

MITAS IR NAUDA ZHUANGZI „PALAIMINGOSE KLAJONĖSE“

Rima SONDAITĖ

Vilniaus universitetas

*Kinų filosofinio teksto „Zhuangzi knyga“ tyrinėjimai Vakaruose atskleidžia sudėtingą šio teksto interpretacinę tradiciją. Straipsnyje aptariama „Zhuangzi“ metodo problema remiantis pirmojo knygos skyriaus „Palaimingos klajonės“ pasakojimais. Šios analizės tikslas – apžvelgti „Zhuangzi“ metodo ir turinio tarpusavio įtakas, kurios visų pirma reikalauja kruopštaus esminių teksto filosofinių sąvokų, kaip antai *wu hua* (daiktų permaina arba transformacija), *you* (transcendentinė klajonė), *wu yong* (ne-naudingumas), aptarimo. Pastarasis leidžia suprasti, kad „Zhuangzi knygos“ sąvokinio aparato bei egzistencinio filosofijos pobūdžio suvokimui ypač reikšminga yra Zhuangzi kalbos teorija.*

Tiek Kinijos, tiek Taivano akademinuose sluoksniuose tūlo vakariečio entuziazmas studijuoti *Zhuangzi* tekstą pasitinkamas gana atsargiai. „Tyrinėsi „Keistasias šnekas?“ (taip dar prieš daugelį amžių akademinis žargonas įvardijo šį tekstą) – ne be nuostabos pateiktas klausimas primena ne tik šios knygos, neturėjusios vieno autoriaus ar net vieno leidėjo, gramatikos sudėtingumą. Turimas omenyje *Zhuangzi* linksmy istorijų, groteskų, metaforų pasaulis, dar „pagardintas“ visa persmelkiančia ironija. Šis tekstas, beje, nelabai telpa ir į pačios Kinijos filosofinės tradicijos rėmus ir skiriasi nuo pirmojo daoistinio teksto *Laozi* tiek dėstymo stiliumi, tiek argumentacija. Mūsų nuomone, būtent šis išskirtinumas paskatino daugelį paskutinių dviejų dešimtmečių *Zhuangzi* filosofijos tyrinėtojų Vakaruose gretinti šį tekstą su šiuolaikine mąstymo tradicija, pavadinti jį multiplikatyviu ar dekonstruktyviu (Sellmann, 1998, 164).

Prie *Zhuangzi* teksto unikalumo daug prisideda ir jo meniniai privalumai. Jame daugiau metaforų ir parabolų, nei sistemingo pažiūrų išdėstymo, vietoje įprastinės Vakarų filosofinės tradicijos tekstams loginės argumentacijos čia argumentu gali tapti paradoksas ar mitas, o savo pažiūras *Zhuangzi* dažnai dėsto savo oponentų (pvz., Konfucijaus (*Kongzi*) lūpomis. Tačiau šis tekstas nėra, kaip iš pradžių gali pasirodyti, vien literatūrinis šedevras. *Zhuangzi*, nepaisant literatūrinių ir stilistinių formų įvairovės, visų pirma yra filosofinis tekstas. Įdėmus skaitytojas nesunkiai pastebės, kad už gausių iliustracijų ir metaforų „karuselės“ slypi aiški mintis ar idėja, kuriai reikšti būtent ir *pasirenkama* viena ar kita stilistinė forma. Čia pavartojome žodį „pasirenkama“ nes manome, kad toks minties raiškos būdas nėra atsitiktinis. *Zhuangzi* „kalbiniai žaidimai“ visuomet paklūsta vidinei teksto logikai, kuri pažiūrėti nevientisą ir neretai prieštaringą tekstą jungia į organišką ir tobulą struktūrą.

Zhuangzi teksto meniniai privalumai gali tiek padėti, tiek ir pasunkinti teksto „išskaitymą“. Žinia, keistų personažų pasaulyje galima ir lengvai paklęsti, ieškant atsakymų į gausias iškeltas problemas. Galima paklęsti, nes vietoje atsakymų dažniau rasime vadinamuosius dvigubus klausimus („Iš kur galiu žinoti, kad tai, ką vadinu žinojimu, iš tikrųjų nėra nežinojimas? Iš kur galiu žinoti, kad tai, ką vadinu nežinojimu, iš tiesų nėra žinojimas?“), žodžių žaismą arba subtilią saviironiją („Ar tik aš vienas neišmintingas, ar yra dar ir išmintingų?“ ar „Iš kur galiu tai žinoti?“). Tačiau tai nėra *Zhuangzi* naivumo ar melancholijos padarinys arba beviltiškos kognityvinės situacijos pripažinimas; tai greičiau Egzistencinis Rūpestis („Nejau žmogaus gyvenimas išties toks neišmintingas?“). Joseph S. Wu teigia, jog *Zhuangzi* tekstas palieka „egzistencinio“ mąstymo išpuolį – „unikalaus ir nebūdingo nė vienai civilizacijai, nė vienam jų raidos etapui, išskyrus šiuolaikinį mąstymą“ (Joseph S. Wu, 1972, 12). Jau minėtos frazės *Zhuangzi* tekste taip pat liudija, jog kiekviena idėja, formuluojama tekste, yra tikrinama, „atakuojama“ (Graham, 1969–1970, 138); *Zhuangzi* nuolat interpretuoja patį save. Dar daugiau: šiame tekste randame idėją apie tai, kad jis tėra viena galimų pasaulio interpretacijų – tai visų pirma saviironijos ir „vienos tiesos“ neegzistavimo tekste padarinys. Tačiau į universalumą visiškai nepretenduojantis tekstas sugebėjo pats „įvertinti“ save, „Palaimingose klajonėse“ vieno svarbiausių oponentų *Hui Shi* lūpomis teigdamas, jog tekste „žodžiai didūs, bet nenaudingi“. Teksto akademinė „pravardė“ „Keistosios šnekos“ – tai tik tos pačios idėjos perfrazavimas. Tad *Zhuangzi* knygos likimas, kaip matome, užfiksuotas pačioje knygoje, o autorius ar autorių grupė netgi įspėjo komentatorių refleksijas ir užkodavo jas tekste.

Tyrimui pasirenkame knygos pirmąją dalį; jos svarbumu *Zhuangzi* filosofijos tyrinėtojai neabejoja. Be to, jau buvo atlikti antrosios, dvidešimt šeštosios, taip pat dvidešimt septintosios knygos dalių išsamesni tyrinėjimai, o ši studija būtų įvadas į pirmosios dalies filosofinių kategorijų pasaulį. Pabrėžiame – įvadas, nes dėl vietos stokos nenagrinėsime visų „Palaimingų klajonių“ istorijų bei konceptų. Mūsų tikslas – kai kurių šios knygos dalies filosofinių idėjų raiškos būdo sąsajos su šių idėjų filosofiniu turiniu.

Mitinė istorija tekste: pastabos apie *Zhuangzi* metodą

Mitinė istorija apie žuvį *Kun* ir paukštį *Peng*, kuria pradedamos „Palaimingos klajonės“, atrodo neįprastai netgi *Zhuangzi* knygos kontekste. Šios istorijos ar mito turinio interpretaciją kol kas kiek atidėsime, o panagrinėsime paties mito funkciją tekste. Kaip jau minėjome, keistų istorijų, metaforų, taip pat ir mito įtraukimas į tekstą *Zhuangzi* knygoje nėra atsitiktinis dalykas. Autorius nėra naivus; dvidešimt septintojoje knygos dalyje randame tokį knygos stiliaus apibūdinimą:

Devyni iš dešimties sakinių [šioje knygoje] – alegorijos; septynias dalis iš dešimties užima citatos. Kiti gi žodžiai – lyg vynas, kasdien iš naujo pripildantis taurę; jie dera harmoningai su dangiškaisiais principais¹.

¹ Čia ir toliau iš senosios kinų kalbos versta aut.

Pabandykime panagrinėti, kodėl *Zhuangzi* pasirenka mito ar metaforos formą savo minčiai reikšti. Kitų dviejų *Zhuangzi* amžininkų – *Mozi* ir *Mengzi* – tekstuose rasime visai kitą filosofinės minties reiškimo būdą. Ankstyviausiame daoizmo tekste – *Laozi* knygoje – mintis taip pat dažnai reiškiami trumpų aforizmų forma, tačiau apskritai *Laozi* metafiziškesnis ir eliptiškesnis (Lin Yutang, John Blofeld). Kitas ankstyvojo daoizmo tekstas – *Liezi* – formaliai primena *Zhuangzi* knygą, tačiau negalime kalbėti apie *Liezi* filosofiją; taip pat abejojama ir šio teksto autentiškumu. Kaip teigia vienas garsiausių šio amžiaus Kinijos filosofijos istorijos tyrinėtojų Fung Yu-lan, tik *Zhuangzi* knygoje randame išbaigtą daoizmo filosofinę sistemą (Fung, 1991, 5). Pridurkime – sistemą, kuri pateikta, atrodytu, taip nesistemiškai ir kuri taip sunkiai paklūsta sisteminei analizei. Ar nėra čia prieštaravimo? Grįžkime ir prie pirmojo mūsų klausimo: kodėl *Zhuangzi* knygoje pasirenkama metaforos, mito ar alegorijos forma? Šis klausimas taip pat yra ir klausimas apie *Zhuangzi* metodą². Jau teigėme, jog stilistines formas *Zhuangzi* pasirenka tikslingai. Tad panagrinėkime įžanginės „Palaimingų klajonių“ mitinės istorijos atvejį. Apskritai mitas filosofiniame tekste nėra naujas dalykas – kaip žinome, Platonas taip pat pasitelkdavo mitą savo dialoguose. Robert E. Allinson pastebi įdomų skirtumą tarp abiejų mąstytojų: Platonas mitu užbaigdavo arba pateikdavo jį dialogo viduryje, o *Zhuangzi* mitu pradeda. Allinson'o nuomone, apskritai mito funkcija abiem atvejais gana panaši, tačiau *Zhuangzi* atveju mito panaudojimas teksto pradžioje gali būti netgi efektyvesnis, nes implikuoja skirtingą supratimo dimensiją, nei skaitant įprastinį filosofinį tekstą (Allinson, 1989, 29). Tad *Zhuangzi*, visų pirma, griaua tradicinį, konvencionalų filosofinio teksto skaitymo modelį. Analitinis protas, susidūręs su mitu filosofiniame tekste, „atsipalaiduoja“, „išsijungia“; priešingu atveju tekstas prasmės požiūriu jam taps visiškai neįskaitomas. Koks gi yra tas naujasis filosofinio teksto skaitymo modelis, kurį pasiūlo *Zhuangzi*? Jis, kaip pamatysime, glaudžiai siejasi su *xiaoyao*³ – absoliučios laisvės – kategorija ir jos pobūdžiu. *Xiaoyao*, arba absoliuti laisvė, yra, kaip paaiškėja iš teksto, *Zhuangzi* gyvenimo meno ideali vizija bei tikslas, kurio *verta* siekti. *Kad* jo iš tiesų *verta* siekti ir *kodėl* *verta* tai daryti, apie tai ir diskutuojama *Zhuangzi* knygoje. Būtent todėl šis tekstas yra, kaip jį apibū-

² Žodį „metodas“ čia vartosime ne ta prasme, kuria jis buvo vartojamas XVII–XVIII a. Vakarų Europos filosofijos kontekste. Kaip teigia Wolfgang Zucker, *methodos* galima kildinti iš *meta-hodos*, kas reiškia „kelio dalijimąsi“ (*sharing of the way*) (Kuang-ming Wu, 1982, 31). Kuang-ming Wu, komentuodamas tokią žodžio „metodas“ etimologiją, teigia, jog *Zhuangzi* filosofijos atveju tai yra „egzistencijos dalijimasis su skaitytoju“ (ten pat, 31).

³ Pirmosios knygos dalies pavadinimas klasikine kinų kalba užrašomas „*Xiaoyao you*“. Klasikinės kinų kalbos žodžio *xiaoyao* semantinis laukas yra toks: jis gali reikšti laisvą, nevaržomą, nerūpestingą būseną; laisvą, nekliudomą judėjimą erdvėje. Žodžio *you* pirminė reikšmė yra plaukti, tekėti, taip pat keliauti, vaikštinėti, klajoti (ir daiktavardinės šių veiksmažodžių formos, ką leidžia klasikinės kinų kalbos gramatika). Daugelis *Zhuangzi* teksto tyrinėtojų teigia, jog *Xiaoyao you* yra ne tik knygos dalies pavadinimas, bet ir vienas svarbiausių *Zhuangzi* filosofijos konceptų. Anot komentatoriaus *Zhong Tai*, šiame kontekste jis reiškia „įžengimą į nevaržomą laisvės sritį“ (Yang, 1993, 131). Į lietuvių kalbą jis galėtų būti verčiamas kaip „Palaimingos klajonės“ (arba „Nerūpestingos klajonės“).

dina Kuang-ming Wu, apeliuojančio, besikreipiančio (*evocative*) į savo skaitytoją, pobūdžio (Kuang-ming Wu, 1982, 23).

Zhuangzi, fiksuodamas tikslą pirmiausiai, eina priešingu keliu, nei Vakarų filosofijos tekstuose įprasta; *xiaoyao* yra tikslas, ir pasaulio vaizdinys, kurį randame *Zhuangzi* knygoje, yra pateiktas *tarsi po* šio tikslo pasiekimo. Tai, kas Vakarų filosofijos tekste būtų pateikta kaip išvada, čia yra fiksuojama jau pačioje teksto pradžioje. Tad ir argumentavimo struktūra čia skirsis nuo klasikiniame Vakarų filosofijos tekste įprasto „tezės – argumento“ modelio. Argumentai *Zhuangzi* tekste – tai tos pačios analogijos, metaforos ar mitai, padedantys greičiau ne pagrįsti tezę, bet atskleisti visas galimas pozicijas, visus „už“ ir „prieš“. Tokie argumentai, kaip parabolė ar metafora, iš tiesų nieko ir negali įrodyti; definicijos „tiesa“ ar „klaida“ šiais abiem atvejais negalioja. Nieko neįrodydamas, tekstas lieka atviras skaitytojui. Tačiau, nors čia ir neįrodomos jokios „tiesos“, *Zhuangzi* filosofija nėra reliatyvistinė: ji tik *siūlo* skaitytojui jas atrasti pačiam. Tokio tipo filosofija yra meno gyventi filosofija, reikalaujanti ne pasyviai priimti idėjas, bet nuolat dalyvauti diskusijoje, į kurią *kviečia* pats tekstas. Pateikdamas priešingas nuomones, diskutuodamas išsyk keliais rakursais, nuolat grįždamas prie jau gvildentų temų, *Zhuangzi* tekstas nesistengia atrasti galutinių tiesų ar suformuluoti objektyvių išvadų. Tad galime teigti, jog *Zhuangzi* tikslas yra pati *diskusija*, gyvas minties judėjimas, procesas, į kurį įtraukiamas ir skaitytojas.

Be nuolatinio nukreiptumo į skaitytoją, atrandame ir dar vieną *Zhuangzi* metodo ypatybę: kreipimasis mito ar metaforos forma yra netiesioginis, nedirektyvus. Šiuo požiūriu *Zhuangzi* tekstas išsiskiria iš kitų Kinijos klasikinės filosofijos tekstų ir ypač konfrontuoja su moralistine konfucianizmo tradicija. Šiame tekste moraliniai idealai ir vertybės nusakomos kita – nedirektyvia, „neįpareigojančia“ – mito kalba.

Skaitydami mitą ar mitinę istoriją, žinome, kad ji netikra, fiktyvi. Mes galime ja *tikėti* arba ne; teisingumo ar klaidingumo kriterijai mitui netiks. Tačiau mitas yra įtaigus – tai lemia „estetinis“ momentas jame. Šiais mito pasaulio dėsniniais sumaniai pasinaudoja *Zhuangzi*. Mitas, kuriuo pradedamos „Palaimingos klajonės“ (o kartu ir visa knyga), yra *xiaoyao* – absoliučios laisvės – kategorijos eksplikacija. Jau minėjome, kad ši kategorija, fiksuojama pirmosios dalies pavadinime, yra išraiška tikslo, kuris yra absoliučios laisvės pasiekimas ir kurio, *Zhuangzi* manymu, verta siekti. Tačiau šiam tikslui iliustruoti pasirenkama būtent mito forma. Vadinasi, absoliučios laisvės pasaulis – mito, fiktyvus pasaulis. Ar tai reiškia, jog absoliuti laisvė yra siektinas, tačiau niekuomet taip ir neįgyvendinamas tikslas? Atsakymą randame dar toje pačioje *Zhuangzi* knygos dalyje: taip, absoliučios laisvės idealas neįgyvendinamas, nes kiekviena egzistencija yra ribota (tai teigia cikados ir karvelio istorija „Palaimingose klajonėse“); gyvenimas nuolat yra ribojamas, ir tai esminis jo atributas. Laisvės pasaulis yra „už keturių jūrų“ (*si hai zhi wai*), tai „plyna šalis, bekraštė dykvietė“ (*wu he you zhi xiang, guang mo zhi ye*). Šie metaforiški apibūdinimai yra nuoroda į kitą realybės dimensiją, kitą (mito?) pasaulį, kur laisvės idealas yra įgyvendinamas.

Tad mitas *Zhuangzi* tekste atlieka trejopą funkciją:

- nurodo, koks skaitymo modelis šiam tekstui yra priimtinausias;
- atskleidžia *Zhuangzi* metodą, kurį galėtume apibūdinti kaip netiesioginį kvietimą tapti teksto bendraautoriais;
- yra nepasiekiamos tikrovės ir neįgyvendinamo tikslo eksplikacija.

Žuvis *Kun* ir paukštis *Peng*: mito turinys

John Blofeld savo monografijoje *Taoism: The Quest for Immortality* nurodo, kad *Zhuangzi* tekstas itin „talpus“ ir „palieka daug vietos interpretacijai“ (Blofeld, 1979, 47). Mitinė istorija „Palaimingose klajonėse“ tai patvirtina. Jau įsitikinome, kad literatūrinės ir semantinės formos *Zhuangzi* tekste naudojamos gana preciziškai; taip jos tampa pamatinių filosofinių idėjų ir koncepcijų argumentais – iliustracijomis. Tačiau – ir tai yra vienas *Zhuangzi* teksto ypatumų – kiekviename svarbesniame fragmente paprastai diskutuojama ar iliustruojama ne viena, bet keletas problemų. Diskusija vyksta keliomis pakopomis arba lygiais, tačiau nė vienai diskutuojamų problemų nesuteikiamas „svarbiausios“, „reikšmingiausios“ statusas. Klystume, *Zhuangzi* mituose (taip pat alegorijose ir metaforose) ieškodami vienos potekstės: jų paprastai yra kelios. Mitinėje istorijoje apie žuvį *Kun* ir paukštį *Peng* taip pat randame keliomis pakopomis vykstantį diskursą; pagrindinės joje vystomos temos yra šios:

1. *you* – transcendentinės kelionės (ar klajonės);
2. *hua* – transformacijos bei *wu hua* – daiktų permainų arba transformacijų.

Pažymėtina, kad „Palaimingose klajonėse“ figūruoja dvi šios mitinės istorijos versijos, besiskiriančios viena nuo kitos tik viena, tačiau labai reikšminga detale: antrajame variante neberandame transformacijų temos – čia žuvis *Kun* ir paukštis *Peng* – dvi atskirai egzistuojančios būtybės, tuo tarpu pirmajame variante žuvis *virsta* paukščiu. Šis skirtumas buvo pastebėtas ir užfiksuotas dar pirmųjų *Zhuangzi* teksto komentatorių; jau jie teigė, kad pirmoji istorija yra autentiškesnė ir labiau atspindi *Zhuangzi* filosofines pažiūras. Yra nuomonių, kad antroji mito versija galėjusi būti vėlesnis intarpas, padarytas knygos leidėjų (Allinson, 1989, 41). Taip pat svarbu tai, jog antrąją mitinės istorijos versiją apie žuvį *Kun* ir paukštį *Peng* randame ir kitame daoizmo filosofiją reprezentuojančiame tekste – *Liezi*. Vadinasi, šis fragmentas daoistinės filosofijos kontekste buvo žinomas ir filosofškai reikšmingas.

Tad mito apie žuvį *Kun* ir paukštį *Peng* analizei pasitelksime pirmąją mito versiją – tą, kuria pradedamas *Zhuangzi* knygos tekstas. Šio skyrelio tikslas bus atskleisti filosofinį šios mitinės istorijos turinį ir filosofinius konceptus, eksplikuojamus joje.

You, arba transcendentinė kelionė (klajonė), kaip minėjome, yra viena pagrindinių (jei ne pati svarbiausia) *Zhuangzi* filosofijos kategorijų. Tad nenuostabu, kad ji randama pačioje knygos pradžioje. Forma, kuri pasirenkama supažindinimui su *you* kategorija, yra mitas. Anksčiau jau kalbėjome apie mito funkciją tekste. Prieš pradėdami šios filosofinės kategorijos analizę, būtina pažymėti, jog ši *Zhuangzi* filosofijos kategorija (kaip ir nemažai kitų) nebūdinga tam kategorijų spektrui, kuriuo operavo klasikinio laikotarpio Kinijos filosofija. Dėl šio išskirtinu-

mo bei pačios kategorijos „estetiškumo“ ją galėtume laikyti kategorija-įvaizdžiu. *You* – klajonės ar kelionės įvaizdis – buvo žinomas Kinijos kultūroje (jo galimas sąsajas su kosmologiniu saulės mitu išsamiai yra tyrinėjusi M. J. Kravcova). Šis motyvas taip pat užfiksuotas kanoninėse knygos – „*Shi jing*“ („Poezijos kanonas“) bei „*Shan hai jing*“ („Kalnų ir jūrų kanonas“). Ankstyvojo daoizmo filosofija (*Laozi*, *Zhuangzi*, *Liezi*) suteikė jam teorinį – filosofinį pobūdį. Prabėgus keliems amžiams po *Zhuangzi* knygos pasirodymo, Kinijos rašytinėje tradicijoje atsirado ir suklestėjo naujas žanras, kurio pagrindinė tema ir buvo *you*; poezijoje atsiranda vadinamoji „klajonių lyrika“. *You* – kelionė ar klajonė įvairiuose literatūros žanruose pasirodo ir kaip religinis-mistinis patyrimas, ir kaip šio pasaulio transcendavimas, išgyvenamas kaip subjektyvi realybė. Nėra abejonės, kad transcendentinės kelionės motyvas į literatūrą patenka iš daoistinės filosofijos. „Klajonių lyrikos“ motyvai, nors ir netiesiogiai, bet visuomet yra susiję su daoistine *you* koncepcija. Viename *Laozi* knygos fragmente užsimenama: „Neišeidamas iš namų, galiu pažinti visą pasaulį“ (*bu chu hu, zhi tian xia*). Šis fragmentas, nors ir netiesiogiai, yra nuoroda į pažinimo būdą, kuris yra vidinis (*nei*) veiksmas, primenantis *Zhuangzi* transcendentinę (transcenduojančią) kelionę. Tik *Zhuangzi*, pasinaudodamas literatūrinėmis formomis, jį „suestetina“: kelionė (klajonė) tiek mūsų nagrinėjamo mito, tiek kitais atvejais visų pirma yra *grazi* (Yang, 1993, 55). šis „estetinis momentas“ *you* motyve ir turi įtakos tolesnei jo raidai literatūroje ir netgi literatūrinio žanro gimimui.

Dar kartą sugrįžkime prie žodžio „*you*“ semantinio lauko. Klasikinės kinų kalbos *you* jungia du aspektus, kuriuos lietuvių kalboje išreikštume dviem žodžiais: klajonė ir kelionė. Pirmasis nurodytų, kad *you* yra išankstinio tikslo neturintis, laisvas, reikšmingas pats savaime „pasi-vaikščiojimas“; antrasis pabrėžtų, kad jis turi aiškų tikslą. Nors senojoje kinų kalboje yra tik vienas žodis, *you*, tačiau *Zhuangzi* skirtinguose fragmentuose pabrėžia tai vieną, tai kitą jo aspektą. Mūsų nagrinėjamos mitinės istorijos atveju *you* – transcendentinė kelionė – turi aiškų tikslą:

Šiauriniame vandenyne žuvis gyvena, jos vardas – Kun. Žuvis ši, Kun, didžiulė; kiek siekia tūkstančių ji li – net nežinia. Pavirsta ji paukščiu, o šiojo vardas – Peng. Kiek tūkstančių gi li ilgyn jo driekias nugara – net nežinia. Kai paukštis Peng pakyla skrydžiui, jo išskeisti sparnai uždengia dangų tarytum milžiniškas debesis. Pralėkdamas virš šniokščiančių bangų, *Pietinio vandenyno link šis paukštis suka. O Pietinis vandenynas – tai dangiškas telkinys* (išryškinta mano).

Tad kelionė, aprašoma šioje istorijoje, prasideda „Šiauriniame vandenyne“ (*bei ming*) (beje, Burton Watson verčia „šiaurės tamsumoje“ (*in the Northern darkness*). Skrydis link „Pietinio vandenyno“ ir yra transcendentinės kelionės tikslas. Allinson „Šiaurinį vandenyną“ (tamsumą) pavadina „epistemologiniu išeities tašku“, kuriame nėra jokių išankstinių prielaidų ir konceptų. Skrydis į „Pietinį vandenyną“ gali būti interpretuojamas kaip nežinojimo, ignorancijos, kurį simbolizavo žuvis, „transformaciją į žinojimą“ (Allinson, 1989, 41–42). Skrydis kartu yra ir absoliučios laisvės pasiekimas, kuris yra transformacijos rezultatas ir kurį simbolizuoja paukštis. Tai, jog tekste šie personažai įgyja neišmatuojamus, net vaizduotei sunkiai suvokiamus dydžius, taip pat atskleidžia absoliučios laisvės sampratą: jai nėra būdingas joks sąlygiškumas,

todėl net šių personažų dydžiai „neribojami“. Mūsų požiūriu, tekste labai svarbus yra žodis „nežinia“ (*bu zhi*): bet koks tikslesnis apibrėžimas būtų sąlygiškumo išraiška, nebegalinti reprezentuoti absoliučios laisvės. Jau minėjome, kad *Zhuangzi* tekste taip pat užfiksuota, jog absoliuti laisvė praktiškai neįgyvendinama. Pasirinkti tiesiog neįsivaizduojami personažų dydžiai kuria grotesko nuotaiką tekste ir taip pat liudija tikslo – absoliučios laisvės – neįgyvendinamumą.

Paukščio *Peng* skrydis, kaip ir apskritai kelionė ar klajonė *Zhuangzi* tekste, yra ne tik laisvės, bet ir laimės pasiekimas. Tekste, anot Allinson'o, tai liudija fragmentas, kuriame nurodoma, kad „Pietinis vandenynas“ taip pat yra ir „dangiškasis telkinys“ (*tian chi*) (Allinson, 1989, 42). Tad *you* – skrydis, kelionė yra ir laimės išgyvenimas. Laimė ir yra tas veiksnys, kuris suteikia *you* – skrydžiui, kelionei vertingumo. Kelionė nėra vien „transcendentinis nuotykis“ (nors kartu ir tai!), ji prasminga todėl, kad įgalina pasiekti laisvę ir laimę. Kitaip tariant, kelionė yra menas gyventi.

Tačiau kokia prasmė kalbėti tiek apie absoliučią laisvę, tiek apie laimę, jei jos, kaip ir pati transcendentinė kelionė, yra tik siekiamybė, o ne praktiškai įgyvendinamas tikslas? *Zhuangzi* šią problemą sprendžia taip: įmanomas „dalinis“ laisvės įgyvendinimas. Tokį „dalinį“ laisvės įgyvendinimą *Zhuangzi* pavadina „keliaujančiu protu-širdimi“ (*you xin*). Tad *you xin* yra savotiškas *Zhuangzi* teksto kompromisas su jame pačiame (t. y. mitinėje istorijoje) iškelto absoliučios laisvės idealu (tai tik dar sykį patvirtina, kad *Zhuangzi* tekstas yra dialogiškas ir atviras tiek skaitytojui, tiek sau pačiam).

You – transcendentinė kelionė – yra neįgyvendinamas tikslas; *you xin* – „keliaujančio proto-širdies“ būseną ne tik yra, bet ir turi būti įgyvendinama; ji turinti tapti elgsenos pasaulyje modeliu, gyvenimo būdu. Tačiau pagrįstai gali kilti klausimas: kodėl absoliučios laisvės įgyvendinimas yra tikslas, kodėl *Zhuangzi* laiko vertingu *you xin* būsenos siekimą? Kitaip tariant, kokia *Zhuangzi* argumentavimo struktūra? Ją sudaro nuoseklus minties vystymas nuo mito forma pateiktos *you* kategorijos–įvaizdžio (neįgyvendinamo tikslo) iki idealiai gyvenimo meną įvaldžiusio išminčiaus, pasiekusio *you xin* būseną, koncepcijos (kurios interpretacijos dėl vietos stokos čia nepateiksime). *You* motyvas, įvestas į *Zhuangzi* knygos tekstą mito forma, įgydamas tam tikrų modifikacijų, kartosis beveik kiekvienoje šios knygos dalyje.

Baigdami *you* – kelionės, klajonės kategorijos–įvaizdžio analizę, apibendrinsime jos struktūrinius komponentus, „išskaitytus“ mitinėje istorijoje apie žuvį *Kun* ir paukštį *Peng* ir atitinkančius kitose *Zhuangzi* knygos dalyse minimų *you* motyvų struktūrą. Tad *you* – transcendentinė kelionė ar klajonė *Zhuangzi* tekste atsiskleidžia kaip:

- absoliučios laisvės (*xiayao*) pirmvaizdis arba dalinio laisvės įgyvendinimo (*you xin*) rezultatas;
- laimės išgyvenimas;
- epistemologinis aktas;
- gyvenimo ir elgsenos pasaulyje būdas.

Panagrinėkime dar vieną – permainų (*wu hua*) ir transformacijų (*hua*) – temą, vystomą mitinėje istorijoje apie žuvį *Kun* ir paukštį *Peng*. Šioje mitinėje istorijoje transformacijai paži-

mėti *Zhuangzi* naudoja žodį *hua*; kituose teksto fragmentuose dar naudojamas žodis *bian* arba šių dviejų žodžių junginys *bianhua*. Tarp *hua* ir *bian(hua)* neabejotinai yra skirtumų. *Bian(hua)* susijęs su *Zhuangzi* realybės samprata ir kalba apie nenutrūkstamą permainų pasaulyje procesą, kuriam paklūsta visi egzistuojantys daiktai (*wu*). Daiktai skiriasi vienas nuo kito (*you fen*), tačiau kadangi jie tėra tik laikinos manifestacijos visuotiniame permainų procese, tai tarp jų nėra griežtų disjunkcijų; jie nuolat įgyja ir praranda savo formas. Šiuo požiūriu visi daiktai yra lygūs (*qi wu*). Nei skirtumai tarp daiktų (*you fen*), nei visų jų lygybė (*qi wu*) nėra absoliutūs. „Žvelgiant iš *dao*, visi daiktai lygūs; žvelgiant iš daiktų, jie vienas nuo kito skiriasi,“ – teigiama *Zhuangzi* knygos dvidešimt septintojoje dalyje „Rudeniniai potvyniai“ (*Qiu shui*). Tuo tarpu *hua* yra transformacija, žyminti kokybinius pokyčius.

Čia pasitelksime kai kuriuos kitų knygos dalių fragmentus, padėsiančius mums geriau išsiaiškinti permainų ir transformacijų temą mitinėje „Palaimingų klajonių“ istorijoje.

Nepasibaigiančiame (vadinasi, ir neturėjusiame pradžios) permainų ir transformacijų procese, kuriam tiktų taiklus Thome'o S. Fango apibūdinimas „gyvenimo srautas“ (*flux of life*), vienintelis fiksuojamas santykis tarp daiktų, ir yra *wu hua* – daiktų transformacijos. Permainų ir transformacijų principo visuotinumai ir absoliutumas implikuoja begalinio laiko ir begalinės erdvės sampratą; šiai sampratai argumentuoti *Zhuangzi* knygos antrojoje dalyje pasitelkiamas paradoksas: „Dangus ir žemė gimė kartu su manimi; dešimt tūkstančių daiktų ir aš esame viena“. Nagrinėdami permainų ir transformacijos koncepciją, neapsieisime ir be vieno dažniausiai cituojamų bei komentuojamų fragmentų – vadinamojo „peteliškės sapno“. Jis skamba taip:

Kartą Zhuang Zhou susapnavo esąs peteliškė – linksmai, nerūpestingai aplinkui plevenanti peteliškė. Ji nieko nežinojo apie Zhuang Zhou. Kai ji staiga nubudo, vėl pasijuto esanti Zhuang Zhou. Nežinia, ar tai Zhuang Zhou sapnavo, kad jis esąs peteliškė, ar peteliškė sapnuoja esanti Zhuang Zhou? Juk tarp Zhuang Zhou ir peteliškės turys būti skirtumas (*you fen*)! Tai ir vadinama daiktų transformacijomis (*wu hua*).

„Peteliškės sapnas“ yra *Zhuangzi* permainų teorijos pamatas: daiktai iš tikrųjų skiriasi vienas nuo kito (juk Zhuang Zhou nėra tas pat, kas peteliškė!) – savo dydžiais, forma, rūšimi (*lei*), *etc.* Nepaisant to, jie lengvai gali virsti vieni kitais – tai jų egzistavimo pasaulyje būdas. Daiktų virsmai – niekieno neribojamas ir neveikiamas, besąlygiškas, laisvas procesas. *Zhuangzi* tekste nėra jokių nuorodų į šio nenutrūkstamo proceso priežastį; daiktų permainos vyksta savaime arba jų priežastis glūdi pačiuose daiktuose (Cui, 1995, 116).

Visos egzistuojančios gyvos ir negyvos būtybės permainų procesui paklūsta būtinai ir neišvengiamai. „Egzistencinis jausmas“, su kuriuo tekste kalbama apie permainų (kaip ir paties gyvenimo) neišvengiamumą faktą, būdingas tiek „peteliškės sapnui“, tiek mitinei žuvies *Kun* ir paukščio *Peng* istorijai. Pasaulyje nuolat vyksta permainos – daiktai virsta vieni kitais, realybę keičia sapnas, sapną – realybė, bet niekuomet iš tikrųjų nėra aišku, kada sapnuojama ir kada ne. Jei *Zhuangzi* ir nekalba apie objektyvią šių permainų priežastį, tai, nors ir netiesiogiai, kelia klausimą apie jų tikslą. Toje pačioje antrojoje *Zhuangzi* knygos dalyje randame vadinamąjį „Didžiojo Prabudimo“ (*da jue*) fragmentą, kurį galima būtų interpretuoti kaip permainų proceso užbaigą arba kokybinę transformaciją. Fragmentas skamba taip:

Tas, kuris naktį sapnuoja vyno puotą, rytą pabudęs ją aprauda; sapne raudojusysis rytą galbūt išvyks medžioklėn. Sapnuodami tokie nežino, kad sapnuoja; sapnuodami jie gali net spėlioti, ką jų sapnai reiškia. Tik pabudę jie sužino, kad tai tebuvo sapnas. Tačiau yra dar ir Didysis Prabudimas, kai prabudus sužinoma apie Didįjį Sapną. Tik kvailiai tegali manyti, jog jie budrūs ir tartis žiną, kas valdovas, o kas tarnas. Kaip tai neišmintinga!

„Peteliškės sapne“ buvo pasakojama apie Zhuang Zhou sapną ir prabudimą, t. y. daiktų permainas, o čia jau kalbama apie transformaciją, kokybiškai skirtingą permainą – „Didįjį Prabudimą“, po kurio visa ankstesnioji patirtis bus suvokta kaip „Didysis Sapnas“. *Zhuangzi* daiktų permainų procesą galime interpretuoti kaip išorinius, empirinius vienu daiktų virsmus kitais, tačiau transformacija „Didžiojo Prabudimo“ fragmente yra vidinis (*nei*) procesas. Sakydami „vidinis procesas“, turime galvoje ne išoriniame (*wai*) pasaulyje, o pačiuose daiktuose vykstančias transformacijas ar transformaciją. Jos rezultatas yra ontologinis kismas, *Zhuangzi* metaforiškai vadinamas „Didžiuoju Prabudimu“ ir suspenduojantis išorinio pasaulio daiktų permainas.

Daiktų permainų grandinė „prabudusiai“ sąmonei tebus „Didysis Sapnas“. „Didysis Sapnas“ bus ir sapnuojančio Zhuang Zhou virtimas peteliške, ir (sapnuojančios?) peteliškės atvirtimas į Zhuang Zhou. *Zhuangzi* eilinių sykių pasitelkia paradoksą – jei yra „Didžiojo Prabudimo“ metas, tai „sapnavimai“ ir „prabudimai“ iki jo tėra vienas ir tas pats „Didysis Sapnas“. „Qiu (Konfucijaus vardas) ir tu, – taip tęsiama „Didžiojo Prabudimo“ istorija, – abu sapnuojate; aš, sakydamas kad jūs sapnuojate, taip pat sapnuoju. Šios šnekos skamba neįprastai. Bet jei po daugelio amžių atsiras bent vienas didis išminčius, galėsias paaikškinti tai – tūkstančiai metų atrodys prabėgę lyg viena diena”.

Dabar palyginkime tris nagrinėjamus fragmentus: mitinę žuvies vartimo paukščiu istoriją, vadinamąjį „peteliškės sapną“ ir „Didžiojo Prabudimo“ metaforą. Visi trys fragmentai yra svarbūs *Zhuangzi* tekste, tačiau įvairūs tyrinėtojai dažniausiai interpretuodavo ir ypač reikšmingais laikydavo du pastaruosius fragmentus iš antrosios *Zhuangzi* knygos dalies, o žuvies *Kun* ir paukščio *Peng* mitas, sunkiau filosofiškai interpretuojamas, neretai būdavo „apeinamas“. Mūsų nuomone, tiek „peteliškės sapnas“, tiek „Didžiojo Prabudimo“ metafora papildo mitą, kuriuo pradedama *Zhuangzi* knyga; šie fragmentai yra ir teorinės jo eksplikacijos. Be minėtų antrosios dalies fragmentų pirmosios dalies mitinė istorija – bent jau transformacijos tema joje – liktų neaiški ir neišbaigta. Tai atitinka ir *Zhuangzi* knygos komponavimo principus: visų pirma, čia nuolat grįžtama prie svarbiausių koncepcijų ir temų (tekstas nėra linijinis), kita vertus, pirmoji ir antroji knygos dalys, kaip svarbiausios tarp autentiškųjų *Zhuangzi* knygos dalių, turėtų būti nagrinėjamos kartu. Kai kurių autorių teigimu, pirmoji dalis „Palaimingos klajonės“ net negali būti interpretuojama be antrosios dalies „Apie daiktų lygybę“: pastarojoje randame loginius argumentus pirmajai daliai (Allinson, 1989, 128–129).

Tad kaip argumentuojama ir eksplikuojama „Palaimingų klajonių“ mitinė žuvies ir paukščio istorija anksčiau cituotuose antrosios dalies fragmentuose? Joje randame tą patį sapno / prabudimo modelį, kaip ir „Didžiojo Prabudimo“ metaforoje; tiek mite, tiek metaforoje kalbama

ne apie daiktų permainas, o apie vieną kokybinio pobūdžio transformaciją (ontologinį kismą), kuri gali būti traktuojama ir kaip epistemologinis aktas. Bendra šių dviejų fragmentų struktūra atrodo taip:

žuvis	paukštis
<u>Didysis Sapnas</u>	<u>Didysis Prabudimas</u>
ignorancija	žinojimas

Šioje schemoje išskyrėme du kognityvinius lygmenis – iki ir po transformacijos. Mite žuvis simbolizuoja ignoranciją, sąmonės būseną iki transformacijos, kuri įvardijama „Didžiuoju Sapnu“ antrosios dalies fragmente. „Didžiuoju Prabudimu“ įvardijama sąmonės būseną atspindi tokį kognityvinį lygmenį, kuris įgalina skirti sapno / realybės dimensijas („peteliškės sapne“, priešingai, jos dar nėra skiriamos: Zhuang Zhou, sapne virtęs peteliške, nieko nežino apie sapnuojantį Zhuang Zhou; prabudęs iš sapno Zhuang Zhou abejoja, ar tik jis nėra sapnuojanti peteliškė; po „Didžiojo Prabudimo“ sužinoma, kad visos permainos iki jo tebuvo „Didysis Sapnas“). Mite „Didįjį Prabudimą“ simbolizuoja paukštis, pakylantis skrydžiui (kas neįmanoma žuviai), vedančiam į aiškų tikslą.

Tad mito ir „Didžiojo Prabudimo“ istorija kalba apie tą pačią transformaciją, kurios rezultatas yra aukštesnio kognityvinio lygmens pasiekimas. Koks vaidmuo tenka trečiajam fragmentui – „peteliškės sapnui“? Jau minėjome, kad jame kalbama apie daiktų permainas, tad transformacija, kurios rezultatas yra žinojimas, čia nepasiekama. Tačiau neliekama ir tame pačiame ignorancijos lygmenyje: ją pakeičia abejonė ir nežinojimas (nežinojimą šiuo atveju laikysime aukštesniu už ignoranciją kognityviniu lygmeniu). Abejonė ir nežinojimas žymi būseną tarp ignorancijos („Didžiojo Sapno“) ir žinojimo („Didžiojo Prabudimo“); vadinasi, galime teigti, jog ji žymi *patį* transformacijos procesą. „Peteliškės sapne“ jo eiga tokia:

- a) sapnuojant nežinoma, kad sapnuojama;
- b) prabudus suabejojama, ar tik šis prabudimas nėra prabudimas naujam sapnui;
- c) nustatoma, kad turi būti griežta disjunkcija tarp sapno ir realybės (Zhuang Zhou ir peteliškės).

Pasigendame tikrai paskutiniosios pakopos – „Didžiojo Prabudimo“, suniveliojančio visą ankstesnę patirtį ir traktuojančio ją kaip „Didįjį Sapną“.

Anksčiau pateiktą *Zhuangzi* transformacijos bei permainų (*hua, bian hua*) ir ankstesniame skyrelyje – kelionės bei klajonių (*you*) koncepcijas dabar galime palyginti. Abi jas sieja ne vien tai, kad „Palaimingų klajonių“ mite jos įvedamos į tekstą kartu; šias koncepcijas susieja keletas kitų aspektų, kuriuos čia ir apžvelgsime. Kaip jau buvo minėta, keliaujama arba klajojama absoliučios laisvės srityje, *Zhuangzi* žodžiais tariant, „už keturių jūrų“ (*si hai zhi wai*). Daiktų permainos (*wu hua*) vyksta, kaip teigia *Zhuangzi*, tik „tarp keturių jūrų“ (*si hai zhi nei*) – t. y. sąlygotame, realiame pasaulyje; tačiau tekste taip pat randame nuorodų, kad yra ir kita erdvė, kurioje permainos suspenduojamos, o „dešimtys tūkstančių daiktų yra viena“. Ji pasiekama transformacijos (*hua*) aktu. Nesunku pastebėti, kad tiek erdvė, kurioje po transformacijos ne-

belieka daiktų permainų, tiek absoliučios laisvės erdvė, po kurią *Zhuangzi* siūlo „klajoti“, yra toji pati erdvė, esanti „už keturių jūrų“. Tačiau turime pabrėžti: transcendentinė kelionė „įvyksta“ tik po transformacijos.

Zhuangzi knygoje *hua bei (bian)hua* – ne vien koncepcijos, žyminčios iš šalies, filosofo akimis stebimą pasaulėtvarką; jos tampa *Zhuangzi* metodo *dalimi*. Pats tekstas paklūsta tam tikrai ritmikai – pavadinkime ją permainų ritmika, besireiškiančiai tiek semantiniame, tiek žanriniame, tiek filosofinių idėjų sklaidos lygmenyse. *Zhuangzi* leidžia mums pajusti permainas tekste ne tik tuomet, kai didžiulė žuvis *Kun* virsta didžiuliu paukščiu *Peng*, kuris persimaino į mažus cikadą ir karvelį, o paskui *Zhuang Zhou* virsta peteliške (Kuang-ming Wu, 1982, 110), bet ir pačiais teksto komponavimo principais – tarsi neužbaigdamas nagrinėjamų temų, arba užbaigdamas jas klausimais, į kuriuos skaitytojui belieka atsakyti pačiam. *Zhuangzi* kvietimas tapti teksto bendraautorais ir dalyvauti visose jo transformacijose dar sykį patvirtina atvirą ir intencionalų teksto pobūdį.

Huizi ir Zhuangzi: pokalbiai apie nenaudingumą ir naudą

Paskutiniai du „Palaimingų klajonių“ fragmentai – tai jau mūsų minėto nuolatinio *Zhuangzi* pašnekovo ir oponento *Huizi* ir paties *Zhuangzi* dialogai. Šis pašnekovas vertas mūsų dėmesio – ir ne vien dėl to, kad *Huizi* (tikras vardas *Hui Shi*), priešingai nei daugelis *Zhuangzi* knygos personažų, yra ne išgalvotas, bet tikrai egzistavęs asmuo, *Zhuangzi* amžininkas, priklausęs logikų-sofistų⁴ mokyklai (*mingjia*). *Zhuangzi* knygoje dažnai juokiamasi iš *Huizi* sofizmų, tačiau, kaip pastebi Fung Yu-lan, tarp abiejų filosofų yra nemažai bendro (Fung, 1952, 194–197). Kaip tik todėl kai kurie *Huizi* paradoksai, *Zhuangzi* knygoje pateikti be jokių nuorodų į šį logikų mokyklos atstovą, šiandien yra tapę dažnai cituojamais ir netgi reprezentuojančiais *Zhuangzi* filosofiją teiginiais. Kai kurios *Zhuangzi* knygos dalys ar jų fragmentai (nebūtinai dialogai) primena disputą su *Hui Shi*; o kiti, šiandien traktuojami kaip paties *Zhuangzi* teiginiai (tai jau mūsų cituotasis „Dangus ir Žemė gimė kartu su manimi“, taip pat „Dangus ir Žemė yra viena, visas pasaulis – tai vienas arklys“, „Pasaulyje nėra nieko didesnio už rudėninį voratinklio siūlelį, o kalnas Tai – mažas“), yra tokie pat paradoksalūs, kaip ir *Hui Shi* teiginiai. Tačiau *Hui Shi* ir *Zhuangzi* paradoksai, nors tarp jų gana daug bendro, vis dėlto skiriasi. *Hui Shi* paradoksai yra *tvirtinimai*, paradoksas *Zhuangzi* tekste atlieka panašią funkciją, kaip ir mūsų anksčiau aptartasis mitas. Šiame skyrelyje ir bus nagrinėjamas paradokso vaidmuo *Zhuangzi* tekste, skirtumai tarp *Hui Shi* ir *Zhuangzi* paradoksų. Tam pasitelksime

⁴ „Sofistais“ filosofinės mokyklos *mingjia* atstovai šiuolaikinėje komparatyvistinėje literatūroje dažnai vadinami todėl, kad sukūrė daug filosofinių paradoksų, primenančių graikų sofistų teiginius. *Zhuangzi* knygos trisdešimt trečiojoje dalyje „Po Saule“ (*tianxia*), kurioje pateikiamos daugelio skirtingų filosofinių mokyklų atstovų pažiūros, yra nemažai *Hui Shi* sofizmų. Čia pateikiame keletą jų: „Iškeliauju į Yue karalystę šiandien ir atvykstu ten vakar“; „Žinau, kur yra pasaulio centras: jis yra į šiaurę nuo karalystės Yan ir į pietus nuo karalystės Yue“; „Dangus yra taip žemai, kaip ir žemė, o kalnai lygūs su vandenimis“.

minėtų „Palaimingų klajonių“ fragmentų *Zhuangzi* nenaudingumo naudos koncepciją-paradoksa⁵.

Nenaudingumo naudos koncepcija-paradoksas „Palaimingose klajonėse“ pateiktas gana koncentruotai (dalis penktosios ir visa dvidešimtoji knygos dalys taip pat skirtos šiai problematikai); tačiau „Palaimingų klajonių“ temos logiškai seka viena iš kitos. *Zhuangzi* ir *Huizi* pokalbiai apie nenaudingumą ir naudą tiesiogiai siejasi su išminčiaus koncepcija. „Tobulas žmogus niekam nenaudingas“ – taip komentuoja vieną *Zhuangzi* knygos penktosios dalies fragmentą *Guo Xiang*.

Tad tai, kas išmintinga, *Zhuangzi* susieja su tuo, kas nenaudinga (*wu yong*). Dar daugiau, tuo, kas nenaudinga, tinkamai pasinaudoti tesugeba tikra išmintis, o ne ta, kurią, anot dvidešimt trečiosios *Zhuangzi* knygos dalies, *Hui Shi* vežiojosi knygoje, sukrautose „į penkis vežimus“. Mokėti naudotis tuo, kas naudinga, yra įprasta; apie to, kas nenaudinga, naudą, anot *Zhuangzi*, „nežino niekas“ – tai jau menas gyventi. „Palaimingų klajonių“ fragmentuose *Hui Shi* kaip tik ir nėra įvaldęs gyvenimo meno: jis *nežino*, kaip panaudoti tai, kas nenaudinga (per didelis užaugęs moliūgas ar didelis medis). Kaipgi *Zhuangzi* atskleidžia nenaudingumo naudą? Pirmiausia turime pažymėti, kad nenaudingumo naudos „atradimas“ yra tam tikras procesas, kuriame galime išskirti keletą pakopų:

– pirmojoje pakopoje, kurią sąlyginai galime pavadinti *aiškumo* pakopa, fiksuojama disjunkcija tarp *to*, kas naudinga, ir *kas ne* (*Huizi* įsitikinęs, kad didžiulis moliūgas ar medis niekam netinkami); be to, čia aiškūs naudingumo ir nenaudingumo kriterijai (medis ar moliūgas niekam netinkami todėl, kad iš jų negalima padaryti jokio *naudingo* daikto);

– antrojoje pakopoje nebetenka savo galios ankstesnieji nenaudingumo ir naudos kriterijai, tačiau dar neatskleista ir besąlygiška *to*, kas nenaudinga, nauda. Šioje pakopoje, kurią pavadinsime *niveliuojančiąja*, *Zhuangzi* iškelia tokią tezę: tai, kas nenaudinga, nėra *visiškai* nevertinga. Pagrindinis *Zhuangzi* argumentas šiai tezei yra paskutinioji *Huizi* ir *Zhuangzi* dialogo frazė (ja taip pat baigiamos „Palaimingos klajonės“) apie tai, jog nenaudingi dalykai nekelia jokių rūpesčių, *netrukdo*, vadinasi, jau vien dėl to yra vertingi:

Jis (medis *Chu*) nenaudingas, tad kaip gali būti jis našta?

Tad šioje pakopoje ne tik išnyksta ankstesniosios pakopos aiškios ribos tarp *to*, kas naudinga ir *kas ne*, bet ir kinta naudingumo kriterijai: *Huizi* naudingais laikė tik tuos daiktus, kuriuos galima paversti kitais, *galbūt* dar naudingesniais, daiktais, o anot šios *Zhuangzi* tezės, daikto nenaudingumas gali būti jo privalumas (šalikelėje stovinčio medžio privalumas yra tai, kad jis nekelia rūpesčių – „niekam netrukdo“);

⁵ Terminas „koncepcija-paradoksas“ patogus problematikos, kuri nagrinėjama „Palaimingų klajonių“ *Hui Shi* ir *Zhuangzi* dialoguose, taip pat penktojoje bei dvidešimtojoje dalyse, pobūdžiui nusakyti: nenaudingumo naudos tema gana plati ir svarbi *Zhuangzi* filosofijoje, tad ją patogiu vadinti koncepcija; kita vertus, „nenaudingumo naudos“ koncepcija yra paradoksas, kuris, kaip ir mitas, yra nekonceptualus; tad terminas „koncepcija-paradoksas“ yra patogus.

– trečioji pakopa įtvirtina naujus naudingumo kriterijus, kurie sugriauna konvencionalią *Huizi* teigiamą nuostatą, teigiančią to, kas naudinga, prioritetą prieš tai, kas nenaudinga. Čia ryškėja *Zhuangzi* nenaudingumo naudos paradokso metmenys: nenaudingi dalykai gali būti vertingi kaip tik dėl to, kad jie yra nenaudingi; ir savo ruožtu naudingi dalykai yra mažai vertingi dėl savo naudingumo. Dar daugiau, *Zhuangzi* kitose dalyse argumentuoja, jog iš tiesų naudinga tėra tai, kas atrodo esą nenaudinga. Šią pakopą galime pavadinti *paradokso* pakopa.

Nesunku suprasti, kad nauda, apie kurią kalbama pirmojoje pakopoje, skiriasi nuo tos naudos, kurią „atranda“ paradokso pakopa. Ketvirtojoje *Zhuangzi* knygos dalyje jos net vadinamos skirtingai: *you yong zhi yong* – to, kas naudinga, nauda ir *wu yong zhi yong* – to, kas nenaudinga, nauda. Kiek perfrazuodami, pastarąją galėtume vadinti „neatnešančia naudos nauda“. Tad *wu yong zhi yong* iš tiesų nebeturi nieko bendra su tuo, ką įprasta vadinti nauda. Tačiau turime pažymėti, kad šis *Zhuangzi* paradoksas nėra kalbinio žaidimo, reliatyvizuojančio sąvokas, rezultatas – tekste ir paskutinėje, paradokso pakopoje lieka aiški definicija tarp nenaudingumo ir naudos. *Zhuangzi* paradoksas „neužsisklendžia“ savyje pačiame, ko negali išvengti *Hui Shi* paradoksai; jam būdingas gilus (pavadinkime jį egzistenciniu) turinys. *Hui Shi* paradoksai yra teiginiai, konstatacijos, kurias netgi galima įrodyti, o *Zhuangzi* paradokso vaidmuo tekste analogiškas tam, kurį ten atlieka mūsų jau aptartas mitas. Tai, kas išsakoma paradokso ar mito forma, nėra nei klaidinga, nei teisinga, tai tiesiog egzistenciškai *svarbu*.

Tad koks gi yra tas egzistencinis turinys, būdingas *Zhuangzi* nenaudingumo naudos paradoksui? Tai, jog daiktai dalijami į naudingus ir nenaudingus, yra neišvengiama. *Zhuangzi* pasiūlo kitokį santykį su daiktais – *yu wu wei chun*, teigia sunkiai išverčiama penktosios knygos dalies frazė, „žvelgti į daiktus vis iš naujo“, t. y. naudoti juos taip, lyg nenaudotum; nepastebėti, „užmiršti“ daiktų teikiamą naudą. *Zhuangzi* išminčius daiktų „didžiąją naudą“ (*da yong*) atranda nenaudingai (žvelgiant iš *Hui Shi* pozicijos) jais naudodamasis (būtent taip galima būtų traktuoti „Palaimingų klajonių“ dialoge išsakytą *Zhuangzi* pasiūlymą persodinti didįjį medį į „plyną šalį⁶ – bekraštę dykvietę“ (*wu he you zhi xiang, guang mo zhi ye*). Tai pirma. Antra, nagrinėti „Palaimingų klajonių“ fragmentai ir keletas ketvirtosios knygos dalies istorijų, pasakojančių apie didžiulius, keistai išaugusius ir dėl to nenaudingus medžius yra nuoroda į tai, kaip naudinga tapti nenaudingu. Vienam tokios istorijos personažui, medkirčiui, dieną regėtas nepaprastai didelis medis (tekste sakoma, jog jis galėjęs po savimi talpinti „tūkstantį jaučių“ – čia *Zhuangzi* tekste pasitelkiamas analogiškas mūsų jau nagrinėtam mitui dėstymo modelis) išsitaria:

Su kokiais medžiais norėtumei mane sulyginti? Ar su tais, kurie teikia naudą? Štai gudobelė ir kriaušė, apelsinmedis ir skuja – tai vis tie, kurie veda vaisius. Vos vaisiai prisirpsta, juos tuoj pat nuskina; be to, nuo jų skinant vaisius, šie medžiai patiria žalą – didesnės šakos aplaužomos, mažes-

⁶ *Wu he you zhi xiang* pažodinis vertimas: „šalis, kurioje nieko nėra“, „tuštumos šalis“. Tai nuoroda į tą pačią tuštumos (*xu*), absoliučios laisvės ir klajonių sritį, kuri „Palaimingose klajonėse“ dar kitaip vadinama *si hai zhi wai* – vieta „už keturių jūrų“.

nės – nuplėšomos. Dėl to, jog yra naudingi, šie medžiai visą gyvenimą priversti kentėti ir, neišgyvenę jiems gamtos skirto amžiaus (*tian nian*), turi žūti anksčiau laiko [...] Visoms esybėms pasauly taip nutinka. Štai kodėl aš jau seniai stengiausi tapti nenaudinga, vos nepražuvau; bet kai šiandien pagaliau pasiekiau savo, tai iš to patyriau didžiulę naudą. Argi būčiau galėjęs išaugti toks didelis, jei būčiau buvęs naudinga?

Taigi tapimas ar mokymasis tapti nenaudinga šiame fragmente – egzistenciškai svarbus ir vertingas. Žinoma, medis čia – tikrai metafora, kuria patogu išreikšti, *ką* galima laimėti, tapus nenaudinga. Tapimas nenaudinga (t. y. nenaudingumo naudos atradimas) yra vienas svarbiausių „gyvenimo ugdymo“, „gyvenimo kultivavimo“ (*yang sheng*⁷) principų. Šis principas yra paradoksalus: ugdyti gyvenimą – tai tapti tokia pat niekam nenaudinga, kaip didžiulis medis iš *ką* tik nagrinėto fragmento, vadinasi, savotiškai paneigti patį gyvenimą (ar bent jau dalį santykių ir ryšių gyvenime); ugdyti gyvenimą – tai atrasti visų supančių daiktų (vadinasi, ir paties gyvenimo) nenaudingumą. To ir siekia *Zhuangzi* išminčius. Jis neatneša daiktams žalos (kaip „Palaimingų klajonių“ *Gu Ye* kalno išminčius), nes yra „užmiršęs“ jų teikiamą naudą; kita vertus, jis ir *pats* nepatirs tokios žalos iš jų supančių daiktų (tam pačiam *Gu Ye* kalno išminčiui „niekas negalėtų pakenkti“), nes yra tapęs nenaudinga. Toks santykis su supančio pasaulio daiktais yra absoliučiai laisvo būvio pasaulyje (*xiaoyao*) išraiška. „Užmiršdamas“ daiktus ir jų teikiamą naudą, *Zhuangzi* išminčius tampa nepriklausomas nuo jų ir nuo visos daiktų permainų grandinės, t. y. absoliučiai laisvas. „Atrasdamas“ to, kas nenaudinga, naudą, arba, *Zhuangzi* žodžiais tariant, pasivaikščiojimų po „plyną šalį – bekraštę dykvietę“, naudą, jis kartu atranda, kaip naudinga būti nenaudingam. „Tobulas žmogus yra nenaudingas kitiems“, dar sykį pakartosime *Guo Xiang* komentarą.

Kaip matome, paskutiniuose „Palaimingų klajonių“ fragmentuose svarstoma tematika tokia pat, kokia buvo svarstoma pačioje pradžioje, t. y. mite. Ar tai reiškia, kad „Palaimingos klajonės“ taip nieko ir *nepasakė*, pabaigoje tik pakartodamos tai, kas jau buvo išsakyta pradžioje? Jei taip, tai ar teisingas buvo mūsų teiginys, kurį iškėlėme šio tyrimo pradžioje, kad *Zhuangzi* knygos tekstas yra ne vien keistų istorijų, mitų ir metaforų rinkinys, kad jame yra aiški mintis ar idėja, kuria vedinas autorius (ar autorių grupė)? Pradėkime nuo antrojo klausimo. Taip teigę pačioje mūsų tyrimo pradžioje, nesuklydome: *Zhuangzi* tekste yra tokia mintis ar idėja, ir ji fiksuojama jau pačioje „Palaimingų klajonių“ pradžioje, mite, kurio nagrinėjimui skyrėme nemažai vietos. Mitą lydinčios „Palaimingų klajonių“ ir neretai kitų knygos dalių istorijos yra to, kas išsakoma mite, eksplikacijos bei argumentai. Tai ir jungia *Zhuangzi* tekstą į vieningą visumą. Dabar galime atsakyti ir į pirmąjį klausimą: jei pagrindinė teksto idėja fiksuojama jau pačioje teksto pradžioje, tai, atrodytų, visas tolesnis tekstas iš tikrųjų nieko naujo nebeatsklei-

⁷ Kinijos filosofijai būdinga praktinė nuostata: čia *kaip* gyventi yra svarbiau už *kas* yra gyvenimas. Todėl ir formuojasi savita filosofija, kurios pagrindu tampa *yang sheng* koncepcija, teoriškai pagrindžianti savęs tobulinimo (moralinio ir dvasinio) būtinybę, kadangi „gyventi“ yra suvokiamas kaip menas, meistriškumas harmoningai *su-būti*. Tokią problematiką nagrinėjo pagrindinės Kinijos filosofinės mokyklos, išskyrus gamtos filosofų *yin-yang* bei logikų *mingjia* mokyklų atstovus.

džia. Ir vis dėlto nepakanka vien perskaityti mitinę istoriją, kuria pradedamos „Palaimingos klajonės“. Taip yra todėl, jog pats mitas nieko neteigia ir juo labiau nieko neįrodo; tam ir yra skirtas jį lydintis tekstas (su ypatingu filosofinės minties raiškos būdu bei nelinejiniam tekstui būdinga argumentavimo struktūra). *Zhuangzi* teksto judėjimas nuo mitinės istorijos apie žuvį *Kun* ir paukštį *Peng* iki nenaudingumo naudos koncepcijos-paradokso yra nuoseklus ir paklūsta vidinei šio teksto logikai. Tad „Keistosios šnekos“ – bent jau „Palaimingose klajonėse“ – galbūt ne tokios ir keistos.

Išvados

Šioje studijoje bandėme „pasekti“ *Zhuangzi* filosofinės minties raidą; panaudodamas labai savitas situacines ir kontekstualias kategorijas bei ypatingą filosofinės minties raiškos būdą, *Zhuangzi* orientuojasi į idealaus gyvenimo modelio kūrimą. Kalbėti apie meną gyventi taip pat yra *menas*, ir *Zhuangzi* čia nepranokstamas. Kurdamas nelinejinį filosofinės minties raiškos būdą, „žaisdamas“ metaforomis, pasitelkdamas mitą ar paradoksą ir netgi tapdamas savo paties oponentu, *Zhuangzi* vis dėlto lieka atsakingas už tai, kas pasakoma. Čia, nors ir nepateikiama jokių „receptų“ (klystume, laikydami *Zhuangzi* vien išminties įgijimo apologetu), dialogiškas teksto pobūdis „įtraukia“, skatina dalyvauti pačiame minties kūrimo procese ir skaitytoją. Tad tai išties yra „*gyvenanti* filosofija“ (Joseph S. Wu, 1972, 11).

Subtilios stilistinės ir literatūrinės formos „Palaimingose klajonėse“ visur lydi laisvės, laimės ir kitų egzistencijos problemų svarstymą; jos *Zhuangzi* filosofijoje gyvenimą paverčia unikaliu, džiaugsmingu vyksmu, nuotykiu, į kurį siūloma žvelgti atlaidžiai ir su šypsena.

„Palaimingose klajonėse“ taip pat ryškėja *Zhuangzi* kalbos filosofijos kontūrai: joks diskursas, neišskiriant nė diskurso pačiame tekste, negali pretenduoti į tikslumą ir visuotinumą. Anot *Zhuangzi*, kalba nepajėgi adekvačiai išreikšti realybę, tad nuolatinių permainų problema čia tampa ne „tekančios“ realybės, o pačios kalbos problema (Chad Hansen, 1989, 105). Tačiau jei kalba lieka „anapus“ realybės ir yra nepajėgi ją reikšti, kaip pateisinamas jos vartojimas? *Zhuangzi* kalbos teorija pasiūlo sprendimą, kuriam šis tekstas niekuomet „nenusižengia“: kalba yra būtina komunikacijos priemonė, tačiau *kalbėdami* neturėtume pamiršti ribotų kalbos galimybių. Jei kalba negali fiksuoti realybės dėl to, kad žodžių reikšmės nėra fiksuotos, tai galbūt galima „apeiti“ tiesiogines žodžių reikšmes, vartojant, pasak *Zhuangzi*, „tuščius žodžius“? Dvigubi klausimai, metaforiškas minties raiškos būdas, pasitelkiantis paradoksą, kaip tik ir yra *vienintelis būdas kažką pasakyti*. Manytume, jog kaip tik dėl netiesioginio minties raiškos būdo *Zhuangzi* dažnai lyginamas su F. Nietzsche, M. Heideggeriu, J. Derrida.

Mūsų studija yra, žinoma, vienas galimų *Zhuangzi* knygos pirmosios dalies interpretavimo būdų. Autorė manys įvykdžiusi savo uždavinį, jei ši studija paskatins tos pačios ar kitų knygos dalių bei koncepcijų tolesnį tyrimą. Sinologiniai tyrinėjimai Lietuvoje dar tik žengia pirmuosius žingsnius, todėl Kinijos filosofinės tradicijos interpretavimo darbe dar teks daug ko išmokti.

LITERATŪRA

1. *A Taoist Classic: Chuang-tzu. A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang*, by Fung Yu-lan, Beijing: Foreign Languages Press, 1991.
 2. Allinson, Robert E., 1989: „An Overview of the Chinese Mind“, *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*, Hong Kong, Oxford University Press, 1–25.
 3. Allinson, Robert E., 1989: *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapters*, Albany, State University of New York Press.
 4. *An Intellectual History of China*, Beijing: Foreign Languages Press, 1991.
 5. Bauer, M., 1974: *China und die Hoffnung auf Glück*, Munchen: Deutscher Taschenbuch Verlag.
 6. Blofeld, John, 1979: *Taoism: The Quest for Immortality*, London: Unwin Paperbacks.
 7. Cheng, Chung-ying, „Chinese Metaphysics as Non-metaphysics: Confucian and Daoist Insights into the Natur of Reality“, *Understanding the Chinese Mind: the Philosophical Roots*, 167–208.
 8. Cheng, Chung-ying, 1972: „Chinese Philosophy: a characterization“, *Invitation to Chinese Philosophy*, Oslo: Scandinavian University Books, 140–167.
 9. Doeringer, Franklin M., 1993: „Imaging the Imageless: Symbol and Perception in Early Chinese Thought“, *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 20, Honolulu: Dialogue Publishing Company, 5–28.
 10. Fang, Thome H., 1957: *The Chinese View of Life: The Philosophy of Comprehensive Harmony*, Hong Kong: Union Printing Co.
 11. Fung, Yu-lan, 1952: *The History of Chinese Philosophy*, Princeton.
 12. Fung, Yu-lan, 1991: *Selected Philosophical Writings of Fung Yu-lan*, Beijing: Foreign Languages Press.
 13. Graham, A. C., „Chuang Tzu's Essay on Seeing Things as Equal“, *History of Religions* 9:2, 3, Chicago, November, 1969 / February, 1970, 137–159.
 14. Hansen, Chad, „Language in the Heart-mind“, *Understanding the Chinese Mind*, 75–124.
 15. Hansen, Lars Jul, „An Analysis of „Autumn Floods“ in Chuang Tzu“, *Invitation to Chinese Philosophy*, 113–141.
 16. Hara, Wing-Han, 1993: „Between Individuality and Universality: An Explication of Chuang-tzu's Theses of Chien-Tu and Ch'i-wu“, *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 20, 87–99.
 17. Harbsmeier, Christoph, „Marginalia Sino-logica“, *Understanding the Chinese Mind*, 125–166.
 18. Lin, Yutang, 1948: *The Wisdom of Laotse*, New York: Random House.
 19. Mainusch, Herbert, 1996: „The Importance of Chinese Philosophy for Western Aesthetics“, *International Yearbook of Aesthetics*, vol. 1, Lund: Lund Art Press, 6–13.
 20. Raphals, Lisa, July 1994: „Skeptical Strategies in the Zhuangzi and Theaetetus“, *Philosophy East and West*, vol. 44, No. 3; Honolulu: University of Hawaii Press, 501–526.
 21. Sellman, James D., 1998, „Transformational Humor in the Zhuangzi“, *Wandering at Ease in the Zhuangzi*, State University of New York, 163–175.
 22. Smith, John E., „Interpreting across Boundaries“, *Understanding the Chinese Mind*, 26–47.
 23. Yan, Shoucheng, „The Parting of the Tao: On the Similarities and Differences between Early Confucianism and Early Taoism“, *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 21, 155–178.
 24. Waley, Arthur, 1973: *Three Ways of Thought in Ancient China*, New York: Doubleday & Company.
 25. Wu, Joseph S., 1969: „Chinese Language and Chinese Thought“, *Philosophy East and West*, vol. 19, No. 4, 424–434.
 26. Wu, Joseph S., „Western Philosophy and the Search for Chinese Wisdom“, *Invitation to Chinese Philosophy*, 1–18.
 27. Wu, Kuang-ming, 1982: *Chuang Tzu: World Philosopher at Play*. New York: Crossroad.
- Literatūra kinų kalba
28. Chen, Guying, 1995: „Daojia zai xian qin zhexue shi shang de zhugan diwei“, *Zhongguo wenhua yanjiu, Xia zhi cang, Dier qi*, Beijing: Beijing Yuyan Xueyuan chubanshe, 1–16.
 29. Cheng, Fuwang, 1989: *Shen yu wu you: lun Zhongguo chuantong shenmei fangshi*, Beijing: Zhongguo Renmin daxue chubanshe.
 30. Cheng, Fuwang, 1992: *Zhongguo gudai de renxue yu meixue*, Beijing: Zhongguo Renmin daxue chubanshe.

31. Feng, Youlan, 1994: *Xxuanji*. Tianjin: Tianjin renmin chubanshe.
32. Cui, Dahua, 1995: *Zhuangxue yanjiu: Zhongguo zhexue yige guannian yuanyuan de lishi kaodeng*, Beijing: Renmin chubanshe.
33. Feng, Youlan, 1996: *Jue jie ren sheng*, Hangzhou: Zhejiang renmin chubanshe.
34. Shao, Hanming, 1992: *Ru dao rensheng zhexue*, Jilin: Jilin jiaoyu chubanshe.
35. Yang, Ancen, 1993: *Zhongguo gudai jingshen xianxiangxue: Zhuangzi xixiang yu Zhongguo yishu*, Changchun: Dongbei shifan daxue chubanshe.
36. *Zhongguo wenhua yu Zhongguo zhexue*, Beijing: Dongfang chubanshe, 1992.

Vertimui naudota literatūra

1. Zhang, Gengguang, 1992: *Zhuangzi quan yi (Zhongguo lidai mingzhu quan yi cong shu)*, Guiyang: Guizhou renmin chubanshe.
2. Liu, Jianguo; Ce Baotian, 1993: *Zhuangzi yi zhu (Zhongguo gudai mingzhu jin yi cong shu)*, Jilin: Jilin wenshi chubanshe.
3. Wang, Xinmin, 1993: *Zhuangzi bo*. Shijiazhuang: Huashan wen chubanshe.

MYTH AND USABILITY IN THE ZHUANGZI'S „WANDERING AT EASE“

Rima Sondaitė

Summary

The Book of Zhuangzi, a Chinese philosophical text, has a long interpretative tradition. This article deals with the problem of method in the *Zhuangzi*. The stories of the first Chapter „Wandering At Ease“ are analysed with the aim to examine the connection between *Zhuangzi*'s method and contents. The detailed analysis of the main conceptions in *Zhuangzi*'s philosophy, such as (*wu*) *hua* (transformation), *you* (transcendental wandering), *wu yong* (uselessness), is given. It is argued that *Zhuangzi*'s theory of language is a key for understanding the leading concepts in *The Book of Zhuangzi* as well as his philosophy's existential character.