

Rytų filosofijos mokymas(is) Vakaruose

Doc., dr. Agnė Budriūnaitė

Vytauto Didžiojo universitetas

Pagrindinės sąvokos: Rytų filosofija, daoizmas, „intelektualinis kolonializmas“, patirtinis žinojimas

SANTRAUKA

Straipsnyje analizuojami kai kurie probleminiai Rytų filosofijos mokymo ir mokymosi Vakaruose aspektai. Galimybė ir gebėjimas suprasti svetimą kultūrą, Rytų filosofijos, kaip akademinės disciplinos ir kaip gyvenimo būdo, sampratos ir jų tarpusavio ryšys, įvairių vertimų autentiškumas ir komentarų patikimumas yra temos, kurioms vis daugiau dėmesio skiria šiandieninė akademinė visuomenė tiek Rytuose, tiek Vakaruose. Pasitelkus daoizmo pavyzdį ir remiantis tokių filosofų kaip Kirkland Russell, Wu Kuang-ming, Park O'Hyun, Bo Mou, Louis Komjathy polemika, straipsnyje išryškunami objektyvus ir subjektyvus Rytų filosofijos studijų Vakaruose aspektai, parodoma išankstinių įsitikinimų ir pamatinių nuostatų įsisąmoninimo svarba.

Pasauliui globalizacijos dėka darantis vis „mažesniam“, Rytų filosofijos studijos Vakaruose iš egzotiško pamažu virsta įprastu ar netgi būtinu universitetinio išsilavinimo elementu. Drauge kyla klausimas, ar informacijos prieinamumas, tekstų vertimų gausa ir visuotinis susidomėjimas Rytų kultūromis iš tiesų prisideda prie Rytų filosofijos studijų kokybės. Ar globalinis kultūrų suartėjimas nėra tik informacijos priemonių sukurta iliuzija? Lygiai taip pat galima kelti klausimus, ar „Rytų“ ir „Vakarų“ atskyrimas nėra dirbtinis; ar yra pakankamas pagrindas skirtingoms kultūroms ir mąstymo tradicijoms priskirti apibendrinančius „Rytų“ ir „Vakarų“ bruožus. Galima argumentuotai tvirtinti, kad kiekvienoje šalyje ir kiekvienoje konkrečioje aukštojoje mokykloje yra savita edukacijos vizija bei sistema, tačiau sunku paneigti, jog ši Rytų–Vakarų

perskyra gyvuoja žmonių sąmonėje ir kaip tokia veikia studijų procesą. Dar daugiau, visame pasaulyje atliekami tyrimai rodo kultūrinės tradicijos įtaką konkrečioms žmogaus gyvenimo ir veiklos sritims, tame tarpe ir mokymui(si).

Hassan Aminuddin ir jo kolegų atlikti tyrimai atskleidė, kad Rytų ir Vakarų edukacinėje sistemoje iš esmės skiriasi ne tiek disciplinos, kurioms skiriama daugiausiai dėmesio, kiek mokymosi proceso sampratos (Aminuddin et al 2010). Kaip teigia Aminuddin, Rytuose (pačia bendriausia prasme) pabrėžiamas pasyvus mokymasis ir atmintis. Tai greičiausiai kyla iš tradicinės religinių tekstų studijavo praktikos – šventųjų raštų mokymosi mintinai ir susilaikymo nuo komentarų iš mokinių pusės. Vakaruose, priešingai, nuolat siekiama naujovių, studentai skatinami kuo originaliau interpretuoti senas idėjas, eksperimentuoti. Atitinkamai skiriasi ir dėstytojo – studento santykis: Rytuose mokytojas yra beveik absoliutus autoritetas, kuris perduoda žinias; Vakaruose dėstytojas stengiasi būti draugas, kuris padeda atsiskleisti studento gabumams ir skatina jo individualų intelektualinį augimą (Aminuddin et al 2010).

Atsigręžus į filosofijos studijas Lietuvoje, galima nesunkiai pastebėti šiuos Vakarams priskirtus bruožus ir problemas, kurios kyla dėl novatoriškumo ir originalumo sureikšminimo. Studentai neretai ima manyti, kad bet kas nauja yra geriau negu bet kas sena vien dėl savo naujumo. Novatoriškų idėjų purlai, nuvertinant nuoseklų mokymosi ir išmokimo procesą bei stingant gebėjimo sistemingai ir iki galo vystyti tyrimą, lieka tik pradinių nepagrįstų hipotezių lygmenyje. Nuoseklus darbas su tekstais bei jų komentarais ir platesnis kultūrinio bei istorinio konteksto pažinimas ypač svarbus, jei kalbame apie filosofijos, susiformavusios svetimos mūsiškajai kultūros pagrindu, studijas.

Šiame straipsnyje išskiriamos dvi temos, susijusios su Rytų filosofijos mokymu(si) Vakaruose. Tai nėra atskiros temos, jos persipina tarpusavyje. Visų pirma, tai požiūris į studijų objektą. Antra, teorijos derinimas arba nederinimas su praktika. Straipsnyje remiantis daoizmo studijų Vakaruose pavyzdžiu, siekiama atskleisti ryškiausias Rytų filosofijos studijų Vakaruose tendencijas.

DAOIZMO STUDIJOS VAKARUOSE

Daoizmą Vakaruose įvairiais aspektais tyrinėjančius ir visuomenei pristatančius autorius galima suskirstyti į keturias grupes. Šis skirstymas nesiremia jokiais empiriniais tyrimais ir jokių būdu negali būti laikomas objektyvia faktine duotybe. Tai tėra subjektyvus šio straipsnio autorės požiūris, atskleidžiantis kai kuriuos Rytų filosofijos studijų Vakaruose ypatumus.

1) Pirmajai grupei galima priskirti visus vakariečius mokslininkus, kurie, tarsi užkariautojai, pasiima iš kitos kultūros tai, kas jiems atrodo vertingiausia. Tokie mokslininkai, galbūt net ir nereflektuotai, save laiko aukštesnės kultūros atstovais ir todėl leidžia sau interpretuoti svetimos kultūros reiškinius ar filosofines sąvokas taip, kaip patogiau jiems ar priimtinau jų vakarietišškai auditorijai. Doizmo ir kitų Azijos tradicijų specialistas, profesorius Kirkland Russell šį reiškinį vadina „intelektualiniu kolonializmu“. Pasak jo, tokiems mokslininkams yra visiškai nesvarbios kalbinės subtilybės ar gyvosios tradicijos skleidimasis *šiuolaikinėje* Kinijoje, jie tiesiog naudojami kitos kultūros pasiekimais (Russell 1997). Kasdiene logika besiremiantis žmogus galėtų pateisinti tokį elgesį: juk mes nesidomime, kokios kultūros ir tikėjimo buvo žmonės, kurie išrado paraką, dabar populiarią visame pasaulyje. Tačiau vargu ar galėtume saugiai ir tinkamai naudoti paraką, jei nežinotume visų jo gaminimo ir naudojimo subtilybių. O juk kalba, kultūra, istorija ir yra tos subtilybės, kurios padeda suprasti pirminę filosofinių idėjų prasmę ir paskirtį.

Pasak Russell, „intelektualiniais kolonialistais“ visų pirma galima vadinti kai kuriuos XIX a. sinologus (pavyzdžiui, Herbert Giles), kurie į daoizmą žvelgė paviršutiniškai ir rėmėsi konfucianistų, priešiška nusiteikusių daoizmo atžvilgiu, informacija (Russell 1997). Tokiu būdu gyvoji daoizmo tradicija buvo visiškai ignoruojama, o klasikiniai veikalai vertinami ir interpretuojami tendencingai. Galima manyti, kad tokia nuostata liko giliai praeityje, tačiau visiškai sutinku su Russell, teigiančiu, kad ji tebesitęsia iki šių dienų. Mano, manymu, ryškiausias šiuolaikinio „intelektualinio kolonializmo“ pavyzdys yra Robert Elliot Allinson, savo veikaluose ėmėsis perrašinėti klasikinius daoizmo tekstus taip, kad jie patvirtintų jo kuriamą teoriją (Allinson 1989: 72-84).

2) Visai kito tipo mokslininkai sudaro, galima sakyti, daoizmo tyrinėtojų elitą. Jie užsiima nuosekliomis kalbų ir senųjų tekstų studijomis, detaliu vienos ar kelių sąvokų tyrimu ir rašo solidžios apimties analitinius traktatus, kuriuose nuodugniai seka, pavyzdžiui, kurios nors vienos sąvokos raidą, tos sąvokos ryšius su kitomis sąvokomis ir kultūriniu kontekstu. Šios grupės mokslininkai įneša, ko gero, didžiausią ir rimčiausią indėlį į daoizmo studijas Vakaruose ir apskritai daro jas įmanomas aukštesniame akademiniam lygmenyje. Vis dėlto, žvelgiant iš šalies, jie kiek primena muziejaus darbuotojus, įsitikinusių, kad bet koks neatsargus ar nerangus lankytojas gali sudaužyti jų kruopščiai atkuriamą ir saugomą dinosauro skeletą, t. y. „tikrąją“ daoizmo tradiciją. Vienas iš autorių, kuriuos drįsčiau priskirti šiai grupei, yra San Diego universiteto Kinijos religijų ir Komparatyvinių religijos studijų profesorius Louis Komjathy, kurio tekstuose justai nuostata, jog neskaitydamas senąją kinų kalbą niekas negali teisingai suprasti senovės išminčiaus žodžių (Komjathy 2002:327-334; Komjathy 2008:1-15).

3) Mokslininkai, kuriuos priskirčiau trečiajai grupei, yra, galima sakyti, „įkvėptieji“ tyrinėtojai, jaučiantys stiprų giluminį ryšį su viena ar kita Rytų mąstymo tradicija. Nepaisant savo kaip tyrinėtojų interesų, šios grupės mokslininkai mato daoizmą ar budizmą kaip *gyvą* labai gilios minties skleidimosi įvairiose srityje procesą. Jų tekstuose justai tikėjimas Rytų ir Vakarų mąstymo tradicijas siejančiu pamatiniu ryšiu. Populiariausi pavyzdžiai būtų Thomas Merton, Martin Buber, Laurence Freeman, nors šiai grupei drįsčiau priskirti net ir Martin Heidegger, kurio dėmesiu Rytų filosofijai ar Rytų filosofijos įtaka jo veikalams jau nėra abejojama, nors tiesioginių sąsajų paties Heidegger tekstuose nėra daug (May 1996; Parkes 1987).

4) Ketvirtajai grupei galima priskirti populiariųjų tekstų autorius. Galbūt akademinėse studijose tokių tekstų ir pavyksta išvengti, tačiau jie labai greitai paplinta neakademinuose sluoksniuose ir studentų suvokimas apie Rytų mąstymo tradicijas labai dažnai jau būna paveiktas tokių populiarių tekstų suformuoto požiūrio. Populiarios knygelės apie daoizmą paprastai ir vakariečiui suprantamai pristato pagrindines šios Rytų mąstymo tradicijos idėjas. Akademinėje plotmėje tyrinėjantys daoizmą mokslininkai vienareikšmiškai kritikuoja tokias populiarias

knygeles kaip parašytas vadovaujantis išskirtinai vartotojiškais interesais bei iškreipiančias tikrąją daoizmo religijos ir filosofijos prasmę (Russell 1997; Komjathy 2007:7-9). Kita vertus, jų kritikos sulaukia ir trečiosios grupės autoriai, pavyzdžiui, Mertonas, kaip neautentiškai pristatantys daoizmą. Populiariųjų tekstų autoriai, savo ruožtu, negaili kritikos, jų požiūriu, pernelyg sudėtingiems, terminais perkrautiems akademiniais tekstams bei jų autorių elitaristinėms nuostatoms.

Ne taip sudėtinga atpažinti vartotojišką užmačias daoizmo atžvilgiu tokiuose tekstuose kaip „The Chinese Tao of Business“ (Haley 2004) ar „Sun Tzu - The Art of War for Managers“ (Michaelson & Michaelson 2010). Sunkiau vartotojiškumą ar „intelektualinio kolonializmo“ tendencijas atpažinti *New Age* pasaulėžiūra persmelktuose, mokslinių tyrimų duomenimis ir daugybe klasikinių veikalų citatų papuoštuose tekstuose, dažnai iš pirmo žvilgsnio panašiuose į kai kuriuos mano minėtų „įkvėptųjų“ tyrinėtojų tekstus. Taip pat sunku įvertinti tokį tekstą kaip Benjamin Hoff „The Tao of Pooh“ (Hoff 1983). Ar tai yra visiškai komercinio manipuliavimo daoizmo tradicijos teksta is pavyzdys? Ar tai yra gilios ir originalios įžvalgos, pateiktos paprastų istorijų pavidalu? Juk ir daoizmo tekstuose gausu istorijų apie vėžlius, žuvis, beždžiones ir kitus visai nerimtus gyvūnėlius, o Mikės Pūkuotuko istorijos, kaip ir tradicinės pasakos, slepia savyje ne vieną prasminį sluoksnį.

Siekiant susigaudyti įvairių tekstų, pristatančių Rytų mąstymo tradicijas Vakaruose, gausoje, vienas esminių klausimų, mano manymu, yra autorių intencijos. Autoritetingi mokslininkai griežtai kritikuoja populiariųjų tekstų autorius dėl paviršutiniškumo ir vartotojiškų siekių, visų pirma, pelno parduodant knygas. Tačiau galima paklausti, ar kai kurie mokslininkai „nenaudoja“ Rytų filosofijos kaip priemonės siekti taip pat labai materialių tikslų – karjeros, akademinio vardo ar tiesiog pasitenkinimo savimi kaip pripažintu autoritetu kurios nors Rytų tradicijos tyrimuose? Tokiu atveju, partęšiant Russell mintį, galime kalbėti ne tik apie „intelektualinį kolonializmą“, bet ir apie „intelektualinį vartotojiškumą“, klestinti ne tik plačioje visuomenėje, bet ir akademinuose sluoksniuose. Vargu ar kas nors žvelgdamas iš šalies sugebėtų įvardyti vieno ar kito žmogaus tikruosius veiklos motyvus. Belieka kiekvienam pačiam savęs paklausti: koks yra mano santykis su Rytų filosofija – vartotojo,

kolonialisto, stebėtojo, adepto? Ko gero, tik stebėtojo-tyrėjo pozicija turėtų būti priimtina akademinėi Vakarų visuomenei, tačiau pretenzija į bešališką objektyvų tyrimą gali slėpti paprasčiausią savirefleksijos trūkumą ir kitos kultūros kaip visiškai Kito nepripažinimą.

OBJEKTYVUMO PRETENZIJOS KRITIKA

Gilinantis į subjektyvią ir objektyvią Rytų filosofijos mokymo(si) Vakaruose puses, verta prisiminti dar Antano Maceinos išryškintą perskyrą tarp filosofo ir filosofijos mokslininko. Filosofas, pasak Maceinos, kuria savitą būties ir būtybės interpretaciją, o filosofijos mokslininkas tiria filosofų interpretacijas, bet pats iš esmės nieko nekuria (Maceina 1978: 391-396). Čia nekalbama apie kokį nors vertinimą, kuris iš jų yra geresnis ar svarbesnis Rytų kultūros ir filosofijos studijoms. Vis dėlto tokia konceptuali skirtis skatina kiekvieną mokantį ar besimokantį Rytų filosofijos paklausti savęs, ko mes siekiame tyrinėdami vieną ar kitą svetimos mums tradicijos aspektą. Kuo mes save laikome ir kuo norime būti – filosofijos mokslininkais ar filosofais?

Komparatyvistinių kultūros ir filosofijos studijų profesorius Wu Kuang-ming kritikuoja šiuolaikinius sinologus dėl savirefleksijos ir savikritikos stokos. Pasak jo, šiandienos sinologai kalba kiniškai vakarietiška sintakse, arba kitaip sakant, naudoja kinų kalbą tam, kad sukurtų vakarietišką žargoną. Jie naudoja kinų filosofiją kaip duomenis savo vakarietiškos filosofijos kūrimui ir/ar tam, kad atsakytų į savo vakarietiškus klausimus. Taip *Yijing* tekstui priskiriama „matematinė struktūra“, Laozi ir Zhuangzi tampa „metafizikais“, o Vardų mokykla, sakoma, užsiėmė „logine analize“ (Wu 2010: 195). Taip visiškai iškreipiamas kinų mąstymo tradicijos vaizdas, tikinant skaitytojus, kad senovės kinų išminčiams rūpėjo abstrakti moralė, logika, kalbos teorija, išminties meta-lygmuo ir pan. Pasak Wu Kuang-ming, nėra nieko blogo kurti tokią savotišką filosofiją, tik to nereikėtų vadinti „kinų filosofija“, nes, jo manymu, objektyvus kinų kultūros ar filosofijos tyrimas yra apskritai neįmanomas.

Kuo gi, tokiu atveju, užsiima Vakarų šalių mokslininkai, dėstytojai ir studentai? Juk kai mes akademinėje erdvėje atsigręžiame į Rytų filosofiją,

visų pirma, bandome žiūrėti *objektyviai*. Objektyvioji bet kurios kultūros ar mąstymo tradicijos pusė yra tekstai, asmenybių ir šalių istorija, meno kūriniai ir t. t. Visa tai mes ir tyrinėjame bandydami vieną ar kitą tradiciją suprasti žiūrėdami iš šalies, vis gi iš labai tolimos distancijos. Dar daugiau – žiūrėdami iš taip toli, mes dažnai turime universalistinių pretenzijų.

Kai aš manau, kad žiūriu į, pavyzdžiui, daoizmą *objektyviai*, aš jau darau prielaidą, kad tai nėra tiesiog *mano* požiūris. Objektyvumas šiuo atveju reiškia, kad *bet kas* žiūrėdamas matys tą patį, ką ir aš. Deja, dažnai pamirštama, kad kiekvienas žmogus mato savaip, priklausomai nuo savo kultūros, išsilavinimo, įsitikinimų. Faktų ir teiginio apie faktą aki-vaizdumas nėra nuosekliai vienas iš kito sekantys dalykai. Objektyvumas įmanomas tik neatsiejamai nuo subjektyvumo, kaip jo prieš-priešos. Tačiau jei nuo subjektyvumo bandoma atsiriboti, pamiršti ir tokiu būti tapti moksliskai objektyviu, subjektyvumas neišnyksta, tik tampa neįsisąmonintomis pamatinėmis nuostatomis, liečiančiomis tiek paties asmens, tiek Rytų ir Vakarų kultūros, tiek pasaulio apskritai suvokimą.

Russell teigia gana kategoriškai: „mūsų sugebėjimas suprasti kitas kultūras – ar netgi savo pačių kultūrą – visų pirma yra susijęs su mūsų sugebėjimu atpažinti savo išankstines nuostatas“ (Russell 1997). Mes sprendžiame, kas yra tikra, ir kas ne, netgi kas yra verta mūsų dėmesio, remdamiesi dažniausiai neįsisąmonintomis prielaidomis. Todėl, pasak Russell, visų pirma, mes turime įsisąmoninti jas, kad intelektualinės ir religinės mūsų pačių kultūros vertybės nesugriautų mūsų pastangų įžvelgti prasmę kitoje kultūroje (Russell 1997).

Galima pastebėti, kad savo išankstinių nuostatų neįsisąmoninimas lemia ne tik konkrečių daoizmo aspektų interpretacijas, bet ir apibendrinančius teiginius. Kai kurie filosofai ir mokslininkai (pavyzdžiui, minėtasis profesorius Komjathy) teigia, kad daoizmo tradicijoje nėra „tikros filosofijos“, vien tik religija (Komjathy 2007:8-9). Tačiau kyla klausimas, kas turima omenyje? Juk kalbama ir mąstoma vakarie-tiškos filosofinės paradigmos rėmuose. Iš vienos pusės, taip teigiantys teisūs – kinų kalbos terminas „filosofija“ (*zhé xué*) yra gana nesenas ir dirbtinis. Vis dėlto nors ir sąlyginai, tačiau tą patį galima pasakyti ir apie

„daoizmo“ terminą, taip pat ir apie vakarietišką „religijos“ terminą. Visi šiais laikais naudojami terminai yra „nauji“, palyginus su tekstais, kurių interpretavimui jie yra taikomi.

Pasak komparatyvinių studijų profesoriaus viename Kalifornijos universitetų Bo Mou, tradiciškai kinai konceptualiai neskyrė intelektualinių disciplinų, kaip dabar darome mes. Kita vertus, nėra nieko blogo filosofui nukreipti dėmesį į kurį nors vieną daoizmo tradicijos aspektą, tačiau tai neturi tapti to aspekto suabsoliutintu ar kitų alternatyvių interpretacijų neigimu (Mou 2009:2-3). Kai kurie teologai teigdami, kad Rytuose nėra „tikros religijos“, vien tik filosofija, taip pat turi omenyje vakarietišką sistemiskos ir organizuotos religijos sampratą. Tokiu būdu bandymas į daoizmą ar kitą mums nesavą mąstymo tradiciją žiūrėti „objektyviai“ tampa bandymu savo mokslinę paradigmą perkelti į Rytų kultūras. Įvardijimas „religinis daoizmas“ ar „filosofinis daoizmas“ greičiau rodo mūsų pačių nuostatas, intencijas ir interesus, o ne atskleidžia objektyviai egzistuojančius daoizmo dėmenis.

Park O'Hyun, filosofijos ir religijos studijų profesorius iš Šiaurės Karolinos, teigia, kad vadinamasis „objektyvus“ mokslinis požiūris ir metodas remiasi tendencinga išankstine prielaida, kad pats pasaulis yra grynas objektyvumas, vadinasi, kuo objektyvesnis bus mūsų mokymas, tuo arčiau realybės jis bus. Bet, pasak O'Hyun, visų pirma, mes turime užduoti sau ontologinį klausimą – „kas aš esu?“ Visi klausimai apie *Dao* ar *Budos* prigimtį be atsakymo į šį klausimą liks abstraktūs ir nerealūs. Todėl, anot jo, budizmo ar daoizmo mokymą ar mokymąsi reikia pradėti nuo meditacijos, kad pradėtume nuo savęs pažinimo ir to, kas yra šių tradicijų esmė ir pagrindas anapus visokių „-izmų“ (O'Hyun 2002:64). Čia aiškiausiai atsisiskleidžia kita probleminė tema – teorijos ir praktikos santykis Rytų filosofijos studijose arba, kitaip sakant, asmeninės patirties reikšmė norint suprasti kurią nors Rytų tradiciją.

SENOVĖS IŠMINTIS TEKSTUOSE IR ANAPUS JŲ

Objektyvios bet kurios Rytų mąstymo tradicijos studijos, kaip jau minėjau, visų pirma susijusios su tekstais. Tačiau tik nedaugelis iš mūsų

gali skaityti tekstus originalo kalba, pavyzdžiui, seną kinų kalba. Be abejo, kalbos žinojimas yra esminis dalykas svetimos kultūros ar filosofijos studijose. Tai ypač pabrėžia antrojo mano išskirto tipo mokslininkai. Deja, kas gali išversti seną kinų kalba parašytą poetinį-filosofinį tekstą taip, kad neprarastų ne tik to teksto minties gilumo bei daugiaprasmiškumo, bet ir stiliaus lengvumo bei suprantamumo? Ko gero, tik tokio pat ar aukštesnio lygio išminčius-poetas, jaučiantis ne tik kultūriškai svetimos kalbos niuansus, bet ir savo kultūros ir laikmečio subtilybes geriau nei eilinis žmogus. Kiekvienam, siekiančiam pažinti daoizmo tradiciją, verta užduoti sau klausimą: *Ar kalbos žinių pakanka norint suprasti senovės išmintį? Ar to pakanka norint perteikti kokio nors senovės filosofo mintis studentams taip, kad juos pasiektų ne tik dėstytojo nuomonė ir kalbos išmanymas, bet ir Zhuangzi ar Zhang Daoling idėjos? Žodžių ir pagrindinės teksto minties supratimas yra skirtingi dalykai, ypač jei ta mintis paslėpta po ironija, saviironija ir paradoksis, kas ypač būdinga daoizmo tekstams.*

Visiškai kitokios nuostatos, nei kai kurie akademikai sinologai, laikosi Thomas Merton, net nepretenduojantis į tikslų senovinių tekstų vertimą, tačiau turintis patirtį, artimą tai, kuri aprašoma juose. Merton įsitikinęs, kad nors kontempliatyvaus santykio su Absoliutu patirtis yra neperduodama, ji būdinga visoms religijoms ir kultūroms, taigi, kiekvienoje tradicijoje galima aptikti šios patirties apraiškų (Merton 169a:258; Merton 169b:11-12; Merton 1975:312-313). Merton nuostatą palaiko ir O'Hyun, be kita ko teigdamas, kad žodžiai galų gale tėra tik išorinės formos suteikimas ir kodifikavimas to, kas yra gyva patirtis; todėl tekstai gali geriausiu atveju *nurodyti, bet ne tiesiogiai perteikti svarbiausią mintį* (O'Hyun 2002:63).

Vadinasi, norėdami suprasti ar bent priartėti prie pagrindinės teksto minties supratimo, turime ne tik suprasti teksto žodžius, bet ir atsigręžti į patirtį. Verta prisiminti ir šių tekstų rašymo intencijas. Vienuoliai ar senovės išminčiai rašė tekstus ne dėl pačių tekstų, kaip analitinių studijų objekto ateities kartoms. Tekstai turėjo vesti žmones į patirtį jų kasdienybėje. Taigi norėdami suprasti ne tik kalbinę, bet ir giliają prasminę teksto plotmę, turime nuolat prisiminti tai, kas peržengia teksto ribas, – patirtį. Visa bėda, kad dauguma šiuolaikinių žmonių

neturi tokios patirties kaip Merton ar Buber, abu bandę ne akademiškai išversti daoizmo tekstus, o užrašyti juos savo kalba ir tais žodžiais, kurie, jų manymu, geriausiai atspindi tekstų esmę jų laikmetyje ir kultūrinėje tradicijoje. Neturintis panašios patirties žmogus, pavyzdžiui, studentas, turi tik tekstus. Dar daugiau, akademinėje aplinkoje jis vargu ar gali tikėtis sutikti mokytoją, turinį tokią patirtį. Tačiau tai neeliminuoja patirties svarbos, norint suprasti senovės tekstus. Tam tikrą patirtį gali pasiekti bet kuris studentas, nes teksto skaitymas taip pat gali tapti vertinga patirtimi (ne tik empirine ar intelektualine, bet ir dvasine). Tai priklauso labiau nuo skaitytojo nuostatos, o ne nuo žodžių, kurie yra skaitomi.

Šį aspektą verta prisiminti ir skaitant senuosius komentarus. Tiek *Lun-yu*, tiek *Laozi*, tiek *Zhuangzi* tekstai, panašiai kaip ir Naujojo Testamento evangelijos, nėra vieno autoriaus tikslingai ir sistemingai užrašyti tekstai, tačiau tai nesumenkina jų vertės ir įtakos tolimesnei tradicijai. Akademiškai mes galime bandyti atsekti patį pirminį teksto variantą, nors tai vargiai tikėtina ir vargu ar prasminga, nes komentarai kinų tekstinėje tradicijoje vertinami nei kiek ne mažiau nei pirminis kūrinys.

Puikus pavyzdys yra Guo Xiang, kuris komentuodamas *Zhuangzi* drąsiai keitė teksto dalis vietomis, trumpino, į tekstą įpynė savo komentarus. Galima numanyti, kad būdamas daoistas jis laikėsi daiktų lygiavertiškumo ir nesureikšminimo principo ir didžiausią dėmesį skyrė ne ankstesnio *Zhuangzi* teksto išsaugojimui, o esminių minčių perteikimui *remiantis savo patirtimi*. Tai neturėtų atrodyti keista, jei prisiminsime, kad *Dao* daoizmo tradicijoje laikomas niekaip neperduodamu: nei viena tekstinė patirties išraiška nėra svarbesnė, geresnė ar blogesnė už kitą. Ką darome mes, jei nagrinėjame daoizmo tekstus *vien* akademinėje aplinkoje ir žiūrime į juos *vien* tik iš mokslinės (= objektyvios?) perspektyvos? Ko gero, mes griauame pamatą, ant kurio stovime, tai yra ignoruojame esmę tos tradicijos, kurią bandome suprasti, – patirtį. Kadangi ir „supratimą/žinojimą“, ir „tradiciją“, ir „patirtį“ suprantame kitaip, nei daoistai.

PATIRTINIS ŽINOJIMAS DAOIZMO STUDIJOSE

Pasak šiuolaikinių mokslininkų Yu Weidong ir Xu Jin, Vakaruose žinojimas nuo pat filosofijos pradžios laikomas didžiausia vertybe. Išmintis laikoma viena didžiausių dorybių, aukščiausios laimės siekiama intelektualia veikla. Kasdieninė situatyvi veikla suprantama kaip žinojimo įgyvendinimas. Taigi, žinoti tiesą reiškia būti teisiam, o būti teisiam reiškia teisingai elgtis. Viskas prasideda nuo teisingo mąstymo (Yu Weidong, Xu Jin 2009:364).

Tuo tarpu senovės Kinijoje, pasak minėtų autorių, viskas prasideda nuo konkretaus veiksmo, o didelis žinojimas ar įtemptas mąstymas greičiau nutolina nuo *Dao* pažinimo, o ne priartina (Yu Weidong, Xu Jin 2009:364). Tereikia prisiminti plačiai cituojamą ir analizuojamą pirmąją *Laozi* eilutę: *Dào kě dào fēi cháng dào* – „*Dao*, kuris gali būti perduodamas, nėra tikrasis *Dao*“. Tikrasis „supratimas“ ar „žinojimas“ daoizme yra greičiau intuityvaus suvokimo, o ne racionalaus loginio mąstymo rezultatas. Juk pasak Zhuangzi, išminčius elgiasi spontaniškai pagal situaciją, vadinasi, jo elgesio neįmanoma išanalizuoti ar apmąstyti iš anksto. Daoizme *žinoti* tiesą reiškia *patirti* tiesą kaip *Dao* pasireiškimą konkrečioje situacijoje. Mąstymas ateina tik tokio patirtinio žinojimo proceso pabaigoje, o ne pradžioje.

Zhuangzi tekste aptinkame puikią daoistinio žinojimo ir supratimo iliustraciją 6 skyriuje, kai vyksta keturių išminčių pokalbis:

„Kas gali nebūtį laikyti savo galva, gyvenimą – savo nugarą, o mirtį savo 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 (Watson 1968:84).

Štai ir visa išminčių diskusija – sutarimas širdyse-protuose, žvilgsnis ir šypsena. Deja, akademinėje aplinkoje to nepakanka, todėl nuo patirties tenka pereiti prie jos verbalizavimo, o bet koks patirties aprašymas ar netgi savos patirties refleksija jau tiesiogiai susijusi su kalba, kultūra, istorija ir kontekstu. Vis dėlto bandymas interpretuoti senovės

filosofijos tekstą neatsigręžiant į savo patirtį gali lemti daugiau nei vien tik abejotinas interpretacijas.

Galima net kelti klausimą, kas geriau supranta *daoizmo esmę* – Komjathy ir jo kolegos, perskaitę daugybę senovės tekstų kinų kalba, ar, pavyzdžiui, Thomas Merton, nemokėjęs kinų kalbos, bet turėjęs kontempliatyviąją patirtį, svarbią daoizmo tradicijai. Žinoma, sąvoka „patirtis“ yra viena tų sąvokų, kurios skirtingai suprantamos Rytuose ir Vakaruose, vis dėlto daoizmui būdinga nuostata, kad realybę galime pažinti tik patirdami ją. Tai reiškia, kad mes turime patirti daoizmą kaip realybę tam, kad jį suprastume. Kiek tai yra įmanoma, ir kokiais būdais tai galima daryti, atskira tema, tačiau aišku, kad mūsų išankstinės nuostatos tampa ne mažiau svarbios, negu racionalus savo nuostatų suspendavimas, laikomas būtinu objektyviam moksliniam tyrimui.

Kita vertus, vienpusiškas subjektyvios patirties akcentavimas būtų kitos subjekto – objekto perskyros dalies sureikšminimas, taip pat svetimas daoizmo filosofijai. Vakaruose subjektyvizmas aiškiausiai pasireiškia *New Age* pasaulėžiūroje, kur asmeninė patirtis suabsoliutinama iki universalaus tiesos kriterijaus. Grynos patirties siekimas ignoruojant ar tendencingai pasirenkant kokios nors tradicijos praktikas, ritualus, tekstų ištraukas eliminuoja galimybę teisėtai priskirti tokią patirtį tai konkrečiai tradicijai. Pavyzdžiui, patirtis užsiimant *tài jí quán* praktika, bet neturint bendrų žinių apie kinų kultūrą, konfucianizmo ir daoizmo tradiciją, nesilaikant bendrų religinių-filosofinių principų ir neturint autoritetingo mokytojo, vargu ar gali būti pavadinti „daoistine“ patirtimi. Atitinkamai, nepagrįstas apibendrinančių išvadų remiantis tokia patirtimi darymas.

Russell griežtai kritikuoja bet kokį nukrypimą į subjektyvizmą. Pasak jo, vakarietiškas (o konkrečiau, amerikietiškas) daoizmo kaip „gyvo dvasinio idealo, lengvai pasiekiamo bet kam“ įvaizdis, dažniausiai pasitelkiamas siekiant pelno. Tokiu būdu patirtis, įgyjama gyvenant konkrečioje tradicijoje, pakeičiama asmeniniais išgyvenimais *įsivaizduojant* tą tradiciją arba paviršutiniškai *prisiliečiant* prie kurio nors jos aspekto (Russell 1997).

Ką gi turėtume daryti? Ar visi sinologai turėtų tapti daoistais,

konfucianistais ar budistais? Ar turėtume spekuliatyviai remtis bendražmogiškos patirties samprata ir ieškoti vien Rytų ir Vakarų tradicijas jungiančių aspektų? Vargu. Turint omenyje, kas jau buvo pasakyta, ir remiantis mano minėtais autoriais, visų pirma, turėtume labai aiškiai suvokti savo kultūrinį ir religinį identitetą bei reflektuoti savo pamatines nuostatas. Antras žingsnis būtų Kito kitoniškumo pripažinimas, be kurio neįmanomas dialogas. Kitoniškumo pripažinimas reikštų ir savo įsivaizduojamo pranašumo atsisakymą, ir įsiklausymą vietoje kategoriškų, nors ir argumentuotų, teiginių. Pažinti Rytų tradicijas, o taip pat ir mokytis ar mokytis Rytų filosofijos įmanoma užmezgant kontaktą su mums svetima kultūra, o ne bandant suvartoti ją ar pasinaudoti; taip pat ir ne bandant susiliesti išsižadant savo kultūrinio pagrindo ar įsivaizduojant, kad jį galima panaikinti. Vadinasi, liekame tam tikra prasme uždarame, bet nuolat besisukančiame ir kintančiame procese: tam, kad pažintume kitą, visų pirma turime pažinti save ir užmegzti dialogą, kuris keičia tiek mus, tiek ir kitą.

LITERATŪRA

- Allinson, R. E. 1989. *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation. An Analysis of the Inner Chapters*. New York: State University of New York Press.
- Aminuddin, H., Nur Syuhada, J., Tajularipin, S., Roselan, B. 2010. Western and Eastern Educational Philosophies. [Paper presented at the conference "Philosophy of Education Society of Australasia" held at Murdoch University], [http://upm.academia.edu/RoselanBaki/Papers/587165/Western_and_Eastern_Educational_Philosophies]
- Hoff, Benjamin. 1983. *The Tao of Pooh*. London: The Penguin Books.
- Komjathy, Louis. 2002. Changing Perspectives on the Daoist Tradition. *Religious Studies Review* 28(4): 327-334.
- Komjathy, Louis. 2007. *Cultivating perfection: Mysticism and Self-transformation in Early Quanzhen Daoism*. Leiden: Brill.
- Komjathy, Louis. 2008. *Handbooks for Daoist Practice*. The Yuen Yuen Institute. Hong Kong: Wandering Cloud Press.
- Maceina, Antanas. 1978. Filosofijos keliu. *Aidai* 9. [<http://www.aidai.us>]
- May, Reinhard. 1996. *Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on His Work*. Routledge.
- Merton, Thomas. 1969. *Mystics and Zen Masters*. New York: Dell Publishing Co.

- Merton, Thomas. 1969. The Study of Chuang Tzu. In Thomas Merton, *The Way of Chuang Tzu* (pp. 13-32). New York: New Directions.
- Merton, Thomas. 1975. *The Asian Journal of Thomas Merton*. New York: New Directions.
- Michaelson, Gerald A., Michaelson Steven. 2010. *Sun Tzu - The Art of War for Managers: 50 Strategic Rules Updated for Today's Business*. Avon: Adams Media.
- Mou, Bo. 2009. On some methodological issues concerning Chinese philosophy: an Introduction. In Bo Mou (Ed.), *History of Chinese Philosophy* (pp. 1-40). New York: Routledge.
- Park, O'Hyun. 2002. Moving Beyond the 'ism': A Critique of the Objective Approach to Teaching Buddhism. In Victor Sogen Hori, Richard P. Hayes and J. Mark Shields (Eds.), *Teaching Buddhism in the West* (pp. 57-70). New York: RoutledgeCurzon.
- Parkes, Graham. 1987. *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Russell, Kirkland. 1997. The Taoism of the Western Imagination and the Taoism of China: De-Colonializing the Exotic Teachings of the East. [Paper presented at the University of Tennessee], 20 October, Tennessee. [<http://kirkland.myweb.uga.edu/rk/pdf/pubs/pres/TENN97.pdf>]
- Watson, Burton. 1968. *Chuang Tzu: Basic Writings*. New York: Columbia University Press.
- Wu, Kuang-ming. 2010. Let Chinese Thinking Be Chinese, not Western: Sine Qua Non to Globalization. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 9 (2):193-209.
- Yu, Weidong & Xu Jin. 2009. Morality and nature: The essential difference between the Dao of Chinese philosophy and metaphysics in Western philosophy. *Frontiers of Philosophy in China* 4(3): 360-369.