas!“ Yao vėl tarė: „Ša!“, bet patikėtinis kalbėjo toliau:  
„Lai išminčius sulaukia daugelio sūnų!“ Yao vėl sušuko: „Ša!“.*

---

253 Ne, ačiū (NC, BW).

Tuomet feodalo patikėtinis tarė: „Ilgas gyvenimas, turtai ir daug sūnų yra tai, ko trokšta žmogus. Kaip čia yra, kad tu vienas to netrokšti?“ Yao atsakė: „Daug sūnų sukels daug nerimo; turtai atneš daug rūpesčių; ilgas gyvenimas atneš daug negarbės. Šie trys dalykai nepadedą puoselėti dorybės ir todėl aš noriu jų atsakyti“.

Feodalo patikėtinis tarė: „Iš pradžių aš tave palaikiau išminčium. Dabar matau, kad tu tik kilnus žmogus. Dangus kildina tūkstančius žmonių ir kiekvienam skiria užduotį. Jei turėtum daug sūnų, jie turėtų savo užduotis, – ko tuomet tau nerimauti? Jei būtum turtingas ir pasidalintum su kitais žmonėmis, – kokių dar rūpesčių tu turėtum? Tikras išminčius gyvena kaip putpelė (arti žemės), maitinasi kaip mažas paukščiukas (tuo, kas jam duodama); jis kaip paukštis, kuris keliauja nepalikdamas pėdsako. Kai pasaulis seka Dao, jis klesti tarp kitų daiktų. Kai pasaulis neseka Dao, jis praktikuoja dorybę ir stengiasi likti laisvas. Praėjus tūkstančiui metų, pavargęs nuo pasaulio, išminčius palieka jį ir pakilęs į kalnus tampa vienu iš nemirtingųjų. Užsėdęs ant baltų debesų, jis vyksta į Dangaus karalystę. Trys dalykai, dėl kurių tu nerimauji, jam nieko nereiškia, nelaimės jo nepaliečia, – kokią negarbę jis galėtų užsitraukti?“

Tai sakydamas feodalo patikėtinis nuėjo šalin. Yao nusekė jį sakydamas: „Palaukite minutėlę, aš norėčiau paklausti“, bet tas atsakė: „Eik šalin, palik mane ramybėje!“ (Zhuangzi, 12)

Daoizmo išminčius aiškiai priešingas konfucianizmo idealui. Šioje istorijoje minimas Yao buvo vienas iš trijų legendinių imperatorių (Yao, Shun ir Yu) ir labiausiai iš visų valdovų gerbiamas konfucianistų. *Zhuangzi* tekste parodoma, kad tas, ką žmonės laiko išminčiumi, dažnai nėra tikrasis išminčius. Daoistas išminčius su niekuo nekovoja ir nesistengia pakeisti pasaulio, kai šis neseka *Dao*. Jis dėl nieko nesirūpina (net ir dėl savo artimųjų), nes kiekvienas turi savo vietą pasaulyje ir savo kelią. Žinodamas, kad *Dao* yra neapibrėžiamas, išminčius nesiekia palikti savo mokymą ateities kartoms („keliauja nepalikdamas pėdsako“). Jis netrokšta, kad žmonės jį prisimintų ar garbintų, ir nenori, kad mokiniai mąstytytų taip kaip jis. Tikrasis žmogus nei bijo, nei siekia ilgo gyvenimo,

nei stengiasi atitolinti mirtį, nei jos laukia. *Zhuangzi* vietoje konfucianistinio išminčiaus-valdovo ir išminčiaus-moralės saugotojo pasirodo išminčius-keistuolis, nusikaltėlis ar luošys.

*Lu valstybėje gyveno žmogus vardu Wang Tai<sup>254</sup>, kurio viena koja buvo nukirsta (kaip bausmė už nusikaltimą). Aplink jį buvo susibūrę tiek pat pasekėjų, kiek ir apie Konfucijų. Chang Ji<sup>255</sup> paklausė Konfucijaus: „Nors Wang Tai neteko kojos (už padarytą nusikaltimą), jis Lu krašte turi tiek pat mokinių kaip ir tu. Kai jis atsistoja, jis jų nemoko, kai jis atsisėda, su jais nediskutuoja. Bet žmonės ateina pas jį tušti, o grįžta namo pilni. Ar iš tiesų egzistuoja toks dalykas kaip mokymas be žodžių? Argi gali širdis-protas pasiekti pilnatvę, jei kūnas suluošintas? Koks tai žmogus?“*

*Konfucijus atsakė: „Šis mokytojas yra išminčius. Aš vis dar neprisiruošiau jo aplankyti. Bet aš vyksiu pas jį kaip pas mokytoją. Tuo labiau tai turėtų padaryti tie, kurie nėra man lygūs. Kodėl vien tik Lu valstybė turėtų jį sekti? Aš visą pasaulį paraginsiu sekti paskui jį!“*

*Chang Ji tarė: „Jis neteko kojos ir vis dėlto jis žinomas kaip garbusis Wang. Jis turėtų labai skirtis nuo paprastų žmonių. Kokiu ypatingu būdu jis naudoja savo širdį-protą?“*

*Konfucijus atsakė: „Mirtis ir gyvenimas yra svarbūs dalykai, tačiau jie negali paveikti jo širdies-proto. Net jei dangus ir žemė apvirstų ir subyrėtų į gabalus, tai jo nesukrėtų. Jo sprendimas remiasi tuo, kame nėra nei kruopelytės netikrumo; ir jis nekinta drauge su kitais daiktais. Pasaulio kitimą jis priima kaip daiktų likimą, tačiau pats tvirtai laikosi pasaulio ištakų. [...]*

*Jei žvelgsi į daiktus iš jų skirtumų perspektyvos, jie atrodys skirtingi, kaip pavyzdžiui, kepenys ir tulžis, valstybės Chu ir Yueh. Jei žvelgsi į daiktus iš jų panašumo perspektyvos, dešimt tūkstančių daiktų atrodys kaip vienas. Taip ir išminčius. Jis nevertina daiktų savo akimis ir ausimis, jo širdis-protas laisvai klauso darnoje su prigimtimi. Jis žvelgia į daiktuose glūdintį vienį ir nepastebi jų praradimo. Todėl kojos netekimas jam kaip žemės grumsto nupurtymas“.*

---

254 Didysis Šlubas Arklys (NC).

255 Paprastas Jaunesnysis Brolis (NC).



*Chang Ji paklausė: „[...] Bet kodėl gi žmonės renkasi būtent jį?“*

*Konfucijus atsakė: „Žmonės nemato savo atvaizdo tekančiame vandenyje, jį mato tik ramiame vandenyje. Tik tai, kas ramu, gali perteikti ramybę kitiems“. (Zhuangzi, 5)*

Žvelgiant iš šalies, toks žmogus kaip Wang Tai ne tik nepri-  
mena konfucianistinio išminčiaus ar kilnaus žmogaus, greičiau  
yra jo priešingybė. Buvęs nusikaltėlis nepanašus į moralės sergė-  
toją. Net jei tai išmintingas žmogus, jis nemoko, t. y. neperduoda  
savo išminties, ir nediskutuoja, t. y. nepasitikrina savo išmanymo  
pokalbyje su kitais, nesistengia jų įtikinti savo teisumu, vadinasi,  
nesiekia visuotinės tiesos. Todėl kyla klausimas, kodėl žmonės pa-  
sirenka būtent jį, kai netoliese yra toks garbingas mokytojas kaip  
Konfucijus (Lu buvo Konfucijaus gimtoji valstybė). Konfucijaus  
atsakymas yra daoistinis: žmonėms reikia ne pamokymų, disku-  
sijų, valdymo (raibulių), o ramaus širdies-proto, kurį simbolizuoja  
lygus vandens paviršius arba veidrodis.

*Lu valstybės kunigaikštis Ai tarė Konfucijui: „Wei valstybė-  
je buvo bjaurus žmogus vardu Ai Tai Ta<sup>256</sup>. Bet vyrai, kurie buvo  
šalia jo, nepaliaujamai galvojo tik apie jį, o merginos, jį pamačiu-  
sios, bėgo pas savo tėvus sakydamos: „Geriau būsiu šito žmogaus  
sugulove nei kito vyro žmona!“ Taip jau nutiko dešimtis kartų  
ir vis nesiliauja. Niekas negirdėjo jo reiškiant savo nuomonę, jis  
visada harmoningai susiliedavo su kitais. Jis neturėjo valdytojo  
galios, kad galėtų ką nors išgelbėti nuo mirties, ir neturėjo tiek  
turto, kad galėtų padėti alkstantiems. Galiausiai jis buvo toks  
bjaurus, kad būtų galėjęs išgąsdinti visą pasaulį. Jis sutikdavo  
su kitų nuomone vietoje to, kad bandytų juos įtikinti savo po-  
žiūrio teisumu; jis nežinojo nieko toliau savo kiemo. Ir vis dėlto  
vyrai ir moterys, kaip jau sakiau, burdavosi aplink jį. Tai gi turi  
būti kažkas, kuo jis skiriasi nuo kitų žmonių. Aš pasikviečiau  
jį, kad galėčiau pamatyti pats. Iš tiesų jis buvo toks siaubingai  
bjaurus, kaip kad sakiau. Bet nepabuvo jis kartu su manimi ir  
mėnesio, kai aš ėmiau suvokti, koks jis žmogus. Nepraėjo nei me-  
tai, ir aš ėmiau visiškai juo pasitikėti. Mano valstybėje nebuvo*

---

256 Liūdnas Arklio Snukis (NC).

*pirmojo ministro, todėl aš norėjau patikėti valdymą jam. Į mano pasiūlymą jis atsakė apgailestaudamas ir atrodė neapsisprendęs, tarsi norėtų atsisakyti. Aš buvau toks sutrikęs, kad tuojau pat pavedžiau jam valdymą. Tuojau po to jis paliko mane ir iškeliauvo. Aš apgailestavau ir pergyvenau dėl praradimo, tarsi nebūtų daugiau nei vieno žmogaus, su kuriuo galėčiau pasidalyti šalies valdymą. Koks gi žmogus jis buvo?“*

*Konfucijus atsakė: „[...] Šis Ai Tai Ta nesako nei žodžio, bet žmonės juo tiki, jis nieko ypatingo nenuveikia kitų labui, bet žmonės jį myli. Jo paveikti žmonės prašo valdyti jų valstybes ir bijo tik vieno – kad jis gali atsisakyti. Jis tikrai yra žmogus, kurio galia yra pasiekusi pilnatvę, nors jo dorybė neturi išorinio pavidalo“.*

*Kunigaikštis Ai tarė: „Ką reiškia pasakymas „jo galia pasiekusi pilnatvę“?“*

*Konfucijus atsakė: „Gyvenimas ir mirtis, įgijimas ir praradimas, sėkmė ir nesėkmė, turtas ir skurdas, vertė ir menkavertiškumas, kaltinimas ir šlovinimas, alkis ir troškulys, šaltis ir karštis – visa tai tik rodo, kaip keičiasi pasaulis, ir yra valdoma likimo. Diena naktį jie keičia vienas kitą prieš mūsų akis, bet niekas nežino, iš kur jie kyla. Todėl šie (laikini ir nepastovūs dalykai) negali suardyti prigimtinės harmonijos, ir jiems neleista įžengti į išminties<sup>257</sup> lobyną. Galia vienyti su harmonijos šaltiniu, laisvai ir džiaugsmingai būti pasaulyje; taip buvoti be perstojo dieną ir naktį, kad santykyje su daiktais būtų amžinas pavasaris; kiekvieną akimirką sutikti atvira širdimi ir protu, – tai vadinama „galia, pasiekusia pilnatvę“.*

*„O ką turi omenyje sakydamas, kad jo dorybė neturi išorinio pavidalo?“*

*„Nėra nieko tokio lygaus kaip ramus vandens paviršius. Tai gali būti geras pavyzdys to, apie ką aš kalbu. Jis saugo ramybę viduje ir paviršiuje jis nesudrumsčiamas. Dorybingas veikimas palaiko tobulą prigimties harmoniją. Nors dorybingo veikimo išoriškai nesimato, niekas neišvengia jo įtakos.“ (Zhuangzi, 5)*

---

257 - JL; dvasios (BW); sielos (LY); dvasinių galių (NC).

Kalbant apie atspindį, svarbiausias yra ramus vandens paviršius, tačiau išminčiaus ramybė nėra paviršutiniška, ji kyla iš iš jo ramaus širdies-PROTO. Išminčius išlieka ramus bet kokioje situacijoje todėl, kad nevertina priešingybių, kurios yra sąlyginės ir laikinos. Išminčius yra kaip rato mova, kurios neveikia besisukantys aplink stipiniai. Jis yra centre ir į viską žvelgia iš „nulinės perspektyvos“, t. y. nebesirūpina nei aplinkos, nei savo paties vertinimu. Tikrasis žmogus lieka beribiškume, kur nebėra ribų, sudarančių opoziciją viena kitai, bet yra atvirumas visiems daiktams ir visoms galimybėms. Dėl tokio atvirumo ir beribiškumo išminčiaus žodžiai kitiems žmonėms yra „per dideli“, „beverčiai“, o pats išminčius atrodo visiškai neatitinkantis visuomenės standartų – „sustabarėjusių“ naudos, garbingumo, kilnaus žmogaus ar valdovo sampratų. Toks žmogus gali būti visų atstumtas ir paniekintas, tačiau tikrasis žmogus specialiai to nesiekdamas taip paveikia pasaulį, kad visi juo žavisi. Su pasauliu tikrąjį žmogų sieja toks harmoningas ryšys, kad neretai norint tą ryšį pabrėžti išminčiųui priskiriamos ir antgamtinės savybės arba sugebėjimai.

*Tobulas žmogus yra kaip dvasia. Didžiosios pelkės gali užvirtinti aplink jį, ir jis nejus karščio. Didžiosios upės Ho ir Ham gali užšalti, ir jis nejaus šalčio. Žaibai gali su trenksmu perskelti kalnus, o vėtros gali supurtyti vandenyną, ir jis neišsigąs. Būdamas toks, jis keliauja debesimis, joja ant saulės ir mėnulio, laisvai klajoja anapus keturių jūrų<sup>258</sup>. Jo neveikia nei mirtis, nei gyvenimas. Kaip tad mažai jam turėtų rūpėti soarstymai apie naudą ir žalą!*

*[...] Išminčius neužsiima pasaulietiškais reikalais. Jis nesiekia naudos ir nesistengia išvengti žalos; jis nesidžiaugia populiarumu; jam nerūpi laikytis nustatyto kelio; kartais jis kalba be žodžių, o kartais nieko nepasako kalbėdamas<sup>259</sup>. Taip jis klajoja anapus (pasaulio) dulkių ir purvo<sup>260</sup>.*

*[...] Kaip gali kas nors stoti greta saulės ir mėnulio, kaip gali laikyti savo rankose visą erdvę ir laiką? (Tokie žodžiai tik reiškia, kad) išminčius tyli ir nekelia neaiškių ir tamsių klausimų; jis susilieja į harmoningą vienį su daiktais, nesikiša į painiavą ir*

258 Anapus šios žmogiškos egzistencijos (LY).

259 Nėra būdo jį apsaugoti ir joks apibūdinimas jam netinka (NC).

260 Kasdienio gyvenimo rūpesčių (NC).

*netvarką (matydamas ir čia prasnę), žvelgia į vergus pagarbiai kaip į išaukštintuosius. Paprasti žmonės nuolat neramiai ko nors siekia ir sunkiai triūšia; išminčius atrodo naiviai kvailas ir nieko nežinantis. Jis suderina dešimt tūkstančių metų viename (laiko suvokime). Dešimt tūkstančių daiktų jo akyse yra tokie, kokie yra, ir taip apima vienas kitą. (Zhuangzi, 2)*

Apie išminčių dažnai sakoma, kad jis yra „anapus gyvenimo ir mirties“, kad jo „neveikia nei mirtis, nei gyvenimas“, kad jis pats savo valia „tampa vienu iš nemirtingųjų“. Tokie apibūdinimai nekėlė nuostabos senovės Kinijoje, kur daugelis žmonių tikėjo įvairaus lygio nemirtingumu ir jo siekė įvairiomis praktikomis, vaistažolėmis, alchemija. Tačiau vargu ar Zhuangzi rūpi (vien tik) toks nemirtingumas. Pasak Moellerio, santykio su gyvenimu ir mirtimi samprata aiškiai skiriasi daoizmo praktikoje ir daoizmo filosofijoje. Daoizmo praktika siūlo kūnišką nemirtingumą, o filosofija moko atsisakyti to, kas daro mirtį tokią nepriimtina mūsų sąmonei. Kita vertus, abi mąstymo kryptys seka *Dao* kaip nepertraukiamo proceso koncepcija, kurioje nėra vietos nei absoliučiai mirčiais, nei reinkarnacijai<sup>261</sup>. Sekant *Zhuangzi*, filosofinis nemirtingumas gali būti pasiekiamas, suvokus gyvenimo ir mirties opozicijos sąlyginumą, atsikračius mirties baimės ir prisirišimo prie gyvenimo. *Zhuangzi* neigiamas asmens „substancialumas“, apie kurį jau buvo kalbama analizuojant Drugelio sapno alegoriją ir širdies-proto pasninko sampratą. Kaip teigia Moelleris, *Dao* yra suprantamas kaip nuolatinė kaita, o kiekvienas kaitos proceso segmentas yra visiškai savarankiškas ir autentiškas. Jokia dabar gyvo asmens dalis nebus mirusi, nes asmuo bus jau kažkas visiškai kito. Todėl nėra reikalo nerimauti, kas nutiks „man“ po mirties – jokio „Aš“ nebebus<sup>262</sup>.

Apie išminčių sakoma, kad jis yra tuščias, kad jis yra niekas. Tačiau tai nėra išskirtinė išminčiaus savybė. Pagal daoizmą, visi žmonės yra tušti, tik to nesuvokia klaidingai manydami, kad jų troškimai, emocijos, mintys, kūnas sudaro „kažką“, t. y. Aš. Širdies-proto pasninkas didele dalimi yra siekis išžvelgti savyje tuštumą. Vadinasi, tikrasis žinojimas apie gyvenimą ir mirtį yra žinojimas,

261 Moeller. *Daoism Explained*. P. 82–83.

262 Moeller. *Daoism Explained*. P. 84.

kad jokio Aš jau dabar nėra, taigi, nėra ir kam išnykti ar mirti. Sekant *Zhuangzi* filosofija, žmogus žiūri į gyvenimą ir mirtį kaip į lygiavertes kaitos proceso fazes (kaip į dieną ir naktį, vasarą ir žiemą) ir šia prasme „įsilieja į harmoningą vieni“, galima sakyti, jis nei „gyvena“, nei „miršta“. Jei žmogus įžvelgia Aš – Kitas opozicijos sąlyginumą, galima sakyti, „jo išvis nėra“, jis yra visumoje su kitais daiktais ir *Dao*. Išminčiaus „veikla“ pasaulyje yra atspindėjimas. Dešimt tūkstančių daiktų yra „tokie, kokie yra“, t. y. išminčius nekeičia pasaulio, o priima jį tokį, koks yra. Tai išreiškiama veidrodžio simboliu.

*Nesiekdamas tapti amžinai garsus; nesiekdamas tapti intrigas rezgančiu politiku; nesiekdamas suplanuoti visų įvykių; nesiekdamas sukaupti visų žinių; įkūnydamas tai, kas neturi ribų, ir klajodamas ten, kur nėra kelio; priimdamas viską, ką gauna iš Dangaus, bet nemanydamas, kad yra ką nors gavęs; visiškai tuščias, – toks jis. Tobulo žmogaus protas – tarsi veidrodis. Jis niekam nevadovauja, nieko nelaukia; jis atsiliepia į tai, kas yra priešais, bet nieko sau nepasilieka. Todėl jis palenkia visus (ir viską) į savo pusę, bet nieko nesužeidžia. (*Zhuangzi*, 7)*

\*\*\*

*Aš girdėjau sakant, „jei veidrodis yra skaistus, nei dulkelės ant jo nėra; jei ant veidrodžio nusėda dulkės, jis nėra skaistus. Jei ilgai būsi tarp išmintingų ir dorų žmonių, ir tu išsivaduosiu nuo klaidų“. (*Zhuangzi*, 5)*

Tai, kad nėra nei dulkelės, gali reikšti, kad pasiekęs *Dao* žmogus nebeklysta, o jei vis dar klysta, vadinasi, nepasiekė *Dao*. Jei pasiekęs *Dao* žmogus nebeklysta, būdamas tarp tokių žmonių, tarsi veidrodyje gali matyti tikrąjį savo veidą ir pats išsivaduoti nuo klaidų, kurios taps akivaizdžios. Tie, kurie klysta (ant jų nusėda dulkės), nėra skaidrūs ir negali teisingai atspindėti aplinkos. Galima sakyti, veidrodis neturi nieko savo – neturi savo vaizdo. Kita vertus, jei nebūtų veidrodžio paviršiaus, nebūtų ir atspindžio. Kai kalbama apie sąmonės skaidrumą (*ming*), pati sąmonė nėra neigiamą. Prisiminus *Zhuangzi* pokalbio su išdžiūvusiu kaukole analizę

aišku, kad būnant žmogumi neįmanoma išvengti tam tikros savasties. Tačiau ši savastis yra toks tuščias Aš, be nuomonių, vertinimo ar prisirišimo, kad jį galima vadinti ne-Aš. Todėl apie išminčių sakoma, kad tai žmogus be aistrų ir troškimų. Išminčiaus dvasia yra tuščia kaip „išdžiūvusi kaukolė“, išminčiaus Aš yra ne-Aš. Ir drauge išminčius yra tas tikrasis žmogus, įkūnijantis žmogiškumo esenciją. Pasak Wu, dvasios potraukis, akstinas veikti gali būti pavadintas troškimu, tačiau tai yra paties gyvenimo potraukis gyventi, sudarantis vienį su gyvenančiu žmogumi<sup>263</sup>. Todėl galima sakyti, kad išminčius „neturi“ netgi troškimo gyventi, jis tiesiog gyvena gyvenimą visu savimi.

*Todėl išminčius leidžia savo dvasiai klajoti<sup>264</sup>, nes mato, kad žinojimas yra tik šalutinis dalykas; lojalumas kitiems skatina prisirišimą ir priklausomybę, geranoriškumas yra tik bendravimo menas, geri įgūdžiai yra tik prekeivio rakandai<sup>265</sup>. Išmintingas žmogus neplanuoja – kokia jam nauda iš žinojimo? Jis neskaido pasaulio – kam jam reikia lojalumo? Jis nėra nuo kitų atitolęs – kam jam bendravimo menas? Jis neturi daiktų, kuriais norėtų atsikratyti – kam jam vaidinti prekeivį? Šie keturi dalykai yra jo dangiškos prigimties puoselėjimas; tai dangiškoji mana. O ko gali reikėti iš žmonių tam, kurį maitina pats Dangus? Jis turi žmogaus pavidalą, bet ne žmogiškas aistras ir troškimus. Jis turi žmogaus pavidalą, todėl yra tarp žmonių. Kadangi jis neturi žmogiškų aistrų ir troškimų, jo neveikia kitų vertinimas, kas yra gerai, o kas blogai. Koks nereikšmingas ir mažytis yra jo kūniškumas, kuriuo išminčius priklauso žmonėms! Kokia neaprepiama ir didi yra jo pasiekta dangiškos prigimties pilnatvė! (Zhuangzi, 5)*

\*\*\*

*Huizi tarė Zhuangzi: „Ar iš tiesų žmogus gali būti be aistrų ir troškimų?“ Zhuangzi atsakė: „Žinoma“. Huizi vėl paklausė: „Kuo remdamasis tu vadini žmogumi tą, kas neturi aistrų ir troškimų?“ Zhuangzi atsakė: „Dao suteikia jam asmeninę išvaizdą*

263 Wu, Kuang-ming. *The Butterfly as Companion*. P. 321.

264 - „LY“; NC, BW; turi tai, kuo džiaugiasi jo širdis-protas (JL).

265 Išmintis skatina nesėkmę, pažadai skatina priklausomybę, dorybė skatina artumą, darbas skatina verslą (NC).

*ir sugebėjimus; Dao suteikia jam kūnišką pavidalą. Kodėl neturėčiau vadinti jo žmogumi?“ Huizi tarė: „Jei vadini jį žmogumi, kaip jis gali būti be aistrų ir troškimų?“*

*Zhuangzi taip atsakė: „Tu nesupranti, ką aš laikau aistromis ir troškimais. Kai aš sakau, kad jis neturi aistrų ir troškimų, aš turiu omenyje tai, kad jis neleidžia (asmeniniams) sprendimams apie gėrį ir blogį žaloti savo dvasios; jis užsiima savo reikalais be ypatingų pastangų ir nesistengia palaikyti gyvybės“. Huizi tarė: „Jei jis nesistengia palaikyti gyvybės, kaip jis gali gyventi kūnišką gyvenimą?“ Zhuangzi atsakė: „Dao suteikė jam išvaizdą ir sugebėjimus; Dao suteikė jam jo kūnišką pavidalą; ir jis neleidžia, kad sprendimai apie gėrį ir blogį žalotų jo dvasią. Tačiau dabar tu, gerbiamasis, elgiesi su savo dvasia kaip su išoriniu dalyku ir veltui eikvoji savo energiją. Tu dainuoji daineles, pasirėmęs į medį; tu eini miegoti, įsivėręs supuvusio rąstgalio. Dangus išrinko tau kūnišką pavidalą, o tu naudojiesi juo beprasmėškoms diskusijoms apie „kieta“ ir „balta“. (Zhuangzi, 5)*

Kalbant apie „aistras ir troškimus“, ko gero pirmiausia į galvą ateina mintis apie žmogaus lytiškumą. Tiesiogiai *Zhuangzi* apie erotinę meilę nekalbama, todėl dauguma sinologų šią temą palieka nuošalyje. Vis dėlto bendrą nuostatą lytiškumo ir erotinės meilės klausimais galima nuspėti, remiantis netiesioginėmis užuominomis ir bendru daoizmo kontekstu. Apie patį *Zhuangzi* sakoma, kad jis turėjo žmoną, kurią mylėjo ir su kuria susilaukė vaikų (*Zhuangzi*, 18). Liezi, kaip ir dauguma kitų mokytojų, apie kuriuose pasakojama tekste, taip pat turėjo žmoną (*Zhuangzi*, 7). Pasak daoizmo tyrinėtojų, *Tianshi Dao* („Dangaus Mokytojų Kelias“) įkūrėjas Zhang Daoling taip pat buvo vedęs, o jo anūkas su žmona buvo pirmoji pora, užsiėmusi specialia *Dao* praktika poroje. Tik V a. viduryje pasirodė reikalavimas vyrui atsiskirti nuo žmonos ir nuo šeimos, kad atsidėtų *Dao* siekimui. Celibatas, kaip vienas iš vienuolinio gyvenimo elementų, Kinijoje paplito drauge su budizmo įtaka<sup>266</sup>. Taigi, *Zhuangzi* teksto rašymo ir redagavimo metu lytiniai

266 Yao, Xinzhong. "Harmony of Yin and Yang: Cosmology and Sexuality in Daoism" // *Sexuality and the world's regions*. Ed. by David W. Machacek, Melissa M. Wilcox. Santa Barbara: ABC-clio. 2003. P. 84.

santykiai galėjo būti suprantami kaip kasdienio gyvenimo dalis, panašiai kaip valgis ar miegas. Sekant *Zhuangzi* filosofija, galima sakyti, kad panašiai, kaip ir visos kitos gyvenimo sritys, seksualumas gali tapti ir pražūtimi (jei nuo jo ar link jo bėgte bėgsi), ir *Dao* pasireiškimu (jei ramus ir laisvas klajosi beribiškume).

Kita aistra, dažniausiai laikoma priešingybe dvasinei ramybei, yra pyktis, o tiksliau – neapykanta. Daoizmo išminčius nekovoja su neapykanta, jos neužgniaužia ir nesutvardo, – jis jos tiesiog neįaučia. Vis dėlto pyktis, kaip spontaniška emocija, nėra svetimas jokiam žmogui, vadinasi, ir išminčiui. Daoizme tai vadinama „nepykčiu“, kadangi ši emocija, kaip ir „džiaugsmas be džiaugsmo“, nepaliečia tikrojo žmogaus vidaus. Jo širdis-protas lieka ramus.

*Kai Dangaus žmogui rodoma pagarba, tai nesukelia jam džiugesio. Kai jam reiškiamą panieką, tai nesukelia jam pykčio. Jis yra darnoje su dangiška harmonija, todėl elgiasi spontaniškai. Jei tas, kas pratrūksta pykčiu, iš tiesų nepyksta, tuomet jo pyktis yra ne-pykčio protrūkis. Jei tas, kas imasi veiklos, iš tiesų ne-veikia, tuomet jo veiksmas yra ne-veikimas. Tas, kas nori būti ramus, turi subalansuoti savo energijas<sup>267</sup>. Tas, kas nori būti dvasiškas, turi susitelkti savo širdyje-prote. Tas, kas nori teisingai elgtis<sup>268</sup>, turi elgtis pagal neišvengiamas aplinkybes. Tai yra išminčiaus kelias. (*Zhuangzi*, 23)*

Ši vienintelė *Zhuangzi* ištrauka, kurioje kalbama apie pyktį, leidžia susidaryti žymiai „žmogiškesnį“ išminčiaus vaizdą nei pasakojimai apie nemirtingumą ar klajones debesimis drauge su saule ir mėnuliu anapus keturių jūrų. Kaip jau buvo sakyta, tikrasis žmogus daoizme suprantamas ne kaip įgijęs kokį nors super-žmogiškumą ar ant-žmogiškumą, o kaip pasiekęs žmogiškumo pilnatvę ir išlaikantis savyje tobulą harmoniją tarp žmogiškos ir dangiškos prigimties. Išminčius elgiasi spontaniškai pagal situaciją ir sekdamas prigimtimi. Pasak Wu, būna situacijų, kai mums skaudu, kai mes negalime ir neturime slopinti savo pykčio. Toks pyktis kyla iš ne-pykčio. Jis susijęs labiau su situacija, o ne su mūsų dvasia.

---

267 Turi numalšinti visas savo emocijas (JL).

268 Tas, kas nori, kad jo veiksmai pasiektų tikslą (NC).



Todėl Wu tokį pyktį priešina tiek Hitlerio neapykantai žydams, tiek Gandžio pasekėjų priešiškumui britams ir lygina su Dietricho Bonhoefferio ir Gandžio pykčiu<sup>269</sup>.

Išminčiaus pyktis yra ramus, nes nesudrumsčia jo dvasios. Taip pat ir džiaugsmas yra ramus. Išminčius priima viską taip kaip yra, neskirstydamas, kas yra gerai, o kas blogai. Daoizmo perspektyvoje „laimė“ ir „nelaimė“ tėra mūsų įsitikinimų, lūkesčių ir vertinimų sąlygotos etiketės. Išminčius yra visiškai ramus ir vientisas, kadangi jo dvasios nepaliečia opozicinis mąstymas.

*Todėl yra pasakyta: išminčius yra visiškai ramus, o jo širdis-protas yra laisvas ir darnus. Šis laisvumas ir darba neša ramybę ir nuolankumą. Tokioje laisvumo ir darnos, ramumo ir nesureikšminimo būsenoje jo nepasiekia jokie rūpesčiai ir nerimas, jo nestebina ydingas elgesys; jo dorybė yra išbaigta ir jo dvasia nepažeista.*

*Todėl yra pasakyta: išminčiaus gyvenimas – kaip Dangaus veikimas, o jo mirtis yra transformacija – tokia kaip ir kitų daiktų. Ramybėje jo ir yin dorybė yra ta pati; veikime jo ir yang tekėjimas yra tas pats. Jo veiksmai nėra nukreipti į laimės siekimą ir jie neatneša nelaimės. Jis reaguoja tik tada, kai jaučia poveikį iš šalies; jis juda tik tada, kai yra postūmis; jis ima veikti tik tada, kai tai neišvengiama. Jis atmeta praeities išmintį ir papročius; jis seka savo prigimtimi, ir todėl niekas, ką siunčia Dangus, jam nėra nelaimė; niekas, kas ateina iš aplinkos, neišsekina jo energijos<sup>270</sup>; niekas, ką žmonės daro, nekelia noro ginčytis; jokios mirusiųjų dvasios negali jam papriekaištauti. Jo gyvenimas, regis, plaukte plaukia; jo mirtis, regis, tėra poilsis. Jam nekelia nerimo abejonės; jis nekuria planų pirma laiko. Jis šviečia, bet nieko šalia savęs*

---

269 Wu, Kuang-ming. *The Butterfly as Companion*. P. 82–83.

270 Šio sakinio pradžia verčiama nevienodai, pavyzdžiui, „jo neištinka jokia Dangaus nelaimė; daiktai nesukelia keblumų“ (JL, BW). Tačiau dėl tokios formulotės galima pagalvoti, kad išminčių iš kitų žmonių išskiria neliečiamumas, nepriklausymas nuo atsitiktinumų, ligos ir mirties; o Zhuangzi kaip tik nuolat pabrėžia, kad išminčius yra toks pats žmogus kaip ir kiti, t.y. gyvena įprastą gyvenimą, serga, badauja, jei neturi ko valgyti, miršta; o išskiria jį jo suvokimas, nuostata. Todėl pasirinkau NC vertimą, kuris, mano manymu, labiau atitinka bendrą Zhuangzi tekste juntamą nuostatą.

neužtemdo; jo garbingumas yra be išankstinio pasirengimo<sup>271</sup>. Jo miego nedrumsčia sapnai; jis vaikšto niekuo nesirūpindamas. Jo dvasia yra tiesi ir tyra; jo siela niekada nepavargsta. Tuščias ir savęs nesureikšminantis, ramus ir abejingas – jis susijungia su Dangaus dorybe.

Todėl yra pasakyta (toliau): sielvartas ir laimė yra dorybės iškraipymas; džiaugsmas ir pyktis yra Dao pažeidimas; meilė ir neapykanta yra nusikaltimas prieš dorybę. Todėl, kai širdis-protas nesirūpina laime, pasiekama dorybės pilnatvė; kai širdis-protas yra vieningas ir nesikeičia, pasiekama ramybės pilnatvė; kai širdis-protas nepažįsta priešingybių, pasiekama tuštumos pilnatvė; kai nėra poreikio bendrauti su išoriškais dalykais, pasiekama abejingumo pilnatvė; kai nėra maištingo nepasitenkinimo, pasiekama tyrumo pilnatvė.

Todėl yra pasakyta (dar toliau): jei alinsi kūną ir neleisi pailsėti, jis išseks; jei be perstojo išnaudos savo dvasią, ji nuovargs, o nuovargis atneš išsekimą. Vandens prigimtis yra būti skaidriam, jei nėra priemaišų, ir būti ramiam, jei niekas nejudina. Tačiau jei vanduo užtventkas ir jam neleidžiama tekėti, jis negali išsaugoti savo skaidrumo. Vanduo yra Dangaus dorybės simbolis. Todėl ir sakoma: būti atviru ir skaidriu, be jokių priemaišų; būti ramiu ir vienodu, be jokių pokyčių; būti abejingu ir likti neveikime; judėti drauge su Dangaus tėkme, – tai yra dvasios puoselėjimo kelias.

Tas, kas turi kardą iš Yue, saugo jį atsargiai padėtą dėžėje ir nedrįsta juo naudotis, nes tai yra laikoma kardų tobulumo viršūne. Žmogaus dvasia pasiekia tolimiausius kampelius bet kuria kryptimi, teka į vieną ir į kitą pusę be ribų, pasiekia dangų viršuje ir apsuka aplink žemę apačioje. Ji perkeičia visus daiktus ir puoselėja juos, tačiau joks vaizdinys negali jos išreikšti. Ją galima pavadinoti „dieviškumu žmoguje“<sup>272</sup>. Tikrojo skaidrumo kelias yra vienintelis, kurio turi laikytis dvasia. Jei jo laikysiesi ir jį saugosi, tapsi vieniu su savo dvasia, ir šiame amžiname susijungime būsi harmonijoje su Dangaus tvarka.

Yra liaudies posakis: „Dauguma žmonių labiausiai vertina naudą; sąžiningi žmonės vertina gerą vardą; nusipelnę žmonės

271 Jo pasitikėjimas nėra grįstas lūkesčiais (NC).

272 „Vienyje su Dangumi“ (BW).

*vertina šlovę; aukštų idealų žmonės vertina siekius; išminčius vertina tikrąjį skaidrumą“. Todėl skaidrumu vadiname tai, kas neturi priemaišų, o tikrumu tai, kas neatsiskiria nuo dvasios. Tas, kas įkūnija tikrąjį skaidrumą, gali būti vadinamas tikruoju žmogumi. (Zhuangzi, 15)*

Galima apibendrintai išskirti daoistą išminčių apibūdinančius bruožus, nuolat pasikartojančius įvairiose istorijose: 1) tikrasis žmogus priešinamas tradiciniam (konfucianistiniam) išminčiui ir kilniam žmogui; 2) jam priskiriamos antgamtinės savybės, gamtos valdymas, nemirtingumas; 3) išoriškai jis nesiskiria nuo kitų žmonių (gali būti ir valdovas, ir vargšas, ir filosofas, ir amatininkas); 4) iš kitų žmonių išminčių išskiria jo vidinė ramybė ir pasitenkinimas gyvenimu, kad ir koks jis būtų, bei harmonizuojantis poveikis aplinkai; 5) išminčius tobulai tinka kiekvienoje situacijoje, veikia savaime, todėl nepraranda energijos, nors išitraukia į darbą visa esybę ir savo srityje pasiekia meistriškumą; 6) išminčius yra darnoje su prigimtimi, jo kelias (*Dao*) yra darnoje/vienyje su didžiuoju *Dao*.

## 12. KUR SLYPI *DAO*?

*Dong Guo Zi paklausė Zhuangzi: „Kur yra tai, ką mes vadiname Dao?“*

*Zhuangzi atsakė: „Nėra vietos, kur jo nebūtų“.*

*„Pasakyk man kokį pavyzdį“.*

*„Jis yra svirplyje ir skruzdėje.“*

*„Tokiamė menkame dalyke?“*

*„Jis yra soros grūdelyje.“*

*„Betgi jis dar menkesnis!“*

*„Jis yra čerpėse ir šukėse.“*

*„Kaip gali būti jis toks menkas?“*

*„Jis yra šiame mėšle.“ (Zhuangzi, 22)*

Tai ko gero labiausiai šokiruojantis *Dao* apibūdinimas visoje senovės Kinijos raštijoje, visiškai priešingas konfucianistinei *Dao* sampratai, išaukštinančiai *Dao* kaip išminčiaus ir kilnaus žmogaus kelią, socialinei moistų *Dao* sampratai ar diskusijoms apie *Dao* paslaptinę ir neišreiškiamą kalboje. Zhuangzi pabrėžia ne tik *Dao* neaprepiamumą, nesuvokiamumą, neperduodamumą, bet jo esamumą *visoje* Visatoje. Tokioje *Dao* sampratoje transcendentiskumas ir imanentiškumas yra neatsiejami. Paprastai kalbant apie Absoliutą turima omenyje, kad jis apima ne tik pačius didžiausius ar didingiausius, bet ir pačius menkiausius daiktus. Vis dėlto dauguma tiek senovės, tiek šiuolaikinių religijos filosofų linkę menkiausius dalykus palikti nuošalyje ir gilintis į didingesnius. Zhuangzi ironiškai ir kritiškai žiūri į bet kokią didybę, atskirtą nuo menkybės. *Dao* apima viską – augimą ir nykimą, gyvenimą ir mirtį, dangų ir mėšlą, tačiau jo nerasime, jei visą dėmesį sutelksime į kurią nors sritį. *Dao* apima viską, bet tas „viskas“ jo neišreiškia.

*Dao turi savo realybę ir yra akivaizdus, tačiau neturi kūniškos formos ir esti be veiksmo. Mokytojas gali jį perduoti, tačiau*

*mokiniai negali jo gauti. Jį galima pasiekti<sup>273</sup>, tačiau jo negalima pamatyti. Jis yra savo paties šaknis ir pagrindas. Dar prieš atsirandant žemei ir dangui, jis tarpsta per amžius. Iš jo kilo paslaptinga dvasių ir dievų galia. Jis sukūrė dangų, jis sukūrė žemę. Dao yra aukščiau už dangų, bet vis dėlto jo negali laikyti aukštu; jis giliau negu žemės gelmės, bet vis dėlto negali jo laikyti giliu. Jis atsirado anksčiau nei dangus ir žemė, bet negali jo išmatuoti laiku. Jis buvo anksčiau už pačius seniausius laikus, bet vis dėlto negali jo laikyti senu. (Zhuangzi, 6)*

Dao negalima apibrėžti, bet nuolat bandoma kaip nors apibūdinti išskiriant jo pasireiškimo sritis. Kaip jau buvo aptarta Įvade, daoizme, ypač *Zhuangzi*, Dao suprantamas visų pirma kaip beasmenis neapibrėžiamas gamtos dėsnis ir prigimties atsiskleidimo principas. Nors Dao yra gamtoje, kaip vyksmas jis yra anapus laiko ir erdvės.

*Ar dangūs be perstojo juda? Ar žemė visada ramiai stovi vietoje? Ar saulė ir mėnulis varžosi dėl vietos šviesti? Kas visa šitai sumanė ir tam vadovauja? Kas susieja visus daiktus? Kas, pats be rūpesčio ir pastangų, suteikia jiems postūmį ir judėjimo kryptį? Ar tai reiškia, kad yra kažkokia slapta priežastis, dėl ko jie negali būti kitokie negu yra? Ar galbūt yra taip, kad jie juda ir sukasi ir patys negali sustoti?*

*Ar debesys sudaro lietu, ar lietus sudaro debesis? Kas juos išsklaido? Ar tai vyksta pagal kažkokį planą? Kas yra tas, kuris pats neišitraukia į jų žaismą ir malonumą, bet palaiko jų judėjimą? Vėjai kyla šiaurėje; vienas pučia į vakarus, kitas į rytus, o kiti sukuriuoja aukštybėse. Kieno kvėpavimas juos sukelia? Kas yra tas, kuris pats neveikdamas ir neišitraukdamas, sukelia jų judėjimą? (Zhuangzi, 14)*

Ankstesnėje ištraukoje apie Dao sakoma, kad jis sukūrė dangų ir žemę, tačiau tai ne kūrėjas asmuo, o greičiau savaiminio kūrimosi-nykimo-atsikūrimo principas. Daoizme Visata neturi „Pirmojo Judintojo“ ar „Pirmosios Priežasties“, viskas vyksta savaime (*ziran*), natūraliai. Beasmenio Dao samprata yra aiškiai priešinga

---

273 Suvokti (JL).

krikščioniškajai asmeninio Dievo sampratai<sup>274</sup>. Kartais daoistinė *Dao* samprata lyginama su negatyviosios teologijos Dievo apibūdinimais, nes abiejose tradicijose pabrėžiama *Dao* ir Dievo nenusakomumas, neaprepiamumas suvokimu, tiek *Dao*, tiek Dievas bandomi nusakyti neiginiais. Tačiau, pasak Moellerio, tai, kad *Dao* ir Dievas yra „be vardo“, nenusakomas vienis, dar nereiškia, kad jie yra vienodi. Viskas priklauso nuo to, kas kiekviename tradicijoje yra „vardas“, „ženklas“, „vienis“<sup>275</sup>. Pagrindinį skirtumą tarp Dievo ir *Dao* Moelleris mato Absoliuto santykiyje su daiktais. Krikščionybėje Dievas visada yra labiau „realus“ negu kūriniai; pasaulis, kaip ženklas, nurodo savo kūrėją, Dievą, tačiau niekada nėra jam lygus. Tuo tarpu daoizme tokios „ontologinės hierarchijos“ nėra, gamta ir *Dao* yra lygūs. Pasak Moellerio, „Dievas yra pernelyg *pilnas*, kad būtų pavadintas. *Dao* yra pernelyg *tuščias*, kad būtų pavadintas. Dievas yra nenusakomas, nes niekas negali Jo „atstovauti“, tuo tarpu *Dao* yra nenusakomas, nes yra ne-esamas“<sup>276</sup>. Vis dėlto apie *Dao* nuolat kalbama, tuo labiau, kad ta pati sąvoka turi kelias pagrindines reikšmes, aptartas Įvade.

*Kas tuomet yra tai, ką mes vadiname Dao? Yra Dao – Dangaus kelias; yra Dao – žmogaus kelias. Likti neveikime ir pelnyti visą pagarbą – tai yra Dangaus kelias. Veikti ir įsivelti į veikimą – tai yra žmogaus kelias. Tas, kas valdo, yra Dangaus Dao; tas, kas tarnauja, yra žmogaus Dao. Dangaus Dao ir žmogaus Dao yra toli vienas nuo kito. Turime juos aiškiai atskirti. (Zhuangzi, 11)*

Kaip jau minėta, be Dangaus *Dao* ir žmogaus *Dao*, daoizme dar išskiriamas didysis *Dao*, kuris ir yra nenusakomas, neperduodamas, nesuvokiamas. Vienas iš būdų ką nors pasakyti apie didįjį *Dao* yra negatyvių apibrėžimų kelias išskaičiuojant, kas jis nėra. Kitas būdas yra žmogiškojo ir dangiškojo *Dao* apibūdinimas, nors dažnai ir šie apibūdinimai yra paradoksalūs ir nedaug tepaaiškinantys. Žmogaus *Dao* neišreiškia didžiojo *Dao* ir Dangaus *Dao*. Žmogus savo mąstymu, jausmais ir veikla, ką taip pat galime pavadinti jo

274 Apie daoizmą kaip ne-teistinę mąstymo tradiciją skaitykite Cooper. *Taoism*. P. 9–18.

275 Moeller. *Daoism Explained*. P. 142.

276 Ten pat. P. 147–148.

žmogiškuoju *Dao*, gali būti nuklydęs toli nuo savo ir daiktų prigimties (Dangaus *Dao*) ir nuo visuminio suvokimo (didžiojo *Dao*). Daoizmo požiūriu, gilindamiesi atskirai į žmogaus veiklą, kaip tai darė konfucianistai, mes liksime klaidoje. Tik siedami visus tris *Dao* aspektus galime priartėti prie tikrojo *Dao* pažinimo. Toks pažinimas yra intuityvus, kadangi bet koks loginis mąstymas yra apibrėžiantis ir skaidantis į dalis, ir negalintis apimti visumos.

*Viskas turi savo savastį ir galimybę. Nėra nieko, kas neturėtų. Todėl ar tu pažvelgsi į mažą žolės stiebelį, ar į didžiulę koloną, į raupsuotąjį ar į gražuolę, tokią kaip Xi Shih, į neaiškius ir keistus daiktus – Dao šviesoje jie visi tampa vienu. Daiktų atskyrimas yra jų užbaigtumas; jų užbaigtumas yra jų nykimas. Bet visi daiktai, nepaisant jų užbaigtumo ir nykimo, gali būti vėl suvokti kaip vienis. Tik labai išvalgus žmogus tai gali. Jis randa vienį visuose daiktuose, nes į viską žvelgia kaip į paprastus ir įprastus dalykus. Paprasti dalykai turi savo paskirtį. Jų paskirtis kuria jungtis. Gilinimasis į tai, kas jungia, veda prie visuminio suvokimo, o toks suvokimas veda į Dao. Tuomet suvokimas sustoja. Sustoti ir nežinoti kaip tai daroma, – tai vadinama Dao. (Zhuangzi, 2)*

Kadangi visur naudojama ta pati sąvoka (*Dao*), skaitytojui tenka pasikliauti savo nuojauta ir bandyti pačiam atskirti, kur kalbama apie didįjį *Dao*, o kur apie žmogiškąjį *Dao*. Kita vertus, aiškaus atskyrimo ir negali būti, nes visos daoizmo sąvokos yra susijusios ir viena kitą papildančios. Žmogus yra visiškai priklausomas ir nuo prigimties, gamtos dėsnių, ir nuo istorinio ar kultūrinio konteksto. Tačiau *Zhuangzi* kalbama apie išminčių, kuris pasiekia *De* pilnatvę, t. y. pasiekia *Dao* galią, jame tobulai pasireiškia didysis *Dao*, todėl gamta, prigimtis, laikas ir erdvė jo nebevaržo.

*Dangaus Kelias yra nesiliaujantis judėjimas, jis nesusikaučia nei vienoje konkrečioje vietoje, todėl dešimt tūkstančių daiktų klesti. Toks yra imperatorių Kelias (nuolat judėti nesustojant ir nieko nekaupiant), ir visa kas po dangumi atsigręžia į juos (kaip į savo vadovus). Toks yra išminčių Kelias (nuolat judėti nesustojant ir nieko nekaupiant), ir visa kas žemėje linksta į juos. Tas, kas*

*aiškiai supranta Dangaus Kelią, kas (širdimi) pritaria išminčių Keliui, kas nekliudomas keliauja šešiomis kryptimis ir imperatorių bei karalių dorybe valdo keturis metų laikus, tačiau pats turi savo Kelią, – toks žmogus atrodo neišmanėlis, tačiau yra visiškai ramus.*

*Išminčiaus ramybė nepriklauso jam kaip jo meistriškumo pasekmė<sup>277</sup>; niekas negali sudrumsti jo minčių – tik dėl to jis yra ramus. Kai vanduo yra ramus, jis aiškiai atspindi žiūrinčiojo į vandenį barzdą ir antakius. Tai yra toks tobulas atspindys, kad didžiausias meistras gali pasinaudoti juo kaip modeliu savo darbui. Toks yra ramaus vandens aiškumas, o kiek kartų didesnis turi būti dvasios aiškumas! Išminčiaus ramus širdis-protas yra dangaus ir žemės veidrodis, visų daiktų atspindys.*

*Tuštuma, ramybė, taikumas, nesusireikšminimas, tyla, neprisirišimas ir neveikimas – yra tai, kas išlaiko Dangų ir Žemę ramybėje, tai yra Dao ir De pilnatvė. Todėl joje imperatoriai, karaliai ir išminčiai randa savo ramybės vietą. Čia pasilikdami jie tampa tušti, būdami tušti, jie tampa pilni; iš jų pilnatvės atsiranda daiktų užbaigtumas. Iš jų tuštumos kilo ramybė; iš ramybės galėjo kilti veiksmas ir jų veiksmai galėjo pasiekti tikslą. Būdami ramūs jie galėjo likti neveikime. Likdami neveikime jie galėjo tinkamai veikti, kai to reikėjo. Neveikimą lydėjo pasitenkinimo džiaugsmas. Kur yra toks pasitenkinimo džiaugsmas, nėra vietos nerimui ir rūpesčiams, ir gyvenimas trunka ilgus metus.*

*Tuštuma, ramybė, taikumas, nesusireikšminimas, tyla, neprisirišimas ir neveikimas yra visų daiktų šaknys. Kai tai yra suprantama, matome soste tokį valdovą kaip Yao ir tokį ministrą kaip Shun<sup>278</sup>. Kai (laikantis šių dalykų) užimama aukšta padėtis, tai yra imperatorių ir karalių – Dangaus sūnų dorybė/kelias; kai (laikantis šių dalykų) užimama žema padėtis, tai yra nepastebimų<sup>279</sup> išminčių, nekarūnuotų karalių dorybė/kelias. Tas, kas laikydamasis šių dalykų [tuštumos, ramybės, taikumo,*

277 Išminčius yra ramus ne dėl to, kad laiko ramybę gėriu (BW, NC).

278 Suprasti šiuos dalykus ir atsigręžti į Pietus reiškia tapti tokiu valdovu, koks buvo Yao; suprasti šiuos dalykus ir atsigręžti į Šiaurę reiškia tapti tokiu ministru, koks buvo Shun (BW).

279 Tamsiųjų (BW), paslaptinių (JL).



*nesusireikšminimo, tylos, neprisirišimo ir neveikimo] pasitraukia iš viešumos, kaip atsiskyrelis su pasitenkinimu klajoja tarp upių ir vandenynų, kalnų ir miškų, ir visa kas jam paklūsta. Tas, kas laikydamasis šių dalykų pasirenka aktyvų gyvenimą, kad palai-kytų savo kartos žmones, pelno sėkmę ir išskirtinę šlovę, ir visas pasaulis tampa vienu. Toks žmogus savo ramybe tampa išminčiumi, o savo veiksmais tampa karaliumi. Nors ne-veikia, jis yra gerbiamas. Jis lieka pirminiame paprastume, ir niekas pasaulyje negali prilygti jo didingumui. Tas, kas aiškiai supranta Dangaus ir Žemės dorybę, sakoma, yra sujungtas su „didžiaja šaknimi“ ir „didžiosiomis ištakomis“. Jis yra harmonijoje su Dangumi ir lygiai taip veikia ir Žemėje, todėl yra harmonijoje su žmonėmis. Buvimas harmonijoje su žmonėmis vadinama žmogiškuoju džiaugsmu; buvimas harmonijoje su Dangumi vadinamas dangišku džiaugsmu.*

*[...] Yra pasakyta: Tas, kas pažįsta dangišką džiaugsmą, gyvendamas veikia drauge su prigintimi, o atėjus mirčiai transformuojasi kaip ir kiti daiktai<sup>280</sup>. Savo ramybėje jis įgyja yin dorybę, savo judėjime jis teka kaip yang. Todėl tas, kas pažįsta dangišką džiaugsmą, nepatiria Dangaus rūstybės<sup>281</sup>, žmonių smerkimo, sunkumų dėl daiktų nei dvasių priekaištų. Todėl sakoma, kad jo judesiai yra Dangaus judesiai; jo ramybė yra Žemės ramybė; jo protas yra ramus ir jis valdo visą pasaulį. Jo negąsdina mirusiųjų dvasios, jo giliausia dvasia nepažįsta nuovargio. Jo mintys kyla iš jo tuštumos ir tylos, tačiau pasiekia dangų ir žemę ir apima visą pasaulį. Tai yra vadinama Dangaus džiaugsmu. Dangaus džiaugsmas suteikia pavidalą išminčiaus širdžiai-protui, kurio padedamas jis puoselėja visą pasaulį. (Zhuangzi, 13)*

Didžiojo *Dao* neįmanoma ne tik išmokti ar perduoti, bet ir suvokti. To negali netgi išminčius, todėl išminčiaus išvalga, ramybė ar „Dangaus džiaugsmas“ nėra jo nuopelnas. Nėra nieko, apie ką būtų galima sakyti, kad išminčius „pasiekė“, „pelnę“, „įgijo“. Vienintelis kelias (*dao*) į *Dao* yra patirti tuštumą savyje, būti taip kaip būna *Dao*. Kaip *Dao* yra tuštuma, ramybė, neveikimas ir tėkmė,

280 Gyvenimas yra Dangaus veikimas, mirtis yra daiktų transformacija (BW).

281 Nebamba prieš Dangų (JL).

taip ir išminčiaus kelias yra tuštuma, ramybė, neveikimas ir tėkmė. Tuštuma, nuolat pasirodanti *Zhuangzi* tekste, yra esminė daugelį sąvokų jungianti kategorija. Tuštumą galime išvelgti bevertiškumo sampratoje ir neveikime; širdies-proto pasninkas vadinamas tuštuma, nes jo metu nelieka nieko, net Aš; vis dėlto, kai mintys kyla iš tuštumos, jos „pasiekia dangų ir žemę“. Tuštuma, kurios žmogus siekia savyje, yra tokia pati kaip tuštuma didžiojoje pradžioje, t. y. potenciali, kūrybinga, visiems daiktams atvira tuštuma. Pasak Wu, „išminčius yra gryna tuštuma; kuo daugiau mes žiūrime į jį, tuo mažiau jame išvelgiame. Jis pasirodo tik tuo, kad gyvena kaip bevardis, bevertis ir be savasties“<sup>282</sup>. Tačiau, kaip ir *Dao*, išminčiaus tuštuma nėra negyvas vakuumas. Wu lygina išminčiaus ir *Dao* tuštumą su iščių tuštuma, kuri leidžia prasidėti gyvybei<sup>283</sup>.

*Didžiojoje pradžioje nebuvo nieko, tik tuščia erdvė; nebuvo nieko, kam būtų buvę galima duoti vardą*<sup>284</sup>. Iš to atsirado Vienas<sup>285</sup>, bet šis Vienas neturėjo kūniškos formos. Iš jo atsirado daiktai, gaudami tai, kas vadinama dorybe. Tas, kas neturėjo kūniškos formos, pasidalijo ir sustingo į tai, kas vadinama lemtimi. Besitęsiant judesiu ir ramybei, atsirado visi daiktai ir buvo atskirti vienas nuo kito; tai vadinama kūnišku pavidalu. Šis kiekvieno daikto kūniškas pavidalas saugo jo dvasią ir kiekvienas daiktas turi savo paties savybes, kurias mes vadiname jo prigimtimi. Jei prigimtis puoselėjama, daiktas grįžta į dorybę; kai dorybė pasiekia aukščiausią tašką, tai yra ta pati būklė, kokia buvo didžiojoje pradžioje. Būdamas tokioje pačioje būklėje, kokia buvo didžiojoje pradžioje, tu būsi visiškai tuščias; būdamas visiškai tuščias, tu tapsi didis. Tai tarsi paukštis užčiauptų snapą ir jo giesmė nutiltų. Tas užsičiaupimas ir nutilimas yra kaip dangaus ir žemės sąjunga pradžioje. Šią sąjungą gali palaikyti koailumu ar tamsa, bet tai yra tai, ką mes vadiname giliausia dorybe (esančia pradžioje); tai tas pats kaip ir Didžioji Harmonija. (*Zhuangzi*, 12)

---

282 Wu, Kuang-ming. *The Butterfly as Companion*. P. 95.

283 Wu, Kuang-ming. *The Butterfly as Companion*. P. 94.

284 Tyloje, kol dar niekas nebuvo sukurtas, nebuvo nieko, nebuvo jokio vardo (NC).

285 Pirmoji būtis (JL).

*Dao* tuštuma kartu yra ir pilnatvė. Wu manymu, tuštuma slypi bet kokioje bendrojoje sąvokoje, pavyzdžiui, „judėjimo“ ar „būties“, kuri pasirodo tik „aprengta“ konkrečiu apibūdinimu. Tokia universali sąvoka yra ir pilna, nes sudaro visų apibūdinimų esmę, ir tuščia, nes negali egzistuoti pati savaime be apibūdinimų. *Zhuangzi Dao* suprantamas ne tik kaip pilna tuštuma, bet ir kaip gyva tuštuma, kurianti tuštuma. Ją Wu lygina su pagrindine arterija, praleidžiančia energijos srautą tam tikru konkrečiu būdu ir taip kuriančia konkrečius daiktus<sup>286</sup>. Tik būdamas tokioje pilnoje tuštumoje, tapdamas nieku – tuščiu ir nematomu kaip arterijos, laisvai praleidžiančiu per save kuriančią gyvybinę energiją, žmogus gali priartėti prie *Dao* suvokimo. Vis dėlto net pati skaidriausia išvalgos šviesa negali apšviesti to, ko nėra.

*Skaisti Šviesa paklausė Nebūties: „Mokytojau, tu esi? Ar tu ne-esi?“ Nesulaukdama jokie atsakymo Skaisti Šviesa atkakliai bandė įžiūrėti kokią nors formą ar veidą priešais save, tačiau tematė gilią tuštumą. Visą dieną ji įdėmiai žiūrėjo, bet nieko negalėjo pamatyti; įdėmiai klausė, bet negalėjo nieko išgirsti; tiesė rankas, bet negalėjo nieko apčiuopti. Tuomet Šviesa tarė: „Nuostabu! Kas gali pasiekti tokį tobulumą? Aš galiu suvokti esančią nebūtį, bet negaliu suvokti nesančios nebūties, ką jau kalbėti apie nesančią būtį. O kad galėčiau pasiekti tokį tobulumą!“ (Zhuangzi, 22)*

---

286 Wu, Kuang-ming. *The Butterfly as Companion*. P. 341–342.

## VARDŲ VIETOVARDŽIŲ PAAIŠKINIMAI

**Ai** – Lu kunigaikštis, 494–468 m. pr. Kr. Labai griežtas valdovas, žavėjęsis Konfucijaus suformuluota teisingumo idėja. Praėjus metams po Konfucijaus mirties, kunigaikštis Ai įsakė pastatyti šventyklą vietovėje, kurioje Konfucijus gyveno ir mokė. Konfucijaus Šventykla yra Qufu (Lu sostinė Zhou dinastijos laikotarpiu, 1066–221 m. pr. Kr.), esančiame Shangdong provincijos pietvakariuose.

**Ai Tai Ta** – greičiausiai išgalvotas personažas, „Liūdnas Arklio Snukis“.

**Bo Yi** – legendinis valdininkas, kuris kartu su broliu Shu Qi atsisakė savo posto Zhou valstybėje (apie 1027 m. pr. Kr.). Bo Yi ir Shu Qi buvo du lordo Guzhu sūnūs. Tėvas norėjo įpėdiniu paskirti savo jaunesnįjį sūnų Shu Qi. Kai tėvas mirė, Shu Qi atsisakė pareigų, kad jas užimti galėtų Bo Yi. Tačiau Bo Yi pasakė: „Tėvo valia buvo, jog valdytum tu“ ir pabėgo. Shu Qi taip pat nenorėjo valdyti, taigi pabėgo ir jis. Šalies žmonės įpėdiniu paskyrė vidurinįjį Guzhu sūnų. Pabėgėliai nukeliavo į šiaurę, į Shou Yang kalnus (dabartinė Shansi provincija) barbarų kontroliuojamoje teritorijoje. Ten jie pasirinko bado mirtį vietoj to, kad paklustų neteisingai valdžiai. Bo Yi laikomas teisingumo etalonu.

**Bo Le** – legendomis apipintas žmogus, dar žinomas Sun Yang vardu. Sakoma, jog jis buvo ministras Qin dinastijos valdymo metu, paskirtas išrinkti karui tinkamus žirgus. Kad ir koks būdavo arklys, jis sugebėdavo iš pirmo žvilgsnio pasakyti, ar arklys geras, ar ne. Bo Le galėdavo nurodyti, kurie žirgai gali nubėgti tūkstantį mylių per dieną, kitaip tariant – jis galėdavo nurodyti išskirtinės jėgos ir ištvermės eržilus net iš pačių geriausių žirgų bandų. Žmonės vadino jį Bo Le – „Dangaus šviesuliu, atsakingu už nuostabius žirgus“. Norėdamas pamokyti žmones kaip teisingai įvertinti žirgą, Bo Le parašė iliustruotą knygą pavadinimu *Žiūrėjimo į arklius ir jų vertinimo menas*.

**Bu Liang Yi** – greičiausiai išgalvotas personažas, „Griežtai Šališkas Pranašautojas“.

**Chang Ji** – išgalvotas Konfucijaus mokinys, „Paprastas Jaunesnysis Brolis“.

**Chi Gou** – išgalvotas personažas, „Smalsus Kalbėtojas“.

**Chu** – karalystė (dabartinė Pietų Kinija), gyvavusi Pavasarių ir rudenų (722–481 m. pr. Kr.) bei Kariaujančių valstybių laikotarpiais (481–212 m. pr. Kr.). Savo galybės viršūnėje Chu užkariavo didžiulius plotus: dabartines Hunan, Hubei, Chongqing, Henan, Shanghai ir dalį Jiangsu provincijos. Chu sostinė – Ying. Chu buvo žinoma kaip karalystė, daranti spaudimą savo sąjungininkams ir galiausiai juos įtraukianti į savo teritoriją. Chu išaugo iš mažos, priklausomos šalies į didžiulę imperiją ir netgi užsitarnavo tradicinį vienos iš „Penkių Pavasarų ir rudenų laikotarpio Siuzerenių Valstybių“ titulą. Chu jėga pradėjo augti, kuomet ji absorbavo mažesnes kaimynines valstybes, esančias Hubei. Vėliau ji plėtėsi į šiaurę Šiaurės Kinijos lygumos link. Matydamos augančią Chu grėsmę, šiaurinės valstybės sudarė daugybę sąjungų kovai prieš agresorių. Šios valstybės sėkmingai atsilaikė prieš Chu: pirmoji didelė pergalė buvo laimėta Chengpu mūšyje. Tačiau karalystė išliko stipri net iki Pavasarų ir rudenų laikotarpio pabaigos 481 m. pr. Kr. Kariaujančių valstybių laikotarpiu Chu karalystę vakaruose ėmė vis labiau spausti Qin. Qin plečiantis į Chu teritoriją, ši buvo priversta plėsti savo teritoriją į pietus ir rytus, kelyje perimdama vietinių kultūrų paveldą. 333 m. pr. Kr. Chu kartu su Qi pasidalino ir aneksavo Yue. Vėlyvuojū Kariaujančių valstybių laikotarpiu (apie 300 m. pr. Kr.) Chu ėmė prarasti savo galią. Galiausiai po kelių sėkmingų invazijų, surengtų Zhao ir Qin, Chu buvo pavergtą Qin karalystės.

**Chui** – legendinis dailidė. Sakoma, jog jis išrado lekalą, grimzdą (svambalą), kompasą ir kampainį.

**Dailidė Shi** – išgalvotas personažas, „Akmeninis Veidas“.

**Dao-In** – fizinio lavinimosi praktika daoizme, iš jos vėliau kilo Qi Gong praktika.

**Ding** – išgalvotas personažas, „Vyriausiasis Virėjas“.

**Dong Guo Zi** – greičiausiai tai tas pats žmogus, geriau žinomas Dong Guo Shun Zi vardu. Tai išgalvotas personažas, o jo vardas pažodžiui reiškia „Ponas Rytinės Sienos Sargybinis“. Rytinė miestų siena paprastai būdavo ta vieta, kur sargų buvo tikrinami ir

į miestą priimami iškiliausie svečiai. Dong Guo Shun Zi pristatomas kaip mokytojas ir daoizmo tiesų žinovas, tad galbūt jo vardas nurodo į kažką, kas nusimano, ką įsileisti į savo sielą, o ko – ne.

**Fen upė** – prasideda į šiaurę nuo Shanxi provincijos ir teka į pietus, kol įteka į Huang He (Geltonąją Upę). Šiauriausia Fen upės dalis žymi ribą, kuri Kariaujančių valstybių laikotarpiu skyrė civilizuatą Kinijos valstybę nuo barbarų valdomų žemių. Visa, kas buvo į šiaurę nuo Fen upės, buvo laikoma barbarų žemėmis, ir tik atsiskyrėliai bei pabėgėliai drįsdavo ten įsikurti.

**Fu Xi** – pirmasis iš trijų kilniųjų imperatorių. Fu Xi, kartu su Sui Ren, išradusiu ugnį ir keptą maistą, bei Shan Nong, agrikultūros tėvu ir pirmuoju gydytoju žolelėmis, yra vadinami San Huang – Trimis Imperatoriais (3000–2700 m. pr. Kr.). Iš rašytinių to meto šaltinių matyti, jog šių imperatorių nuopelnai atsispindėjo ekonominėje ir socialinėje pirmykštės Kinijos visuomenės raidoje. Tautosakoje nurodoma, jog Fu Xi valdė 2952–2836 m. pr. Kr. Jei tikėtume legendomis, Fu Xi buvo išties nepaprastas žmogus: jam priskiriamas kinų rašto sistemos sukūrimas; mazgų rišimo medžiagoje sistema datai pažymėti; piešinių ir grafinių ženklų naudojimas žodžiams ir idėjoms pažymėti; virvės ir žvejybos bei medžioklės tinklų išradimas; muzikos instrumentų išradimas; aštuonių trigramų, naudojamų Yi Jing (*Permainų knygoje*), sukūrimas. Sakoma, jog Fu Xi sugebėdavo, pažiūrėjęs į gamtos objektus ir savo kūną, sukurti piešinius, kurie vėliau išsivystė į kinų rašto hieroglifus. Jis taip pat galėdavo, pažiūrėjęs į aštuonias trigramas, suvokti visa ko esmę. Fu Xi taip pat priskiriamas pranašavimas, naudojant paprastosios kraujažolės (*Achillea millefolium*) stiebelius. Sakoma, jog Fu Xi sugalvojo Šimto Kinų Šeimų vardus ir įsakęs, jog tuokiamasi būtų tik tarp žmonių iš skirtingų šeimų.

**Gong Sun Long** (apie 380 m. pr. Kr.) – buvo gerai žinomas Vardų mokyklos atstovas, gyvenęs Kariaujančių valstybių laikotarpiu. Žymiausias jo kūrinys yra *Baltas arklys nėra arklys*, parašytas dialogo forma. Vienas iš dialogo dalyvių gina teiginio „baltas arklys nėra arklys“ teisingumą, antrasis ši teiginį kvestionuoja. Šiame ginče žaidžiama dviprasmiai kasdienės kalbos žodžiais, ypač pabrėžiama dviprasmiškas žodžio „yra“ interpretacija: „Taigi, baltas arklys nėra arklys, nes balto arklio idėja nėra tapati arklio idėjai“.

**Guang Cheng Zi** – greičiausiai išgalvotas personažas, „Mokytos Neaprėpiamas Laimėjimas“.

**Han Dan** – Zhao sostinė.

**Hao** – nedidelis Yangtze upės intakas Anhui provincijoje.

**He Xu** – dar žinomas kaip He Xu Shi. Mitologinis valdovas, valdęs dar prieš Huang Di (laikotarpis iki 3000 m. pr. Kr.). Buvo manoma, jog jo valdoma karalystė buvo kažkas panašaus į Shangri-La – mistinį slėnį, prižiūrimą lamų vienuolyno, įsikūrusio vakarinėje Kunlun kalnų dalyje. Shangri-La – rojus žemėje vaizdinys.

**Hua kalnas** – šis kalnas yra rytinėje Shanxi provincijos dalyje. Tokį vardą gavo, nes iš toli atrodo kaip gėlė – „hua“.

**Huan** (Qi kunigaikštis) – dar vadinamas Ziao Bai. Garsiausias Qi valdovas, valdęs 685–643 m. pr. Kr. Iškart užėmęs sostą, jis savo ministru pirmininku paskyrė didį politiką Guan Zhong. Šis eidamas pareigas pradėjo reformą, kuri Qi padarė stipriausia to meto valstybe. Po šios reformos valdovas Huan įgavo galios skleisti savo įtaką už šalies ribų. Su šūkiu „gerbti karalių ir ginti nuo barbarų“ jis įgijo hegemoniją. Yan, Xing ir Wei šalims jis padėjo atsiginti nuo barbarų. Huan taip pat sušaukė kai kurias valstybes užpulti Chu, kad „būtų apginta karaliaus garbė“.

**Huang Di** – dar žinomas kaip Geltonasis Imperatorius. Huang Di yra legendinis kinų valdovas ir didvyris. Sakoma, jog jis buvo visų Han etninės grupės kinų protėvis. Jis valdė apie 2698–2599 m. pr. Kr. Legendos byloja, jog jis buvo vidurinio Dangaus kinų dievas, valdęs tiek žmonių, tiek dievų pasaulius. Jo rūmai Žemėje buvo Kun Lun kalnuose. Huang Di kinų civilizacijos aušroje nuslopino besikaunantis tarpusavyje gentis ir išmokė jos žmones matematikos, medicinos, muzikos, rašto ir daugybės kitų dalykų. Jis taip pat laikomas kompasu, keramikos dirbimo rato išradėju ir šilkaverpių auginimo pradininku. Tikima, jog Huang Di įtaka buvo lemiama steigiant socialinę tvarką Kinijoje.

**Huizi** – dar vadinamas Hui Shi, gyveno apie 380 – 305 m. pr. Kr. Priklausė Vardų (Logikų) filosofinei mokyklai. Jis buvo meistriškas diskusijų dalyvis, tikėjęs, jog visi dalykai yra vienos visumos dalis ir siekė tą įrodyti naudodamas racionalų mąstymą. Zhuangzi taip pat tikėjo, jog viskas priklauso vienai visumai, tačiau šią savo idėją reiškė abstrakcijomis. Huizi buvo mėgiamiausias Zhuangzi diskusijų partneris.



**Yan** (766–222 m. pr. Kr.) – valstybė, kurios teritorija siekė nuo Shanxi provincijoje esančių kalnų iki Liaodong pusiasalio. Kadangi tai buvo valstybė, esanti toliausiai į šiaurės rytus iš visų to meto Kinijos valstybių, ji patyrė keletą invazijų iš Mongolijos. Yan kaimynės Zhao ir Qi buvo pagrindinės Yan priešės. Kalnuota vakarinė siena buvo ta teritorija, kurioje dažniausiai ir susikaudavo Zhao ir Yan kariuomenės. Tačiau karas tarp Zhao ir Yan paprastai pasiekdavo tokią padėtį, kurioje nei viena iš valstybių nesugebėdavo nugalėti, tad vienos ar kitos kariaujančios pusės naudai karą užbaigti padėdavo kitos karalystės. Galiausiai Yan buvo užkariauta Qin karalystės 222 m. pr. Kr.

**Yan Hui** – dar žinomas kaip Yan Yuan. Gimęs Lu valstybėje, mėgiamiausias Konfucijaus mokinys. Jis buvo trisdešimčia metų jaunesnis už Konfucijų. Dvidešimt devynerių metų Yan Hui jau buvo visiškai pražilęs. Po trijų metų jis mirė.

**Yang Zi** – dar žinomas Yang Chu vardu. Sakoma, jog tai buvo filosofas, gyvenęs panašiu metu kaip ir Zhuangzi bei Konfucijus. Apie Yang Zi žinoma tik kiek, kiek jis yra paminėtas įvairiuose senuosiuose tekstuose, daugiausiai parašytuose Liezi. Iš jo mokymų išaugo visa filosofinė mokykla, pasivadinusi jangistais. Pagrindinė su jo asmeniu ir mokymu susijusi citata randama Liezi tekste: Yang Zi esą pasakęs, jog neišraus nei vieno plauko iš savo galvos, jei to reiktų, kad išgelbėtų visą imperiją. Dėl šio teiginio Yang Zi užsirtarnavo hedonisto vardą. Tačiau Yang Zi paaiškino, jog nepasiūlytų nė vieno savo galvos plauko, nes galiausiai iš jo būtų tikimasi dėl kokio nors reikalo paaukoti gyvybę. Yangzi įsitikinimu, žmogus, neturėdamas gyvybės, negali nieko nuveikti šiame pasaulyje. Taigi, jo įsitikinimu, svarbiausia yra saugoti savo paties gyvybę.

**Yao** – legendinis Kinijos valdovas (2353–2234 m. pr. Kr.). Jis buvo pirmasis iš trijų Kinijos imperatorių (Yao, Shun ir Yu), kurie, kaip buvo sakoma, valdė visą Kiniją prieš tai, kai ji susiskaldė į daugybę atskirų valstybių. Yao perdavė sostą Shun, o šis – Yu. Šiuos tris valdovas konfucianistai laikė vertais didžiausios pagarbos. Kinų istorikai Yao atėjimą į valdžią paprastai skiria Kinijos istorijos pradžiai. Pirmasis Yao, kaip valdovo, nuopelnas – sudaryti savo žmonėms tikslesnį kalendorių už senąjį. Naujasis kalendorius gyvavo per visus ateinančius amžius. Kiekvienas galėjo laisvai



patekti į jo rūmus pateikti pasiūlymų ar išreikšti kritiką. Taip pat nei vienas svarbus susitikimas nebuvo įvykdytas be senjorų patarimo ar sutikimo, todėl Yao valdymas tapo itin sėkmingas ir našus. Yao ir Shun Kinijoje laikomi idealaus valdovo pavyzdžiais. Kinijoje prilyginti imperatorių su Yao ir Shun – suteikti jam didžiausią įmanomą pagarbą.

**Yin** – „Derlinga Kalva“.

**Ying** – Chu sostinė.

**Yu** – dar vadinamas Didžiuoju Yu arba Si Wenming. Legendinis pirmasis valdovas ir Xia dinastijos įkūrėjas (apie 2070–2061 m. pr. Kr.). Shun valdymo metu devynios didžiosios Kinijos upės patvino ir sukėlė didžiulį tvaną. Shun paskyrė Yu sutvarkyti šią problemą. Kai kurie sako, jog jis panaudojo magiją, kiti sako, jog po daugybės metų sunkaus darbo Yu pavyko sustabdyti potvynius didžiule drenažo sistema. Potvyniai atslūgo, ir Kinija buvo išgelbėta. Sekdamas Yao pavyzdžiu, Shun dvidešimt trečiais savo valdymo metais Yu paskyrė bendrininku valdyti šalį. Po Shun mirties, Yu perkėlė sostinę į Anyi ir prisiėmė savo buvusios kunigaikštystės vardą – Xia, pradėdamas dinastiją, kuri nuo šiol buvo žinoma Xia vardu. Yao ir Shun sūnus jis paskyrė Tang ir Yu feodų senjorais. Būdamas valdovu, Yu troško su savo žmonėmis palaikyti kuo artimiausią ryšį – dėl to paliepė prie karališkojo dvaro įėjimo pakabinti penkis instrumentus: būgną, gongą, akmens instrumentą (akmeninės lentelės, kabančios ant virvių nuo medinio rėmo; grojama užgaunant mediniu plaktuku), varpą ir barškutį. Būgnu būdavo pranešama apie svečią, kuris atėjo padiskutuoti su valdovu apie dorybes, puošiančias monarchą. Gongas pranešdavo apie žmogų, atėjusį pranešti apie savo nesutikimą su valdovo veiksmais. Tas, kuris turėjo svarbių žinių – paskambindavo akmens instrumentu, turintysis asmeninių nusiskundimų – varpu. Dėl šios priėmimų sistemos, leidžiančios kreiptis į valdovą bet kada ir bet koku reikalu, Yu buvo labai užimtas – jis visada vėluodavo pietums. Kadangi Yu gavo sostą būdamas devyniasdešimt trejų metų, mirtis greitai nutraukė jo išskirtinę aštuonerių metų valdymo karjerą.

**Yueh** – karalystė į pietvakarius nuo Chu žemių, dabartinė Zhejiang provincija. Yueh buvo laikoma barbariška karalyste. Ši vietovė buvo žymi metalo apdirbimo meistriškumu, ypač kalavijų

gamyba. Yueh istorija yra mažai žinoma, išskyrus tai, jog šios šalies karalius Goujian ilgai kariavo su Wu šalimi V a. pr. Kr. pradžioje. Karas baigėsi 472 m. pr. Kr. Wu sunaikinimu. Yueh tuomet tapo sąlyginai galinga karalyste, tačiau jos uždaramas nuo aplinkinių žemių itakojo žūtį – 334 m. pr. Kr ją nugalėjo Chu.

**Ji Qu** – greičiausiai tai buvo legendinis gydytojas ir tyrėjas.

**Ji Xing** – išgalvotas personažas, „Mokytojas Atidus Patikrinimas“.

**Jian Wu** – išgalvotas daoistas. Jo vardas išvertus pažodžiui reiškia „Mano Petys“: gali būti, jog tai nuoroda į žmogų, aklai sekantį kito mokymu ir nesugebantį pamatyti nieko savaip.

**Jie Yu** – išgalvotas daoistas, „Eismo Nelaimės Auka“. Dar vadinamas „bepročiu iš Chu“.

**Jing Shou** – muzika, kurią karaliaus soduose atlikdavo tik patys geriausi muzikantai.

**K'un** – „ikrai“; žuvies vardas.

**Kong Tong** – greičiausiai išgalvoto kalno pavadinimas, „Padebesių kalnas“, „Tuštumos ir Tapatybės kalnas“ (BW).

**Kuang** (meistras Kuang, Gu Kuang) – ko gero žymiausias muzikas ir dirigentas senovės Kinijoje. Sakoma, jog jis mokęs muzikos kunigaikštį Ping iš Jin.

**Kun Lun** – aukščiausias ir plačiausias kalnynas Kinijoje, besitęsiantis nuo Vakarų iki Rytų per didžiąją Pietų Kinijos dalį. Kun Lun kalnas (tikėtina, kad tai dar vienas kalno Tai pavadinimas) – nuoroda į daoistų Rojų. Legendose pasakojama, jog Zhou dinastijos karalius Mu (976–922 m. pr. Kr.) šiuose kalnuose aptiko Huang Di Nefrito Rūmus. Buvo tikima, jog Kun Lun kalnai yra Nemirtinųjų poilsio vieta.

**Li Zhu** – legendinis personažas, turėjęs tokį aštrų regėjimą, jog galėdavo šieno kupetoje išžiūrėti plunksnos galiuką ar pamatyti adatą.

**Liezi** – dar žinomas kaip Lie Yokow, *Liezi* autorius. Ši knyga – viena iš pavyzdinių klasikinio daoizmo filosofijos veikalų šalia *Daodejing* ir *Zhuangzi*. Ilgai buvo manoma, jog Liezi yra išgalvotas personažas, tačiau dalis tyrinėtojų, aptikusių Liezi kaip realų asmenį mininčių šaltinių (taip pat ir *Zhuangzi* tekste), nebeatmeta galimybės, jog jis buvo realus žmogus. Manoma, jog Liezi gimė apie

400-uosius m. pr. Kr. Zheng karalystėje. Imperatoriaus Zhenzong valdymo metais veikalas *Liezi* buvo pagerbtas kaip „Tikra Papras-tumo, Tuštumos Ir Tobulos Dorybės Klasika“.

**Liu Liang** – kalnų grandinė vakarų ir pietvakarių Shansi srityje. Šie kalnai skiria šiaurinę ir pietinę Geltonosios upės dalis nuo jos intako – upės Fen – slėnio.

**Lu** – šalis, įkurta X a. pr. Kr. Jos sostinė buvo Qufu, o teritorija apėmė centrinę ir pietvakarinę dabartinės Shandong provincijos dalis. Lu šiaurinė kaimynė buvo galinga Qi valstybė, o pietuose – ne mažiau galinga Chu. Nors Lu apsigynė nuo Qi invazijos Changshao mūšyje 684 m. pr. Kr., Pavasarių ir rudenių laikotarpiu šalis patyrė nuosmukį. 256 m. pr. Kr. Lu buvo prijungta prie Chu. Lu – Konfucijaus gimtinė. *Pavasarių ir rudenių analai* – Lu istorijos aprašas.

**Lu markizas** – gali būti, jog tai nuoroda į Kunigaikštį Ai iš Lu. Žiūrėti: Ai (Lu kunigaikštis, 494 – 468 m. pr. Kr.).

**Mao Zhiang** ir **Li Ji** – moterys, laikytos pačiomis gražiausiomis pasaulyje. Nėra istorinių įrašų, liudijančių jų egzistavimą, tačiau per amžius kinų menininkai kiekvienas savaip bandė jas pavaizduoti savo kūriniuose. Buvo sakoma, jog šių moterų vaizdavimas suteikdavo menininkui stiprios vidinės ramybės jausmą.

**Medžio drožėjas Qing** – išgalvotas dailidė.

**Meng Sun** – gali būti, jog tai yra išgalvotas išminčius iš Lu provincijos arba nuoroda į kažką, turintį panašų vardą.

**Miao Gu She** – išgavota kalnų grandinė, „Mažos Žolėtos Kalvos, Primenančios Moters Iškilumus“. Šventas kalnas, kuriame tikėta, jog gyvena religingi atsiskyrėliai.

**Ming kalnas** – mistinis kalnas toli į šiaurę, Nemirtingųjų poilsio vieta.

**Mokytojas Yu** – išgalvota asmenybė, „Didysis Vežėjas“ („Vežėjas“ gali būti ir žvaigždyno vardas).

**Mokytojas Lai** – išgalvota asmenybė, „Didysis Žinios Nešėjas“.

**Mokytojas Li** – išgalvota asmenybė, „Didysis Vagotojas“.

**Mokytojas Peng** (Peng Zi) – imperatoriaus Zhuan Xu proproanūkis. Baigiantis Shang dinastijos viešpatavimui (apie 1600–1027 m. pr. Kr.), jam buvo 767 metai, nors senas jis neatrodė. Būdamas jaunas, Peng Zu mėgo ramybę ir tylumą, jo nedomino pasaulio

reikalai. Jis niekada nesistengė išsikovoti vardo ir padėties, nevažinėjo įmantriu vežimu ir nedėvėjo madingų drabužių. Jis rūpinosi tik savo paties gyvenimu ir savo kūno įvaldymu. Karaliai, išgirde apie šį žmogų, bandė jį įdarbinti ministru, tačiau jis apsimesdavo sergąs ir atsisakydavo įsivelti į valdžios reikalus.

**Mokytojas Si** – išgalvota asmenybė, „Didysis Aukojimų Dalyvis“.

**Mozi** – Kariaujančių valstybių laikotarpio Šimto Minčių Mokyklų filosofas. Jis įkūrė moizmo mokyklą ir karštai kritikavo konfucianizmą bei daoizmą. Qin dinastijos valdymo laikotarpiu jo mokykla nustojo egzistavusi. Dauguma istorikų teigia, jog Mozi buvo žemesniosios amatininkų klasės narys, sugebėjęs iškilti iki valstybės pareigūno. Jis buvo meistriškas inžinierius ir amatininkas, galėdavęs sumeistraiuti bet ką nuo mechaninių paukščių iki „debesų kopėčių“, naudotų puolant tvirtovių sienas. Nors Mozi ir neužėmė aukšto valstybės pareigūno posto, jį pagalbon kviedavosi valdovai iš įvairių šalių, prašydami jį patarti fortifikacijos klausimais. Kadangi buvo pacifistas, Mozi keliavo per nuniokotą Kariaujančių valstybių laikotarpio žemę iš vienos krizės apimtos zonos į kitą, bandydamas atkalbėti valdovus nuo jų karinių ambicijų. Skirtingai nei Konfucijaus mokyme, Mozi savo moraliniais pamokymais pabrėžė savirefleksiją ir autentiškumą kaip atsvarą paklusnumui ir ritualui. Mozi ragino gyventi asketiškai, atsisakyti tiek materialios, tiek dvasinės ekstravagancijos. Vienas svarbiausių Mozi idealų buvo universalios meilės idėja, prieštaraujanti konfucianistiškam paklusnumo vyresniesiems idealui.

**Nan Bo Zi Qi** – išgalvotas personažas, „Išgirtas Pietų Tamsybės Grafas“.

**Nu Yu** – „Neprikusoma Moteris“ (NC); „Moteris Kuprė“ (BW); JL neverčia, bet Nu Yu laiko vyriškos giminės asmeniu.

**Pei** – miestas Jiangsu provincijoje, rytiniame Kinijos krante.

**Plėšikas Zhi** – greičiausiai išgalvotas personažas, „Mindžiojuojantis Plėšikas“.

**Princas Mou iš Wei** – dar žinomas kaip Princas Mou iš Zhong Shan. Valdė Zhong Shan feodą Wei valstybėje.

**Qu Yuan** – greičiausiai išgalvotas kaimo miestelis, „Kreivas Kamienas“ (BW); „Miglotas Ratas“ (LY).

**Quin Shi** – išgalvota asmenybė, „Praradęs Būtinybę Lukštenti Ryžius“.

**Raudonoji Upė** – ši upė prasideda pietiniame Kun Lun kalnyno krašte Yunnan provincijoje ir baigiasi Tonkin įlankoje Vietname.

**Shang** – greičiausiai išgalvotas kaimo miestelis, „Nenustygs-tantis Metropolis“.

**Shi Qiu** – išmintingas valdininkas Wei šalyje. Konfucijus jį liaupsino už moralinių vertybių laikymąsi.

**Shou Ling** – miestas Yan valstybėje.

**Shu** – greičiausiai išgalvotas personažas, „Išnarintas“.

**Shun** – dar žinomas kaip Klano Žmogus Yu iš You. Shun buvo imperatoriaus Yao žentas, gavęs iš Yao dvi jo dukras į žmonas. Ilgainiui Yao perleido sostą Shun, kuris tęsė valdymą (2234–2184 m. pr. Kr.), remdamasis moralinėmis nuostatomis, kurias savo valdymu įtvirtino Yao. Yao valdė 100 metų, tačiau nuo septyniasdešimt trečių jo valdymo metų realus valdovas buvo Shun. Yao mirė būdamas 117 metų amžiaus, sostą palikdamas Shun, bet ne savo sūnui, kurio elgesiu buvo nepatenkintas. Po Yao mirties Shun atsisakė perimti valdymą. Manoma, jog jis norėjo suteikti Yao sūnui progą tapti tokiu pasekėju, kokio norėjo Yao. Tačiau visuomenė reišė itin stiprų palankumą Shun, taigi jis po trijų gedulo metų visgi priėmė valdovo postą. Prieš tapdamas valdovu, Shun nebuvo nei princas, nei aukštas pareigūnas – tik buvo paprastas valstietis ūkininkas. Legenda byloja, jog Shun motina mirė, kai jis dar buvo jaunas, o jo tėvas vedė vėl ir susilaukė vaikų iš naujosios santuokos. Shun pamotė niekada jo nemėgo, taip pat neigiamai nutiekė ir aklą Shun tėvą bei jo netikrus brolius. Tačiau Shun niekada nesiskundė, kol galiausiai jo sūniškas atsidavimas nugalėjo visus išankstinius nusistatymus prieš jį. Garsas apie Shun pasklido toli ir pasiekė Yao, jau pradėjusį jausti valdžios našta. Feodų senjorai taip pat nurodė Shun kaip labiausiai tinkantį tapti sosto įpėdiniu, tad Yao atidavė savo dviejų dukterų rankas Shun. Taigi trisdešimtmetis Shun buvo priverstas atsisakyti ūkininko gyvenimo ir prisiimti dalį atsakomybės valdyti imperiją. Shun administraciniai gabumai greitai pateisino pasitikėjimą, kurį jam suteikė Yao. Shun iš savo ankstesnio gyvenimo aplinkos pasikvietė daugybę gabių žmonių administruoti šalį kartu ir nedvejodamas nei akimirkos bausdavo

tuos, kuriais nebuvo galima pasitikėti. Vienas iš gabiųjų žmonių buvo Didysis Yu, jo ministras pirmininkas. Shun buvo imperatoriumi 47 metus, o jo sostą paveldėjo Didysis Yu. Yao ir Shun Kinijoje laikomi idealiais valdovais. Kinijoje prilyginti imperatorių su Yao ir Shun – suteikti jam didžiausią įmanomą pagarbą.

**Song** – valstybė pietinėje Shandong pusiasalio dalyje, dabartinių Jiangsu, Anhui, Shangdong ir Henan sričių pasienyje. Ji buvo į šiaurės rytus nuo Chu ir į pietryčius nuo Qi. Song buvo didelė feodalinė valstybė, o vienas iš jos valdovų, kunigaikštis Xiang, ilgainiui tapo hegemonu (650–637 m. pr. Kr.), Zhou karaliaus vardu įsakinėjusiu kitoms vasalinėms valstybėms. Kariaujančių valstybių laikotarpiu Song buvo sąlyginai maža karalystė, suspausta tarp Qi ir Chu. Chu ją sunaikino 286 m. pr. Kr. Song valdovai laikė save Shang imperatorių įpėdiniais, taigi – tauresniais už visus kitus. Sakoma, jog Song buvo Zhuangzi ir Mencius gimtinė.

**Šarono rožė** – Didžiulis medis (NC, LY); tas, kurį vadino Ta Khun (JL).

**Tang** – dar žinomas kaip Karalius Cheng Tang (1617 – 1588 m. pr. Kr.). Jis buvo pirmasis Shang dinastijai (1600–1027 m. pr. Kr.) priklausęs valdovas. Nuvertęs nuo sosto Jie, paskutinį Xia dinastijos valdovą, jis įsitvirtino kaip savo genties valdovas, o jo valdymas truko daugiau nei 17 metų. Per šiuos metus jis savo valstybės tarnautojais skyrė išmintimi pasižyminčius žmones, taip pertvardamas vyriausybinis organus. Matydamas, jog Xia dinastija pradėjo silpti, Tang surengė vienuolika karo žygių prieš Xia, kurie pasibaigė didžiulių teritorijų užkariavimu bei daugybės vasalinių valstybių užgrobimu. Po Xia viduje įvykusio sukilimo, Tang nušlavė Xia armijas vienu mūšiu 1600 m. pr. Kr. Apie Tang valdymą buvo atsiliepiama gerai. Jis sumažino mokesčius bei šauktinių karių skaičių. Jo įtaka išsiplėtė iki pat Geltonosios upės, daugybė atokių genčių tapo vasalinėmis valstybėmis. Jis taip pat paskelbė Anyang miestą naująja Kinijos sostine.

**Tian Gen** – išgalvotas personažas, „Tvirtai išsąknijęs Danguje“.

**Wang Tai** – išgalvotas personažas, „Didysis Šlubas Arklys“.

**Wei** (445–225 m. pr. Kr.) – valstybė, išsikūrusi tarp tuometinių Qin ir Qi valstybių, dabartinių Henan, Hebei, Shanxi ir Shandong vietovių teritorijoje. 354 m. pr. Kr. Wei karalius Hui surengė

didžiulio masto puolimą prieš Zhao. Pasak kai kurių istorikų, tai buvo kerštas už ankstesnį Wei nuniokojimą, kuris galėjo baigtis visišku valstybės sunaikinimu. 353 m. pr. Kr. Zhao buvo bepralaiminti karą, o vienas didžiausių jos miestų Handan buvo apgultas. Zhao kaimynė Qi nusprendė jai padėti. Qi pasirinkta strategija buvo užpulti Wei tuo metu, kai pagrindinė Wei armija bus užimta Zhao puolimu. Strategija pasiteisino – Wei armija skubiai atsitraukė, pusiaukelėje susidurdama su Qi. Šio susidūrimo kulminacija – Apgaulės mūšis, kuriame Wei buvo nugalėta. 341 m. pr. Kr. Wei užpuolė Han, ir Qi įsikišo vėl. Du Apgaulės mūšyje vadovavę generolai susitiko vėl, ir nuostabaus stratego Sun Bin dėka Wei buvo vėl nugalėta. Wei padėtis dar labiau pablogėjo, kuomet Qin, pasinaudodama eile Wei pralaimėjimų prieš Qi, užpuolė karalystę 340 m. pr. Kr. žymaus Qin reformatoriaus Shang Yang patarimu. Wei buvo skaudžiai nugalėta ir priversta atiduoti didelę savo teritorijos dalį, kad būtų pasirašyta paliaubų sutartis. Dėl šių praradimų Wei sostinė Anyi tapo pažeidžiama, todėl Wei buvo priversta perkelti sostinę į Daliang (Kaifeng). Po šio perkėlimo, valdant karaliui Hui, Wei imta vadinti Liang. Šie įvykiai dramatiškai susilpnino Wei, o Qi ir Qin tapo dvejomis viešpataujančiomis valstybėmis Kinijoje. Wei savo klestėjimo viršūnę buvo pasiekusi valdant pirmiesiems dviems jos valdovams – markizui Wen ir markizui Wu. Karalius Hui, trečiasis valdovas, labiau koncentravosi į ekonominę plėtotę (irigacijos projektai prie Geltonosios Upės).

**Wei karalius** – dar žinomas kaip Ying iš Wei, Karalius Hui iš Wei, vėliau – Karalius Hui iš Liang. Jis buvo trečiasis Wei valdovas Kariaujančių valstybių laikotarpiu. Karalius iš Wei buvo markizo Wen iš Wei, įkūrusio Wei, anūkas. Jo tėvas buvo markizas Wu iš Wei. Karalius iš Wei perkėlė šalies sostinę iš Anyi į Daliang (dabartinis Kaifeng), šis jo veiksmas paspartino ekonominį šalies augimą. Nuo to laiko Wei įgijo antrą vardą – Liang. 371 m. pr. Kr. markizas Wu iš Wei numirė, nepaskelbęs įpėdinio: šalį alino vidinės kovos dėl sosto. Po trijų metų pilietinio karo Zhao ir Han, pasinaudodamos sunkia Wei padėtimi, užpuolė valstybę. Prieš pat užkariaujant Wei, Zhao ir Han valdovai susiginčijo, koks bus Wei likimas, ir abi armijos mįslingai atsitraukė. Tai leido karaliui Hui iš Wei (tuo metu dar tik markizas) užimti sostą ir tapti savo šalies valdovu.



354 m. pr. Kr. jis surengė didžiulio masto puolimą prieš Zhao. Kai kurie istorikai mano, jog šis puolimas buvo kerštas už ankstesnį Wei nuniokojimą.

**Wen Hui** – greičiausiai išgalvotas personažas, „Malonus Romus Pareigūnas“.

**Wu karalius** – dar žinomas kaip karalius Fu Chai. Jis buvo paskutinis Wu valdovas, valdęs 495 – 473 m. pr. Kr. Fu Chai buvo karaliaus He Lu iš Wu sūnus. Savo valdymo pradžioje jis Fujiao vietovėje nugalėjo Yueh karių ir užėmė šios valstybės sostinę. Vietoj to, kad aneksuotų Yueh, kaip patarė jo vyriausiasis patarėjas Wu Zixu, jis sudarė taiką su karaliumi Gou Jian iš Yueh. Po šio mūšio, pasibaigusio taikos sutartimi, Fu Chai pastatė Han kanalą ir su savo armija pajudėjo toliau į šiaurę. Ailing vietovėje jo armija nugalėjo Qi šalį. 482 m. pr. Kr., kuomet Fu Chai bandė gauti hegeemoniją kunigaikščių susirinkime Huangchi mieste, jo šalies sostinę netikėtai užėmė karalius Gou Jian iš Yueh. Dar po kelių metų Yueh nugalėjo ir aneksavo Wu, o karalius Fu Chai nusižudė savo rūmuose.

**Xi Shi** (V a. pr. Kr.) – viena iš garsiųjų Keturių Gražuolių senovės Kinijoje. Ji gyveno Pavasarių ir rudens laikotarpio pabaigoje Zhuji, Yueh sostinėje. Sakoma, jog ji buvo tokia graži, kad vertė žuvis nerti iš gėdos gilyn, kai ji skalbdavo drabužius upėje. Po pralaimėto karo karaliui Fu Chai iš Wu, karalius Gou Jian iš Yueh buvo įkalintas. Slapčia planuodamas kerštą, jis įtikino Xi Shi tėvą pasiūlyti savo dukrą Wu karaliui. Šis taip įsimylėjo Xi Shi, jog visiškai pamiršo valdovo pareigas. Xi Shi buvo pasiūsta pakenkti Wu karaliaus valdžiai – toks buvo Yueh karaliaus kerštas. Ji puikiai atliko šį darbą, tačiau buvo nelaiminga. Fu Chai jos garbei pastatė Guanwa Rūmus (Gražių Moterų Rūmus) imperatoriškajame sode ant Lingyan Kalvos šlaito, apie 15 kilometrų į vakarus nuo Suzhou. Wu ėmė prarasti savo jėgą, ir 473 m. pr. Kr. Guo Jian užpuolė ir visiškai sutriuškino Wu armiją. Karalius Fu Chai kurį laiką pergyveno, jog nepaklausė Wu Zixu (nusipelnusio Wu valstybės pareigūno), įspėjusio dėl santuokos su gražuole, ir galiausiai nusižudė.

**Zeng Shen** (505–436 m. pr. Kr.) – dar žinomas kaip Zeng, Zeng Zi. Filosofas ir Konfucijaus mokinys. Jam priskiriama didelė *Didžiojo Mokymo* dalies bei šio kūrinio pratarmės autorystė. Manoma,



jog dalis jo mokinių buvo tarp pačių svarbiausių Konfucijaus raštų sudarinėtojų. Jis buvo laikomas pagarbos vyresniesiems pavyzdžiu ir buvo itin gerbiamas paties Konfucijaus, nors paties Zeng Shen tėvas nekeitė savo sūnaus ir vos jo neužmušė, kai šis sodindamas augalus pažeidė jų šaknis.

**Zhao** (424–222 m. pr. Kr.) – valstybė, į kurios teritoriją įėjo dabartinės Mongolijos dalis, Hebei, Shanxi ir Shaanxi sritys. Zhao kaimynės buvo Qin, Wei ir Yan valstybės. Kariaujančių valstybių laikotarpio pradžioje Zhao buvo viena silpniausių valstybių. Ji sustiprėjo valdant karaliui Wuling iš Zhao ir surengė daugybę puolimų prieš šalis kaimynes. 228 m. pr. Kr. Zhao buvo nugalėta Qin.

**Zhao** (Zhao Wen) – žymus ir nusipelnęs senovės Kinijoje muzikos mokytojas ir muzikantas, grojęs citra.

**Zhong Shi** (Ri Zhong Shi) – išgalvotas personažas, „Miegantis Iki Vidudienio“.

**Zhou** – dar žinomas kaip Karalius Zhou iš Shang bei Karalius Di Xin iš Shang. Paskutinis Shang dinastijos karalius (apie 1050 m. pr. Kr.). Ankstyvuoku jo valdymo laikotarpiu buvo sakoma, jog Zhou gebėjimai pranoko įprasto žmogaus gebėjimus. Tuo metu jis taip pat išsiskyrė kaip labai sąmojingas ir ūmus žmogus. Vėlesniais savo gyvenimo ir valdymo metais Zhou pasidavė alkoholiui, moterims ir žemai moralei, nebesistengdamas tinkamai valdyti šalį ir tiesiog ignoruodamas beveik visus šalies reikalus. Jis padarė daugybę blogų ir žiaurių darbų. Jo dėdė, Princas Bi Gan, protestavo prieš tokius jo veiksmus, o Zhou liepė išplėsti jam širdį, nes norėjo pažiūrėti kaip atrodo išminčiaus širdis.

**Zhou** – Song karalystės sostinė.

**Zhou** – šalis, kuri buvo įsikūrusi Wei upės slėnyje, dabartinės Shaanxi provincijos teritorijoje.

**Zhou** – Vakarų Zhou dinastija (XI a. pr. Kr.–771 m. pr. Kr.). Zhou klanas, susikūręs Shaanxi ir Gansu teritorijose, gyvavo labai ilgai. Vėliau šis klanas savo veiklą sukonzentravo Zhouyuan vietoje, į pietus nuo Qi kalnų. Pirmoje XI a. pr. Kr. pusėje Zhou sustiprėjo. Jis užpuolė kaimynines šalis, kad išplėstų savo teritoriją, taip pat perkėlė sostinę iš Zhouyuan į vakariniame Feng upės krante esančią Chang'an grafystę. Zhou plėtimasis į rytus labai nepatiko Shang dinastijos atstovams. Apie 1027 m. pr. Kr. Zhou dinastija

užsibrėžė nuversti Shang, ir ilgainiui jai tai pavyko. NC komentuoja, kad ankstyvosios Zhou dinastijos valdymas apie 1100 m. pr. Kr. buvo idealizuojamas kaip tobulos taikos metas, ir Konfucijus bandė pakartotinai įdiegti jų skelbtus idealus Lu valstybėje.

**Zhuan Xu** – dar žinomas kaip Gao Yang Shi. Huang Di (Geltonojo Imperatoriaus) anūkas. Zhuan Xu buvo kilnus imperatorius (2514–2436 m. pr. Kr.), pastatęs pirmąją aukų šventyklą (Juodoji Šventykla), kurioje buvo aukojamos aukos dvasioms. Pagal tradicinį įsitikinimą, iki Zhuan Xu valdymo žmonės ir dievybės buvo neatskirti – kiekvienas žmogus galėjo tiesiogiai kontaktuoti su dievybėmis. Tačiau Zhuan Xu atskyrė žmones nuo dievybių, nubrėždamas aiškią ribą: nuo to laiko tapo aišku, jog Dangus yra Dangus, o Žemė yra Žemė. Tai vadinamasis „ryšių tarp Žemės ir Dangaus nutraukimas“.

**Zi Lu** – Konfucijaus mokinys, kuris prieš tapdamas Konfucijaus pasekėju buvo pagarsėjęs kaip fechtavimosi meistras.

Vardų ir vietovardžių rodyklę pagal  
Ninna Correa tekstą sudarė *Aušra Vrubliauskaitė*

# HAPPY FISH. THE MOST IMPORTANT ALLEGORIES OF ZHUANGZI AND THEIR COMMENTARIES

## Summary

The *Zhuangzi* is one of the most important texts of Daoism that hasn't lost its charm and relevance up to these days. The sinologists, literati, philosophers and ordinary readers are still interested in this text and display a variety of opinions concerning its authorship as well as the true meaning of its ideas.

This book presents the most important and popular allegories and histories of the *Zhuangzi*. A masterpiece of art, it is not designed to be translated verbatim. It is rather an attempt to present the fundamental philosophical concepts of Daoism as they reveal themselves in the multiple alegories of the *Zhuangzi*. The authors of the *Happy Fish* examine the context of Daoism, the main philosophical conceptions permeating Chinese culture, the context and structure of the *Zhuangzi* and its correlation with other philosophical traditions in ancient China.

The book contains twelve chapters, bibliography and lists of important translations and names. It presents the fundamental concepts of Daoism (such as the relativity of opinion, the fasting of heart-mind, action without action, sage, Dao and others) through extensive fragments of the *Zhuangzi* and the commentaries, revealing the main philosophical problems of Daoism.

## SVARBIAUSI ZHUANGZI VERTIMAI

- BALFOUR, Frederic Henry (trans.). *The Divine Classic of Nan-Hua; Being the Works of Chuang Tszé, Taoist Philosopher*. Shanghai: Kelly & Walsh, 1881.
- BODDE, Derk (trans.). *Chuang Tzu: A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang*. Reprint ed. New York: Gordon Press, 1975.
- CLEARY, Thomas (trans.). *The Essential Tao: An Initiation into the Heart of Taoism through the Authentic Tao Te Ching and the Inner Teachings of Chuang-Tzu*. San Francisco: Harper, 1992.
- FENG, Gia-fu; and ENGLISH, Jane (trans.). *Chuang Tzu: Inner Chapters*. New York: Vintage Books, 1974.
- GILES, Herbert A. (ed. and trans.). *Gems of Chinese Literature*. New York: Paragon/Dover, 1965.
- GILES, Herbert A. *Musings of a Chinese Mystic: Selections from the Philosophy of Chuang Tzu*. New York: E. P. Dutton & Co., 1909.
- GRAHAM, Angus Charles. *Chuang-tzŭ: The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzŭ*. London: George Allen & Unwin, 1981.
- HAMIL, Sam; and SEATON, Jerome P. *The Essential Chuang Tzu*. Boston: Shambhala, 1998.
- HINTON, David. *Chuang Tzu: the Inner Chapters*. New York: Counterpoint, 1997.
- LEGGE, James (ed. and trans.). *The Chinese Classics*. 5 vols., reprint ed. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960.
- LEGGE, James (ed. and trans.). *The Texts of Taoism*. 2 vols., reprint ed. New York: Dover, 1962.
- MAIR, Victor H. (trans.). *Wandering on the Way: Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*. New York: Bantam Books, 1994.
- MERTON, Thomas (ed. and trans.). *The Way of Chuang Tzu*. New York: New Directions, 1965.
- PALMER, Martin; and BREUILLY, Elizabeth. *The Book of Chuang Tzu: A New, Complete Translation of the Classic Taoist Text*. London: Arkana, 1996.
- WANG, Rongpei (trans.). *Zhuangzi* (Library of Chinese Classics: Chinese-English edition). Beijing: Foreign Languages Press, 1999.
- WARE, James R. (trans.). *The Sayings of Chuang Chou*. New York: Mentor, 1963.
- WATSON, Burton (trans.). *Chuang Tzu: Basic Writings*. New York: Columbia University Press, 1964. Reprint: 1996.
- WATSON, Burton (trans.). *The Complete Writings of Chuang Tzu*. New York: Columbia University Press, 1968.

- ALLISON, Robert E. *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation*. Albany: State University of New York Press, 1990.
- AMES, Roger T. (Ed.). *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- BODDE, Derk (Ed.). *A Short History of Chinese Philosophy*. New York: Macmillan, 1948.
- CHAN, Wing-tsit. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963.
- CHIN, Ping Wong. *A Study of the Chuang-Tzu: Text, Authorship and Philosophy*. Ph. D. dissertation. Madison: University of Wisconsin, 1978.
- FINAZZO, Giancarlo. *The Notion of Dao in Lao Tzu and Chuang Tzu*. Taipei: Mei Ya Publications, 1968.
- GILES, Herbert A. *Chuang Tzu, Mystic, Moralist and Social Reformer*. Shanghai, 1926.
- GIRARDOT, Norman J. *Myth and Meaning in Early Taoism*. Berkeley, California: University of California Press, 1983.
- GRAHAM, Angus Charles. *Chuang-tzū: Textual Notes to a Partial Translation*. London: University of London Press, 1982.
- HANSEN, Chad D. *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- HSIANG, Kuo. *Commentaries on Chuang Tzu*. Trans. by Fung Yu-lan. Prieiga per internetą: <http://www.crispinsartwell.com/kuointro.htm>.
- YU-LAN, Fung. *A History of Chinese Philosophy*. 2 vols., trans. by Derk Bodde. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1952, 1953.
- YU-LAN, Fung. *The Spirit of Chinese Philosophy*. Boston, 1962.
- KIRKLAND, Russel. *Taoism: The Enduring Tradition*. New York, London: Routledge, 2004.
- KOHN, Livia (Ed.). *Daoism Handbook*. Leiden: Brill, 2000.
- KOHN, Livia. *Early Chinese Mysticism. Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1992.
- KOHN, Livia. *Taoist Mystical Philosophy. The Scripture of Western Ascension*. Albany: State University of New York Press, 1991.

---

287 *Zhuangzi* vertimų ir kritinės literatūros sąrašuose rasite ne tik šioje knygoje cituotus tekstus, bet ir kitus svarbiausius veikalus, naudingus besigilintiems į *Zhuangzi* filosofiją

- KOHN, Livia. *The Taoist Experience: An Anthology*. Albany: SUNY Press, 1993.
- MCNAUGHTON, William. *The Taoist Vision*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1971.
- MAIR, Victor H. *The Columbia History of Chinese Literature*. Columbia: Columbia University Press, 2001.
- MASPERO, Henri. *Taoism and Chinese Religion*. Trans. by Frank A. Kierman, Jr. Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1981.
- MILLER, James. *Daoism: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld Publications, 2003.
- MOLLIER, Christine. *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China*. Hawai'i: University of Hawai'i Press, 2008.
- PAS, Julian F., and LEUNG, Man Kam. *Historical Dictionary of Taoism*. Lanham, Md.: Scarecrow Press, 1998.
- ROBINET, Isabelle. *Taoism: Growth of a Religion*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- SASO, Michael R. *Taoism and the Rite of Cosmic Renewal*. 2<sup>nd</sup> ed. Washington: Washington State University Press, 1990.
- SCHIPPER, Kristopher, and VERELLEN, Franciscus. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Chicago: University of Chicago, 2004.
- SCHIPPER, Kristopher. *The Taoist Body*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- SCHOENWOLF, Gerald. *The Way According to Lao Tzu, Chuang Tzu and Seng Tsan*. Jain Publishing Company, 2000.
- SILVERS, Brock. *The Taoist Manual*. Honolulu: Sacred Mountain Press, 2005.
- SLINGERLAND, Edward Gilman. *Effortless Action: Wu-Wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- WALEY, Arthur. *The Way and Its Power*. London: Allen and Unwin, 1934.
- WALEY, Arthur. *Three Ways of Thought in Ancient China*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1956.
- WALTHAM, Clae (Ed.). *Chuang Tzu: Genius of the Absurd*. New York: Ace Books, 1971.
- WATTS, Alan, and HUAN, Ai Chung-liang. *Tao: The Watercourse Way*. New York: Pantheon Books, 1975.
- WELCH, Holmes. *Taoism: The Parting of the Way*. Boston: Beacon Press, 1957.
- WELCH, Holmes, and SEIDEL, Anna (Eds.). *Facets of Taoism*. New Haven: Yale University Press, 1979.
- WU, Kuang-ming. *Chuang Tzu: World Philosopher at Play*. New York: Crossroad/Chico, California: Scholars Press, 1982.
- WU, Kuang-ming. *The Butterfly as Companion. Meditations on the First Three Chapters of the CHUANG TZU*. New York: State University of New York Press, 1990.

## KRITINĖ LIETUVIŲ AUTORIŲ LITERATŪRA

- ANDRIJAUSKAS, Antanas. Menas ir grožis Kinijos viduramžių estetikoje. *Filosofija, sociologija*, 1991, Nr. 2, p. 3–30.
- ANDRIJAUSKAS, Antanas. *Grožis ir menas: estetikos ir meno filosofijos idėjų istorija (Rytai–Vakarai)*. Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 1995.
- ANDRIJAUSKAS, Antanas. Laozi ir daoizmo idėjų pasaulis. *Naujoji Romuva*, 1995, Nr. 3–4, p. 74–78.
- ANDRIJAUSKAS, Antanas. Klasikinio daoizmo estetika: Laozi ir Zhuangzi. *Filosofija, sociologija*, 1996, Nr. 3, p. 51–57.
- ANDRIJAUSKAS, Antanas. Laozi ir daoizmo filosofijos idėjų pasaulis. *Naujoji Romuva*, 1996, Nr. 3–4, p. 74–79.
- ANDRIJAUSKAS, Antanas. Zhuangzi estetinių idėjų pasaulis. *Filosofija, sociologija*, 1997, Nr. 1, p. 60–69.
- ANDRIJAUSKAS, Antanas. Daoizmo idėjų pasaulis postmodernistinės kultūros kontekste. *Laozi*. Vilnius, 1997, p. 262–272.
- ANDRIJAUSKAS, Antanas. (sud., red.). *Rytai–Vakarai: komparatyvistinės studijos*. Vilnius: Vaga, 2002.
- ANDRIJAUSKAS, Antanas. Kinų mąstymo tradicija lyginamosios analizės požiūriu. *Acta Orientalia Vilnensia*, 2002, Nr. 3, Vilnius, 2003, p. 220–231.
- ANDRIJAUSKAS, Antanas. M. Heideggerio Rytų ir Vakarų mąstymo principų sintezės ieškojimai. *Filosofija. Sociologija*, Nr. 1, 2004.
- ANDRIJAUSKAS, Antanas. *Kultūros, filosofijos ir meno profiliai (Rytai–Vakarai–Lietuva)*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2004.
- ANDRIJAUSKAS, Antanas. Laozi ir daoizmo idėjos postmoderno epochoje. *Lao-Tzu. Laozi*. Vertė Dalia Švambarytė. Vilnius: Vaga, 2005.
- BERESNEVIČIUS, Gintaras. Meditacija, kontempliacija, ekstremalios būklės: Lietuva ir Rytai. *Kultūrologija*, 2005, t. 12.
- BUDRIŪNAITĖ, Agnė. *Rytų filosofijos pradmenys: mokomoji priemonė*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla, 2007.
- BUDRIŪNAITĖ, Agnė. Tikėjimo riteris – tarp egzistencializmo ir misticizmo (pradžiai). *LOGOS*, 2009, Nr. 61, p. 31–34. ISSN 0868-7692.
- BUDRIŪNAITĖ, Agnė. Tikėjimo riteris – tarp egzistencializmo ir misticizmo (pabaiga). *LOGOS*, 2010, Nr. 62, p. 24–34. ISSN 0868-7692.
- DIEMANTAITĖ, I. Apčiuopęs gyvenimo esmę. *Rytai–Vakarai: komparatyvistinės studijos*, p. 392–399. ISBN 5415016120.

- DIEMANTAITĖ, Ieva. Zhuangzi. *Acta Orientalia Vilnensia*, 2002, t. 3, p. 147–149. ISSN 1648-2662.
- DIEMANTAITĖ, Ieva. Laozi ir Zhuangzi idėjų transformacija *wenrenhua* – menininkų intelektualų estetikoje. *Acta Orientalia Vilnensia*, 2002, t. 3, p. 139–146. ISSN 1648-2662.
- JUZEFOVIČ, Agnieška. Antiracionaliojo mąstymo savitumas: Laozi, Zhuangzi, Kierkegaardas, Nietzsche, Buberis. *Kultūrologija 12 (Rytai–Vakarai: komparatyvistinės studijos IV)*. Sud. Antanas Andrijauskas, Vilnius: KFMI, 2006.
- JUZEFOVIČ, Agnieška. Dao vaizdinių kalba kinų peizažinėje tapyboje. *Rytai–Vakarai: komparatyvistinės studijos V*. Sud. Antanas Andrijauskas, Vilnius: KFMI, 2007.
- JUZEFOVIČ, Agnieška. Intersubjektyvumo problematika Zhuangzi filosofijoje. *Santalka*, 2010, Nr. 1.
- JUZEFOVIČ, Agnieška. Netiesioginės komunikacijos ypatybės I: autoriaus santykis su tekstu ir skaitytoju. (Paantraštė: Zhuangzi ir Kierkegaardo kalbinės raiškos stiliaus komparatyvistinė analizė). *LOGOS*, 2006, Nr. 45. ISSN 0868-7692.
- JUZEFOVIČ, Agnieška. Netiesioginės komunikacijos ypatybės II: žaidimas pseudonimais, aforizmais, metaforomis ir ironija. (Paantraštė: Zhuangzi ir Kierkegaardo kalbinės raiškos stiliaus komparatyvistinė analizė). *LOGOS*, 2006, Nr. 46. ISSN 0868-7692.
- JUZEFOVIČ, Agnieška. Nietzsche ir Rytų mąstymo tradicijos: interpretacijų įvairovė. *Gyvenimo apologija: Nietzsche'ės teorinės interpretacijos*. Sud. ir red. Antanas Andrijauskas. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007.
- JUZEFOVIČ, Agnieška. Zhuangzi ir Kierkegaardas apie individo dvasinės raidos kelią. *LOGOS*, 2004, Nr. 39. ISSN 0868-7692.
- POŠKAITĖ, Loreta. Daoizmo religija. *Religijų istorijos antologija*. Sud. Bronius Kuzmickas. Vilnius: Vaga, 2002.
- POŠKAITĖ, Loreta. Gyvenimo ir meno vienybės įprasminimas klasikiniame daoizme. *Acta Orientalia Vilnensia*, 2001, Nr. 1.
- POŠKAITĖ, Loreta. Žmogiškos ir kosminės plotmių santykis klasikiniame konfucianizme ir daoizme. *Humanistika*. 1999, Nr. 4 (6).
- POŠKAITĖ, Loreta. Kinijos „kultūringumo“ (wen) paradigma: įvaizdis ir tikrovė. *Rytai–Vakarai: komparatyvistinės studijos*, 2007, t. 6, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas.
- POŠKAITĖ, Loreta. The Practical and Humanistic Implications of Being a Sage (shengren) in Daoism. *Acta Orientalia Vilnensia*, 2005, t. 6, Nr. 2, p. 45–51. ISSN 1648-2662.
- POŠKAITĖ, Loreta. Tradicinė kinų religija: vienybė įvairovėje ar pliuralistiškumas? *LOGOS*, 2008, Nr. 54. ISSN 0868-7692.



- POŠKAITĖ, Loreta. *Estetikos ir meno filosofijos probleminių laukų sąveika*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2008.
- POŠKAITĖ, Loreta. *Estetinė būtis daoizme*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2004.
- POŠKAITĖ, Loreta. *Mėgavimasis daiktais ir daiktų estetika tradicinėje Kinijoje*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2008.
- POŠKAITĖ, Loreta. *Religijų istorijos antologija. Konfucianizmas. Daoizmas. Šintoizmas*. III d. Vilnius: Vaga, 2002.
- SONDAITĖ, Rima. Mitas ir nauda *Zhuangzi* „Palaimingose kelionėse“. *Acta Orientalia Vilnensia*, 2000, t. 1, p. 100–116.

## KINŲ KALBOS HIEROGLIFŲ SULOTYNINIMO SISTEMŲ TARPUSAVIO RYŠYS

Skirtingai *hanyu pinyin* ir Wade-Giles sistemose rašomos raidės paryškintos.

Wade-Giles → <i>hanyu pinyin</i>	Wade-Giles → <i>hanyu pinyin</i>
a / -a = a / -a	m- = m-
ai / -ai = ai / -ai	n- = n-
an / -an = an / -an	<b>-o</b> (dažniausiai) = <b>-uo</b>
ang / -ang = ang / -ang	-o = -o (po f-, m-, p-, w-)
ao / -ao = ao / -ao	-ou = -ou
<b>ch-</b> (dažniausiai) = <b>zh-</b>	<b>p-</b> = <b>b-</b>
<b>ch-</b> (prieš -i, -i-, išskyrus -ih) = <b>j-</b>	<b>p'</b> = <b>p-</b>
<b>ch'</b> (dažniausiai) = <b>ch-</b>	s- = s-
<b>ch'</b> (prieš -i, -i-, išskyrus -ih) = <b>q-</b>	sh- = sh-
e / -e = e / -e	<b>sz-[ss-]</b> = <b>s-</b>
<b>-eh</b> = <b>-e</b>	<b>t-</b> = <b>d-</b>
-ei = -ei	<b>t'</b> = <b>t-</b>
en / -en = en / -en	<b>ts-</b> = <b>z-</b>
<b>-en</b> (po y-) = <b>-an</b>	<b>ts'</b> = <b>c-</b>
eng / -eng = eng / -eng	<b>tz-</b> = <b>z-</b>
<b>-erh</b> = <b>-er</b>	<b>tz'</b> = <b>c-</b>
f- = f-	-u = -u
h- = h-	<b>-u</b> (po sz-[ss-], tz-) = <b>-i</b>
<b>hs-</b> = <b>x-</b>	<b>-u</b> (po y-) = <b>-ou</b>
<b>i = yi</b>	-ua = -ua
-i = -i	-uai = -uai
-ia = -ia	-uan = -uan
-iang = -iang	-uang = -uang
-iao = -iao	<b>-uei</b> = <b>-ui</b>
<b>-ieh</b> = <b>-ie</b>	-ui = -ui
<b>-ien</b> = <b>-ian</b>	-un = -un
<b>-ih</b> = <b>-i</b>	<b>-ung</b> = <b>-ong</b>
-in = -in	-uo = -uo
-ing = -ing	<b>-ü</b> (dažniausiai) = <b>-u</b>
-iu = -iu (dažniausiai)	<b>-ü</b> (po n-) = <b>-ü</b>
<b>-iu</b> (po t-) = <b>-iou</b>	<b>-üan</b> (dažniausiai) = <b>-uan</b>
<b>-iung</b> = <b>-iong</b>	<b>-üan</b> (po i-) = <b>-üan</b>
<b>j-</b> = <b>r-</b>	<b>-üeh</b> = <b>-ue</b>
<b>k-</b> = <b>g-</b>	<b>-ün</b> = <b>-un</b>
<b>k'</b> = <b>k-</b>	w- = w-
l- = l-	y- = y-

**SVARBIAUSIŲ KNYGOJE VARTOJAMŲ VARDŲ IR  
PAVADINIMŲ SULOTYNINTOS RAŠYBOS KAITA**

Wade-Giles → <i>hanyu pinyin</i>	Wade-Giles → <i>hanyu pinyin</i>
Chang Tao-ling (Chang Ling) = <i>Zhang Daoling</i> (Zhang Ling)	Chou shu = <i>Zhou shu</i>
Chuang Chou = <i>Zhuang Zhou</i>	I Ching = <i>Yijing</i>
Chuang Tzu = <i>Zhuangzi</i>	Kuan-tzu = <i>Guanzi</i>
Han Fei Tzu = <i>Hanfeizi</i>	Shang shu (Shu-ching) = <i>Shang shu (Shujing)</i>
Hui Shih = <i>Hui Shi</i>	Shih chi = <i>Shiji</i>
Hui Tzu = <i>Huizi</i>	Tao Te Ching = <i>Daodejing</i>
K'ung Ch'iu = <i>Kong Qiu</i>	
K'ung Tzu = <i>Kongzi</i> = Konfucijus	
Kung-sun Lung = <i>Gong Sun Long</i>	
Kuo Hsiang = <i>Guo Xiang</i>	
Laosi (Lao Tse; Lao-Tzu; Lao-Tsu) = <i>Laozi</i>	
Li Ssu = <i>Li Si</i>	
Lieh Tzu = <i>Liezi</i>	
Meng Tzu = <i>Mengzi</i>	
Mo Tzu = <i>Mozi</i>	
Ssu-ma Ch'ien = <i>Sima Qian</i>	
Tsou Yen = <i>Zou Yan</i>	

## **Budriūnaitė Agnė, Vrubliauskaitė Aušra**

Laiminga Žuvis. Svarbiausios *Zhuangzi* alegorijos ir jų komentarai: mokslų šaltinių publikacija / Budriūnaitė Agnė, Vrubliauskaitė Aušra. – Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2010. – 196 p.

ISBN 978-9955-12-639-3

*Zhuangzi* yra vienas tų didžiųjų senovės Kinijos tekstų, kurie, iki šių dienų nepraradę žavesio ir aktualumo, kelia neblėstantį įvairių humanistikos sričių mokslininkų, rašytojų ir paprastų skaitytojų susidomėjimą.

Knygoje „Laiminga žuvis. Svarbiausios *Zhuangzi* alegorijos ir jų komentarai“ Lietuvos aukštųjų mokyklų studentams, dėstytojams, gimnazijų pedagogams ir visiems besidomintiems Kinijos filosofija pristatomos populiariausios *Zhuangzi* alegorijos bei istorijos. Plačiose ištraukose ir komentaruose atskleidžiamos pamatinės daoizmo sąvokos, aptariamoms svarbiausios filosofinės problemos. Ši knyga gali būti medžiaga tolimesnėms filosofinėms studijoms, tapti naujų idėjų ir požiūrio į gyvenimą šaltiniu, tačiau taip pat gali skatinti nuodugniai domėtis orientalistika.

Budriūnaitė Agnė, Vrubliauskaitė Aušra

LAIMINGA ŽUVIS.

Svarbiausios *Zhuangzi* alegorijos ir jų komentarai

Mokslo šaltinių publikacija

Redaktorius Robertas Keturakis

Maketavo Irena Sabaliauskaitė

Viršelyje panaudoti fragmentai iš Kinijos Song dinastijos (X a.)

šilko tapybos kūrinio.

Išleido Vytauto Didžiojo universiteto leidykla

S. Daukanto g. 27, LT-44249 Kaunas