

Nauki trzech Bogiń seksu. Ciało i seks w taoistycznym systemie filozoficznym

Karolina Agnieszka Dobosz

kulturoznawstwo:

porównawcze studia cywilizacji

Uniwersytet Jagielloński

Uległy duch nizin to wieczna żeńskość,
Której furtka – jak twierdzą – jest fundamentem Nieba i Ziemi¹

[Taoistyczna] seksuologia stanowi dziedzinę religioznawstwa, jeśli traktuje się ją jako sposób dochodzenia przez taoistów do nieśmiertelności i doskonałego zjednoczenia z kosmosem²

W niniejszym tekście zamierzam skupić się na kobiecie – kobiecie w kontekście taoistycznej mistyki seksualnej. Mistycznej, tzn. tajemnej i do pewnego stopnia pozazmysłowej. W zachodnim religioznawstwie przyjęło się definiować doświadczenie mistyczne jako zespolenie w miłości dwóch podmiotów, które pomimo ścisłego zjednoczenia zachowują odrębność ontologiczną. Definicja ta sprawdza się w przypadku studiów nad mistyką chrześcijańską czy nawet mistyką indyjskich bhaktów, ale w odniesieniu do taoistycznego systemu filozoficzno-religijnego ulec musi poszerzeniu, swego

¹ M. Fostowicz, *Droga*, Kłodzko 1984, s.6.

² [tłum.K.A.D] – cytata z recenzji książki Douglasa Wile *Art of the Bedchamber The Chinese Sexual Yoga Classics Including Womens Solo Meditation*, (1992, Nowy Jork) autorstwa Roberta C. Nevill z Boston University, za : *Suny Pres s- The Center for Scholarly Communication for the State University of New York* [on-line:] <http://www.sunypress.edu/p-1289-art-of-the-bedchamber.aspx>, [06.06.2011].

rodzaju transformacji, co odnieść można do chińskiej koncepcji dwóch zasad *yin* i *yang*.

Zamierzam przeprowadzić analizę, po trosze językową, po trosze religioznawczą czy szerzej - kulturoznawczą, taoistycznej mistyki seksualnej. Zadanie to wymaga odwołania się do starożytnych tekstów kanonu taoistycznego i nakreślenia początków chińskiej seksuologii. Z podręcznika „Tao miłości i seksu” Jolana Changa³, który podjął próbę pożenienia własnej interpretacji starożytnych nauk dotyczących seksualnych technik taoistów z nowoczesnym modelem seksualności, wyłania się, mimo deklarowanego zainteresowania rolą partnerki w seksualnym zjednoczeniu partnerów, obraz zdecydowanie pasywnej roli kobiety, która owszem, doświadcza ekstatycznej przyjemności, ale to mężczyzna jest tym, który o ową przyjemność zabiega. Dzięki zaspokojeniu seksualnemu kobiety, mężczyzna może zjednoczyć się z wszechświatem. Niepokojąca to wizja i – w moim przekonaniu – nie do końca zgodna z naukami ścieżki Tao. Swoją tezę postaram się udowodnić przywołując kilka przykładów z piśmiennictwa chińskiego, począwszy od literatury sprzed panowania dynastii Han, po późniejsze teksty taoizmu religijnego, powstałego z syntezy taoizmu filozoficznego z wierzeniami ludowymi i magicznymi. Ich podstawowym założeniem była implikująca harmonię świata jedność zasad *yin* i *yang*.

Judith Chuan Xu, swój tekst poświęcony interpretacji – w paradygmacie poststrukturalistycznego feminizmu - klasycznej księgi *Daodejing*⁴ rozpoczyna od konstatacji dotyczącej wzajemnej komplementarności męskiej i żeńskiej zasady kosmologicznej. Zasada ta realizuje się w Dao (道), i zdaniem Xu prezentuje wizję transcendowania genderowej dychotomii⁵. Stosunek taoistów do seksu ma swe źródło w tej specyficznej relacji *yin* i/do *yang*.

³ Jolan Chang - chiński seksuolog i współczesny taoistyczny filozof.

⁴ *Daodejing*, w skrócie *Laoizi* - „Księga Drogi i Cnoty” to wczesny tekst taoizmu autorstwa półlegendarnego filozofa chińskiego Laozi, będący częścią podstawowego kanonu taoizmu, który narodził się w Chinach za panowania dynastii Zhou.

⁵ J. Ch. Xu, *Poststructuralist feminism and the problem of femininity in the Daodejing*, s. 47, [w:] *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 19, No. 1 (Wiosna, 2003), ss. 47-64.

Powołując się na nich możemy zestawić ze sobą - paradoksalnie łącząc w jedno - synonimiczne i antonimiczne przymiotniki odnoszące się do mistyki, tj. słowa „mistyczny”, „tajemniczy” i „pozazmysłowy”, z ich pozornymi przeciwieństwami, czyli „przyziemny” czy „normalny”.

Na dalszych stronach postaram się dowieść, jak dalekie od męskiej dominacji są pierwotne założenia taoizmu. Niewprawny czytelnik książki Jolana Changa i innych „podręczników” taoistycznej sztuki miłowania mógłby bowiem wysnuć wniosek, który dowiódłby jedynie jego nikłej wiedzy o założeniach taoizmu. Usprawiedliwia go jednak nastroczająca wielu trudności niejednorodność poglądów w ramach samego taoizmu, zarówno religijnego, jak i filozoficznego. Pojawia się na przykład różnica pomiędzy wymową dzieł sekty Szkoła Higieny Bogów Wewnętrznych (II–IV w.), takich jak np. *Yü-fang pi-shu* – „Tajemne metody Nefrytowej Komnaty” a praktyką seksualną opracowaną na bazie interpretacji tekstów taoistycznych z II i III okresu rozwoju taoizmu filozoficznego (do III wieku p. n. e.). Polega ona na tym, że ta pierwsza patrzy na seks z perspektywy mężczyzny, podczas, gdy taoizm, przynajmniej w jego czystej, filozoficznej odmianie, przyjmuje perspektywę ciała kobiety⁶. Istotnym źródłem analiz w powyższym temacie była dla mnie praca „The Taoist Body” Kristofera Shippera, emerytowanego profesora studiów orientalnych na Uniwersytecie w Leiden, wydawcy pierwszego ukończonego naukowego opracowania 1500 dzieł, zawierającego kanoniczne teksty taoizmu z okresu dynastii Ming (przypomnę, że obowiązujący do dziś kanon ksiąg taoizmu *Daozang* ustalono dopiero w 1436 roku).

⁶ K. Shipper, *The Taoist Body*, s.371 [w:] *History of Religions*, Vol. 17, No. 3/4, *Current Perspectives in the Study of Chinese Religions* (Luty- Maj, 1978), ss. 355-386.

Znaczenie kobiet

W swojej książce Chang zdaje się odpierać zarzut, który wysunęłam na początku. W rozdziale „Zmierzając ku Tao” wyjaśnia, dlaczego tak mało miejsca poświęcił informacjom instruktażowym dla kobiet. Pisze:

Wszystkie starożytne teksty o Tao Miłości pisano prawie wyłącznie na użytek mężczyzn z tego prostego powodu, że mężczyźni „należą do sfery ognia, który łatwo gasi woda będąca sferą kobiety. Uważam, że kobiety mogą również czerpać wiele korzyści ze znajomości Tao. Niemniej pozostaje faktem, że w sferze kontaktów miłosnych pozycja mężczyzny jest dużo mniej bezpieczna niż pozycja kobiety. Znacznie częściej to on gwałtownie szuka dobrej rady. Dlatego też głównym celem tej książki jest przyjdzie im z pomocą, alby stali się lepszymi i zdrowszymi kochankami. Jeśli tak się stanie, przyniesie to automatycznie pożytek także i kobietom⁷.

Takie stanowisko, choć z perspektywy feministycznej i egalitarności krytyki, którą należy wziąć pod uwagę w niniejszych rozważaniach, zakończone jest niefortunną konkluzją dotyczącą nierówności podmiotów biorących udział akcie seksualnym i żywiących do siebie romantyczne uczucia. Można jednak uzasadniać ją z punktu widzenia kosmogonicznej podstawy taoistycznej ontologii tao, do której powrócę jeszcze w dalszej części tekstu. Rdzeń taoistycznych poglądów wyrosły na gruncie folkloru chińskiego rzuca światło na przekonania taoistów, które wydawać by się mogły wewnątrznie sprzeczne. Znajomość kontekstu, a więc dawnych wierzeń chińskich, stanowi odpowiedź na pytanie, dlaczego to kobiety uważane są w tej filozofii za depozytariuszki praktycznej wiedzy dotyczącej miłości i seksu. Czym Michalina Wisłocka w czasach PRL-u, tym była mityczna *Sü Nu* (i jej towarzyszkę) w epoce Han.

Dostępne źródła dotyczące starożytnych wierzeń chińskich wspominają o trzech doradczyniach Żółtego Cesarza: *Xuan Nü*, *Zai Nü* i *Su Nü* (素女 – Biała/Jasna/Czysta Panna, przy czym chiński znak

⁷ J. Chang, *Tao miłości i seksu*, Warszawa 1991, s.130.

'Sù' oznacza również: „podstawowy”, „nagi”, „nieodkryty”, „zasadniczy”). Pouczały one władcę Huangdi (帝黃 – Żółty Cesarz, panujący w latach 2697–2597 p.n.e. lub 2696–2598 p.n.e.) o sprawach seksu. Przypuszczać można, że są to kobiety, a może nawet boginie będące osobowymi przejawami Tajemniczej Kobiety i hipostazami Tajemniczej Żeńskości. Nie ma jednak o nich wzmianek w literaturze sprzed okresu panowania dynastii Han. Nie dysponujemy zbyt wieloma informacjami, które umożliwiłyby dokładną ich identyfikację lub przypisanie do konkretnego kręgu wierzeń starochińskich. Niemniej teksty hagiograficzne z okresu Tang przedstawiają już dokładniejszy obraz Tajemniczej Kobiety. Była ona uczennicą i emisariuszką Królowej Matki Zachodu (*Xi wang mu*). Tu zaczyna się niezwykła opowieść o początkach uznania roli kobiet w społeczeństwie chińskim (choć uległa ona dramatycznemu wypaczeniu) i przyczynach darzenia ich tak wielkim zaufaniem, czego przejawem jest wiara w ich znaczenie na drodze ku nieśmiertelności.

Powtórzymy, kobiety uznawane były za mistrzynie Tao Miłości. Służyły radami cesarzom. Teksty taoistyczne świadczą o głębokim poważaniu, jakim w początkowej fazie rozwoju cywilizacji chińskiej obdarzono kobiety. Dowodem niech będzie dialog pomiędzy cesarzem Huangdi i jego doradczynią *Su Nü* zaczerpnięty z książki *Su Nü jing*. Biała Panna przedstawia w nim Żółtemu Cesarzowi (dialogiczne partnerstwo Białego Tygrysa i Żółtego Smoka) możliwość przedłużenia życia za pomocą seksualnego uniesienia:

Huangdi: Czuję się zmęczony i niespokojny. Jest we mnie lęk i smutek. Jak można temu zaradzić?

Sü Nu: Każda niemoc u mężczyzny ma swoje źródło w nieprawidłowym sposobie kochania się. W miłowaniu kobieta jest mocniejsza od mężczyzny i ma silniejszy organizm, podobnie jak woda dominuje nad ogniem, Ten kto pozna Tao Miłości przypomina biegłego kucharza wiedzącego, jak łączyć różne przyprawy, aby ugotować smaczne danie. Ten kto poznał Tao Miłości i umie zjednoczyć yin (kobiecość) i yang (męskość) wie, jak połączyć pięć radości w niebiańską przyjemność. Ten kto nie zna Tao Miłości umrze przedwcześnie, nie zasmakowawszy przyjemności płynącej z kochania. Czy Wasza Wysokość nie powinien zastanowić się właśnie nad tym?

Powyższe zapiski z rozmów Haungdi z jego doradcami mają charakter instruktażowy, a z konieczności opisowy. Chang stwierdza, że taoiści badający najlepszy sposób uprawiania miłości musieli dokładnie obserwować parę kochanków, notując skrupulatnie każdą reakcję fizjologiczną kobiety na „miłosne pchnięcia” mężczyzny. Teksty te napisane są przy tym bardzo subtelnym językiem oddającym specyfikę ludzkiego ciała i aktu zjednoczenia seksualnego. Penis nosi tu nazwę *yu heng*, czyli „jaspisowej łodygi”, a srom – *yu men* – „jaspisowe wrota”. Chang podkreśla, że w kulturze chińskiej brak jest określeń negatywnych dotyczących seksu, co świadczyć miałyby o dużej otwartości i braku zahamowań Chińczyków. Obecnie Chińczycy uznawani są za przedstawicieli wyjątkowo „zamkniętego” na sprawy seksu społeczeństwa. Na pytanie, czy był to wyłącznie wpływ konfucjanizmu i przemian politycznych w Państwie Środka odpowiedzi dostarczają inni badacze tego zagadnienia. Co jednak istotne, według Chang, słowa i zwroty związane z seksem nigdy nie były uznawane przez Chińczyków za nieprzyzwoite⁸.

O seksie bardziej dosadnie

Dla kontrastu, mówiąc o metaforyce seksualnej odwołam się do tekstu przez długi czas zakazanej w Chinach XVI-wiecznej powieści napisanej za panowania dynastii Ming (1364-1644) - „Kwiaty śliwy w złotym wazonie” (*Jin Ping Mei* – 金瓶梅) autorstwa Lan Ling Xiaoxiao Shenga. Jest to pierwsza realistyczna powieść literatury chińskiej o spójnej wielowątkowej fabule opowiadającej o ekscesach pewnego urzędnika z klasy średniej z epoki Ming. Zawiera przy tym liczne dygresje i wtręty w charakterze modlitw buddyjskich i taoistycznych, utworów poetyckich i pomniejszych rozważań filozoficznych, prawnych oraz historycznych. Ponieważ stanowiła równocześnie krytyczny komentarz pod adresem warstw rządzących jej egzemplarze z zapałem niszczone. Oficjalnie powoływano się na argument z niestosownej treści, tj. wyuzdanych opisów scen erotycznych i sprośnego języka powieści. Argument ten upada jednak

⁸ ibidem, s.34.

w zestawieniu z przedstawioną wcześniej i wyrażoną przez Changa dużo większą niż w Europie swobodą, z jaką podchodzono do erotyki w piśmiennictwie chińskim.

W tej pierwotnie oswojonej z seksem kulturze, nastawionej na ekspresję potrzeb seksualnych, pojawił się jak wiemy, problem tabuizacji sfery ciała i cielesnych kontaktów. Stąd też oczywiste wydają się zaistniałe w Chinach trudności z dostępem do tej pozycji książkowej. Pamiętajmy jednak, że dusza Chińczyka z zewnątrz jest konfucjańska, ale w głębi taoistyczna. Tekstu *Jin Ping Mei* nie należy pomijać w refleksjach nad chińską seksuologią, bowiem stanowi ona bogate źródło informacji na temat samej seksualności, sztuki miłosnej i chińskiej obyczajowości w ogóle. Znajdujemy w niej ironiczny komentarz autora, który wykląda czytelnikowi negatywny przykład utraty sił witalnych przez głównego bohatera. *Hsi-men Ch'ing* trwoni swój energetyczny potencjał i to prowadzi do jego tragicznego kresu. Takie podejście do siły życiowej zbieżne jest z taoistyczną koncepcją kanałów energetycznych, o czym dalej.

Powieść *Jin Ping Mei* cechuje wyjątkowy brak pruderii w odniesieniu do ludzkiej seksualności a autor epatuje wręcz wyjątkowo bogatą wyobraźnią seksualną. Brak w niej już subtelnych metaforycznych określeń dotyczących narządów płciowych, czy poszczególnych faz stosunku seksualnego, jaki można było znaleźć w *Su Nü jing*. Za przykład niech posłuży wyrażenie „ejakulujący niczym gejzer”, użyte w opisie sceny miłosnej z 27 rozdziału niniejszego dzieła. Współczesny czytelnik *Jin Ping Mei* może być nieco zdziwiony tą dosadnością w wyrazie i opisie seksualnej aktywności bohatera. Trzeba jednak pamiętać o wielkim bogactwie literackich skojarzeń/tropów odnoszących się do seksualnej imaginacji mocno zaznaczonych i od zawsze obecnych w chińskiej literaturze - skojarzeń, które dla czytelników z czasów epoki Ming były naturalne, czy wręcz banalne. W gruncie rzeczy, taki „rozerotyżowany” opis, słabo związany był z pornografią i odnosił się raczej do innych poziomów znaczeniowych. Większość określeń użytych w opisach miłosnych podbojów bohatera jest w gruncie rzeczy kalką zwrotów z istniejących już artefaktów literatury chińskiej. Dosłowność deskrypcji została uprzednio przefiltrowana przez język zapożyczeń,

z dobrze oswojonym rejestrem metaforycznych wyrażań, asocjacji i porównań. Jest też wpisana w typową dla chińskiej tradycji literackiej praktykę intertekstualnych odwołań.

Związki seksu z polityką

W rozmaitych tekstach chińskich, językowa domena polityki przeplata się z domeną seksu i tylko bardzo uważny czytelnik z naszego kręgu kulturowego w „wulgarnej” scenie bądź opisie doszuka się głębszych metafor i prawd filozoficznych. Często niezbędna jest pomoc badaczy z zakresu religioznawstwa czy kultury języka chińskiego. Relacyjne związki seksu z polityką [trudno dociec, co w tej kulturze jest ważniejsze; doskonale ilustruje ten dylemat koncepcja filozoficzna *yin* i *yang*] utrwalane były przez fakt, że nieraz narratorem takich tekstów był sam cesarz, nierzadko również bohaterem lub mitycznym twórcą podręczników sztuki miłosnej i erotycznych ilustracji⁹. W tym kontekście nie wydaje się dziwne przekonanie części współczesnych Chińczyków, że należy mieć kochankę, by poczuć się jak cesarz.

W korespondencji Tomasza Sajewicza z Pekinu opublikowanej na łamach portalu *polskieradio.pl* znajdujemy odniesienie do danych zamieszczonych w magazynie „Global Times” odnośnie odradzania się w Chinach tradycji posiadania konkubin. Skomentowano tam dwa najgłośniejsze przypadki, kiedy to konkubiny pograżyły zupełnie chińskich przedstawicieli rządu i zniszczyły doszczętnie ich karierę polityczną. Mowa o skazanym na karę śmierci zastępcy dowódcy marynarki wojennej – Wang Shouye, oraz usuniętym ze stanowiska ministra – Liu Zhijun. Gazeta podaje, że 95% skorumpowanych chińskich urzędników posiadało co najmniej jedną kochankę¹⁰.

⁹ Należy zwrócić uwagę z jednej strony na postać Żółtego Cesarza przywoływaną w dziele *Su Nü jing*, a z drugiej, na komentarz Keitha McMahona w pracy *Causality and Containment in Seventeenth-century Chinese Fiction*, E. J. Brill, Leiden 1988, s. 63.

¹⁰ T. Sajewicz, *Chińskie kochanki zdradzają sekrety urzędników*, Informacyjna Agencja Radiowa, 23.07.2011, [on-line:] <http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/406566,Chinskie-kochanki-zdradzaja-sekrety-urzednikow>, (1.08.2011).

W tekście możemy przeczytać, że słabość do kochanek mieli już przecież chińscy cesarze, można natomiast odczytać to doniesienie przez pryzmat holistycznej koncepcji tradycji literackiej i kultury Chin, w tym także nawoływać taoistycznych alchemików do „czerpania” z jak największej ilości kobiet, co miało zapewnić owym mężczyznom zasłużony „dar” nieśmiertelności¹¹.

Symbolika ciała w tekście *Jing Ping Mei*

W literaturze przedmiotu natrafić można na interesującą z perspektywy rozważań nad taoistycznym wyobrażeniem ciała interpretację metaforyki przestrzeni w opisie wspomnianej już sceny erotycznej z 27 rozdziału *Jing Ping Mei*. Przybliżmy, zatem treść tej sceny. Gwałtowny stosunek *Hsi-men Ch'inga* z *P'an Chin-lien* zostaje przerwany przez pogoń, w jaką udaje się główny bohater za kolejną kobietą, tu służącą *Ch'un-mei*. Przemierza winny ogród, w którym rozgrywa się cały akt agresywnej wręcz miłości. Co ciekawe, opisywana przez autora przestrzeń chińskiego ogrodu¹² stanowiła najprawdopodobniej replikę taoistycznego ciała¹³. Sam pościg jest odzwierciedleniem cyrkulacji oddechu, którego opis znajdujemy w *Huang-t'ing ching*, tekście dotyczącym fizjologicznej alchemii stosowanej przez niektóre taoistyczne szkoły.

Główny bohater pędzi na szczyt wzgórza, dokładnie tak jak powietrze¹⁴ napływa ku wierzchołkowi naszego ciała. Następnie, *Ch'un-mei* zbiega wietrzną ścieżką zwaną „Trzewia/jelito owcy” do przewężenia - „pasa/talii” pagórka. Na koniec *Hsi-men Ch'ing* pyta,

¹¹ W ich tekstach możemy znaleźć także podział na „lepsze” i „gorsze” kochanki, których wartość wyznaczał wiek, posiadanie lub nie posiadanie dziecka, czy znajdowanie się w fazie przed pierwszą menstruacją, czy też po niej.

¹² Ważne w tej kwestii są uwagi Charlesa Hartmana, który podkreśla, że przy opisie praktyki takiego konstruowania chińskich ogrodów należy brać pod uwagę zarówno wymiar dosłowny, jak i symboliczny. Więcej w tekście Charlesa Hartmana, *Images of Allegory*, [w:] *A Review Article*, "Early China", nr 14, 1989, s. 200.

¹³ ibidem, s. 91

¹⁴ Według taoistów oddech, albo *qi*, to przejaw jednej z sił witalnych, a proces oddychania, to proces wchłaniania niewidzialnej, kosmicznej mocy wszechświata, za: Jolan Chang, s.115.

czy „brama została zamknięta”. Pytanie to wpisuje się doskonale w tok akcji - *Hsi-men Ch'ing* obawia się, czy aby na pewno nikt nie widział, co działo się w altanie. Można jednak jeszcze inaczej zinterpretować tę scenę. Ta z kolei odwołuje się do chińskiej alchemii stosowanej przez taoistów wierzących w tzw. eliksir wewnętrzny – *neidan* [metoda stosowana np. przez słynnego lekarza Sun Simao (581-682 n.e.)]¹⁵. Możemy dostrzec tu analogię do przejścia pomiędzy tzw. „środkowym *dantian*” (splot słoneczny), a „dolnym *danitian*” (punkt poniżej pępka), które są dwoma z trzech punktów wyznaczających środek ciężkości ludzkiego ciała – tzw. „pole eliksiru” lub dosłownie „cynobrowe/czerwone pole”. W czasie stosowania taoistycznej techniki oddechu powinno być ono szczelnie zamknięte, aż do jej zakończenia. Taka interpretacja wydaje się trafna, zwłaszcza, że autor powieści na początku rozdziału cytuje fragment *Huang-t'ing ching*, pozwalając tym samym czytelnikowi na bezpośrednie odniesienie tej metafory do taoistycznej koncepcji ciała w znaczeniu odzwierciedlenia „kosmicznego mikrokosmosu”. Jak już wspominałam, zabieg ten został zastosowany przez autora świadomie, ale w intencji bardziej prześmiewczej niż edukacyjnej. Główny bohater – antybohater – wedle taoistycznych koncepcji implikujących taki model ciała miał zachowywać i gromadzić seksualną energię zgodnie z naukami dyscypliny i ścieżki Tao, trwoni ją przez swoją pożądlivość, co w ostateczności doprowadziło do jego śmierci¹⁶.

¹⁵ *ibidem*, s.31

¹⁶ I. Satyendra, *Metaphors of the Body: The Sexual Economy of the Chin P'ing Mei tz'u-hua*, s.90, [w:] *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, Vol. 15 (Grudzień 1993), s. 85-97.

Alchemia *waidan* i *neidan*

W powieści *Jin Ping Mei* mamy do czynienia jeszcze z innym, ale nie mniej ciekawym zabiegiem literackim. Użyta została tu konwencja nazywana *shih ching*, która jest przykładem, wspomnianej wcześniej erotyzacji ciała politycznego¹⁷. Wskazuje ona na relację pomiędzy dwoma poziomami taoistycznej alchemii, w której ciało postrzegane jest jako swoisty mikrokosmos – model ciała politycznego, które z kolei jest mikrokosmosem zasady wszechświat¹⁸. W relacji pomiędzy ciałem a państwem, żaden z elementów nie góruje nad drugim, jest to abstrakcyjna relacja, w której oba stanowią dwa niezależne wymiary procesu swoistej transmutacji. Adeptci sztuki taoistycznej „powodują zmiany” w porządku i harmonii ze światem dzięki świadomej pracy nad własnym ciałem. W tym miejscu, konieczne jest wyjaśnienie homologicznego związku pomiędzy dwiema siłami – *wai* i *nei*. Zagadnienie doskonale prezentuje przywoływany już przeze mnie autor *The Taoist Body*, a przed nim badacz Henry Maspero. Obaj wskazują na specyficzną relację sympatyczną¹⁹ pomiędzy ciałem człowieka a terytorium kraju, królestwa, czy państwa²⁰. Jak wskazuje Shipper, tego rodzaju związek występuje już w komentarzach do *Kronik Wiosen i Jesieni* (obejmującej okres od 722 do 481 roku p.n.e.) *Kung-yang chuan* z III wieku p. n. e. Pokój i harmonia w ciele warunkują pokój i harmonię ziemskiego otoczenia człowieka. Według Anny Seidel, na którą powołuje się Shipper taki pogląd jest odzwierciedleniem wpływu jaki na mentalność i zachowania Chińczyków od zawsze wywierało środowisko materialne, tj. przestrzeń geograficzna i jej uwarunkowania klimatyczne. To pierwotnie materialistyczne stanowisko i środowiskowy determinizm obecny w chińskich koncepcjach u taoistycznych filozofów ulega ciekawej zmianie. Kierunek wpływania jest tu przeciwny,

¹⁷ ibidem, s. 91.

¹⁸ ibidem, s. 88.

¹⁹ Odwołuję tu do pojęcia z zakresu antropologii kulturowej i terminu „magii sympatycznej, ukutego przez Jamesa Frazera, który opisał podobny mechanizm, za: J. G. Frazer, *Złota gałąź*, Warszawa 1962.

²⁰ K. Shipper, op.cit., s.357.

ponieważ taoiści alchemicy wiedzą jak regulować i harmonizować zewnętrzne siły (*wai*) natury poprzez panowanie nad własnym ciałem (tym, co wewnątrz – *nei*). Wewnętrzne siły *nai* wraz z moralnym prowadzeniem się mieszkańców kraju (zachowujących oczywiście, z żelaznym uporem, w tej kwestii stanowisko stricte sinocentryczne) determinują zewnętrzną harmonię przyrody. Chang opisuje pokrótce dwa nurty taoistyczne, wyróżnione ze względu na ich stosunek do eliksiru i nacisk bądź to na *neidan*, bądź *waidan*. W uproszczeniu, jednych nazywa alchemikami - praktyków eliksiru zewnętrznego poszukujących źródeł nieśmiertelności na zewnątrz ciała, np. w oczyszczonych związkach chemicznych i metalach zażywanych w postaci pigułek. O takiej pigułce, będącej również silnym afrodyzjakiem, najprawdopodobniej mowa w *Jin Ping Mei*. To właśnie jej przedawkowanie powoduje śmierć głównego bohatera. Drudzy to „racjoniści” w sensie światopoglądowym, tzn. skupieni na umyśle, bo, jak twierdzą, tylko dzięki mocy umysłu można korzystać z wewnętrznego eliksiru. W opisywanym przez Changa Tao Miłości, to właśnie *neidan*, czyli wewnętrzny eliksir (内丹) i związany z nim system synkretycznych doktryn i praktyk ezoterycznych mających prowadzić do zespolenia z Dao/Tao i w konsekwencji osiągnięcia nieśmiertelności odgrywa kluczową rolę²¹. Warto zatem skupić się na niekwestionowanym związku taoistycznej koncepcji ciała z doktryną nieśmiertelności.

Taoistyczne ciało (*Tao chih hsing*)

Dla porządku, usystematyzuję raz jeszcze terminologię i podstawowe założenia dotyczące ciała w omawianych tekstach filozofów taoistycznych. W większości z nich występuje związek typu „przestrzeń ciała – przestrzeń krainy/państwa/terytorium” – i jedno, i drugie poddawane jest eksploracji. Do tak pojmowanej przestrzeni odnosi się również metaforyczna scena z powieści „*Kwiaty śliwy w złotym wazonie*”. Topografia „ciała-krainy” – „kosmicznego mikro-kosmosu” ze skrupulatnie opisanymi przez taoistów kategoriami przestrzeni i czasu – orientowana jest głównie wobec miejsc

²¹ J. Chang, op.cit., ss. 31-32.

odpowiadających narządom płciowym - *Ming-men* „Bramę Życia”, czyli srom oraz *Yü-shu* „Nefrytowe Drzewo” – penisa. Metaforyka bramy i drzewa uruchamia mitologiczną wyobraźnię, której opisu dostarczają badania historyków religii, np. Mircea Eliadego.. W dużym skrócie, cielesna metaforyka *Ching Ping Mei* wykorzystuje terminy takie jak *shen-t'i* czy *shen-tzu*, na ogół literalnie odwołujące do fizycznego ciała. Powołując się na analizy Rogera Amesa i badania Satyendry, należy zwrócić uwagę na etymologiczne odniesienie terminu *shen* do zarysu fizycznego ciała, który był używany w Chinach na określenie całości psychosomatycznej osoby²².

To podstawowe przekonanie o nierozdzielności jaźni i fizycznego ciała, którego przejawy znajdujemy w języku powieści obrazuje typowo chińskie, ze szczególnym rysem taoistycznego holizmu, postrzeganie ciała *jako procesu* a nie fizycznego obiektu.

„Kosmogoniczne ciało” Laozi

Postaram się teraz przybliżyć możliwe odczytanie i próby rozszyfrowania semantycznego kodu z księgi *Huang-t'ing ching* zaproponowane przez Shippera. *Huang-t'ing ching*. „Księga Żółtej Komnaty” powstała za panowania dynastii Yüan (1260-1368) jest tekstem traktującym o fizjologicznej alchemii tao, nawiązuje również do taoistycznych technik oddychania.

Shipper stwierdza, że tekst ten należy odczytywać w odwołaniu do innego pisma, a mianowicie *Laozi chung-ching*, opisującego kosmiczne cykle – najbardziej zbliżone do kobiecej fizjologii. Oba teksty uzupełniają się i można je traktować jako jedną całość – glos do jednego, należy szukać w drugim. Warto też pamiętać o uwadze Maspero – mimo iż Shipper uznaje go za nazbyt „ekscentrycznego” w kwestiach metodologii i wytyka mu stosowanie mocno przesadzonych sformułowań²³ – który stwierdza, że *Huang-t'ing ching* opisuje nie tylko rozwój zarodka, ciążę, cykliczne narodziny i śmierć Laoziego, ale także, w innym wymiarze znaczeniowym, użyte tam sformułowania stanowią opis seksualnych praktyk. Skupienie na

²² I. Satyendra, op.cit., s. 86.

²³ K. Shipper, op.cit., s.296.

kosmologicznym wymiarze znaczeniowym tego pisma, ujmując rzecz w kategoriach feministycznych, pozwala odkryć ten poziom jego odczytania, który ma największy „potencjał emancypacyjny”.

W *Huang-t'ing ching* ciało jest w przedstawiane jako „kosmiczny mikrokosmos”. Należy zatem zrekonstruować główne założenia tekstu dotyczące kosmogonicznej podbudowy ontologii Tao²⁴. Jest to o tyle istotne, że to konkretna kobieta (ale może na innym poziomie też „kobieta w ogóle”) – matka Laoziego, jest nie tylko jego matką, ale też innych bytów. Najpierw jednak wyjaśnię związek pomiędzy koncepcją ciała w taoistycznej tradycji a pierwszymi przekazami oralnymi dotyczącymi ucieleśnienia Tao.

Otóż, praktycznie wszystkie słowa określające ciało w języku chińskim można odczytywać w relacji do związku Laoziego z odwiecznym Tao. I tak, taoistyczne ciało – *tao chih hsing* – dosł. kształt, wzór, *tao chih shen*, dosł. ciało, osoba, personifikacja, *tao chih t'i*, dosł. ciało, ucieleśnienie – stanowią odwołanie do taoistycznego wszechświata w jego procesie nieustannej transformacji, co wyraża podstawowa kategoria *hsing*²⁵. Zresztą, samo stworzenie świata nastąpiło na skutek transformacji ciała Laoziego²⁶. Z jego członków ukształtowały się kolejne elementy świata – księżyc, góry, planety itd. Z pierwotnego chaosu (*hun tun*), który miał formę kosmicznego jaja, za sprawą *pien-hua* z żółtka wyodrębniły się trzy zasady *ch'i*. Kolejno są to: *ch'i* Tajemnicze - jasne, przejrzyste, lekkie, które uniosło się w górę i stało się Niebem, *ch'i* Początkowe - ciężkie, zbite, nieprzeniknione, padło w dół i dało początek Ziemi oraz *ch'i* Pierwotne - lekkie i przesywające, rozpryskując się zmieniło się w Wiatr. Z nich wyłoniły się ciała niebieskie, a z echa tych trzech *ch'i* Laozi jako manifestacja Tao, Najwyższy Pan Tao (*Lao-chün*), który uczynił Dziewięć Krain. W każdej z nich umieścił dziewięcioro ludzi – w każdej po trzech mężczyzn i sześć kobiet. Liczba dziewięć – 9 mamy krain, 9 faz narodzin Laoziego. Liczba trzy – 3 *ch'i*, 3 też są nauczycielki seksu, 3 Najwyższe Nieba, a starochińska filozofia podaje nam osiem podstawowych elementów, reprezentowanych przez

²⁴ *ibidem*, s.299.

²⁵ *ibidem*, s. 358.

²⁶ *ibidem*, s.359.

trygramy właśnie, itd. Za sprawą tej interesującej symboliki liczb, ich nieprzypadkowej zbieżności i systemowości możemy zachwycić się spójnością taoistycznego systemu filozoficznego, w który wpisują się lokalne tradycje oralne bazujące na owej reprezentacji.

Mówiąc o *ch'i*, konieczne jest poczynienie dygresji dotyczącej Tajemniczej Kobiety i „wiecznej żeńskości” z 6. ustępu *Daodejing* w doskonałym tłumaczeniu z języka angielskiego Michała Fostowicza²⁷. Tajemnicza Kobieta Dziewięciu Niebios pouczała cesarza Huangdi w sprawach sztuki wojennej, seksualnej, alchemicznych przemian oraz technik pomagających w osiągnięciu nieśmiertelności. Wraz z Tajemniczą Kobieta wspomina się o *Su Nü*, opisanej wcześniej. W źródłach pochodzących z czasów po epoce Han, ich imiona są wymieniane pośród najważniejszych praktyków sztuki seksualnej. Imię Tajemniczej Kobiety, *Xuannu*, zawiera w sobie chiński znak odwołujący do tego, co tajemnicze, ciemne i odległe. Stąd jej imię tłumaczyć można jako Mroczna/Ciemna Kobieta, z kolei *Su Nü*, to Jasna/Błada Panna. I tak na kolejnym poziomie odczytania taoistycznej koncepcji świata totalnego, ich holistycznego systemu, odnajdujemy przenikanie się dwóch współzależnych sił – *yin* i *yang*. Zastanawiać może, dlaczego Chang poświęcił *Xuannu* tak niewiele uwagi, a wyeksponował postać *Su Nü*, podczas gdy, to *Xuan Nü* bliżej jest do Tajemniczej Żeńskości (*Xuanpin*) w poetyckim przekładzie Fostowicza nazwanej „wieczną żeńskością”. Alchemicy spod znaku *neidan* uznają tę personifikowaną substancję za fundatorkę sztuki miłosnej i przypisują jej atrybuty Odwiecznej Prawdy. Tak jak w przypadku Tao, nie ma niczego w niej ani poza nią. Jest ona także Najwyższym Niebytem, który przekształca się w Byt. Jest symbolem Środka, ale nazywa się ją także Sercem Niebios, Żółtą Komnatą, czy Tajemniczym Przejściem/Przesmykiem. I jako taka stanowi skrzyżowanie bytu z niebytem umożliwiając wzajemną komunikację sił *yin* i *yang*, niczym brama, przez którą idzie się w dwóch kierunkach. Dwoistość tej zasady wyraża się w jej nazwie, która jest złożeniem dwóch znaków – jednego określającego, to co tajemnicze, kojarzone z męskością (*xuan*) bowiem tajemnica stanowi ekwiwalent

²⁷ M. Fostowicz, *Druga*, Kłódzko 1984, s.6

Niebios i ognia oraz drugiego odnoszącego się do tego, co żeńskie (*pin*) kojarzonego z Ziemią i wodą. W taoistycznych kategoriach psychofizjologicznych *Xuanpin* reprezentuje zjednoczenie duszy i ciała. *Xuan* kojarzone bywa też z górnym *dantian* (tzw. "trzecim okiem") znajdującym się blisko punktu między brwiami, a *pin* z dolnym *dantian*, czyli punktem poniżej pępka. Jednak pisma sekty *neidan* nie pozwalają na sytuowanie jej w ciele, ponieważ nie ma ani kształtu, ani kierunku, ani żadnej ustalonej pozycji...

Figura matki Laoziego

Wspomniany termin *pien-hua* charakteryzuje Tao jako zasadę czasu cyklicznego i stanowi podstawowy wymiar postaci Laoziego jako hipostazy Tao. Laozi zgodnie z tekstem *Pien-hua ching* miał powiedzieć o sobie: *Przekształcam moje ciało [pien-hua] doświadczając śmierci i żyjąc ponownie...umieram i na nowo się rodzę, ponownie się wcielam*²⁸. Jest to rodzaj kreacji samoczynnej, ujawnia się w niej idea „narządowego” procesu narodzin²⁹.

Hsüan-miao yü-niu – takie imię nosi matka Laoziego. Bardzo często jej postać przywoływana jest w tekstach taoistycznych. Powstała (*hua*) z chaotycznej mieszaniny trzech kosmicznych *ch'i*, które przecież są emanacjami ciała Laoziego. Idąc dalej tropem rozważań Shippera, dochodzimy do wniosku, że taoistyczne ciało, czyli Laozi jest jego własną matką! Co oznacza ta transsubstancjalność? Otóż, Laozi i jego matka są poddawani nieustannej przemianie, następują po sobie, niczym cykl dnia i nocy w wyniku przechodzenia od stanu nierozróżnialności do rozróżnialności, rozproszenia i zakrzepnięcia. Warto bliżej przyjrzeć się tej przemianie będącej cyklem ponownych narodzin i śmierci Laoziego. Od razu narzuca się brak figury ojca. Nazwisko twórcy taoizmu – *Li* – uznawane jest za spuściznę po matce, co niektórzy biografowie traktują jak dowód przemawiający za pierwotną matrylinearnością społeczeństwa chińskiego. W księdze *Chuang-tzu* czytamy, że *w dawnych czasach, wiekach Shen Nung (epoce Niebiańskich*

²⁸ K. Shipper, op.cit., s. 360.

²⁹ ibidem, ss. 299-300.

Mężów), znano swoje matki, ale nie znano swych ojców³⁰ Filozoficzny taoizm pouczał, że mężczyzna powinien pielęgnować w sobie żeński pierwiastek³¹. Uzasadnia to także inny mit kosmogoniczny z epoki Han dotyczący *Fu-hsi* lub *Fuxi* i *Nü-kua* – twórczyni ludzkości. W opracowaniu mitologii chińskiej Mieczysława Kunstlera³², czytamy, że to *Nü-kua* jest centralną postacią mitu, a jej brat i małżonek nie jest nawet wymieniony z imienia. Kunstler pisze, że „skądinąd” wiemy, że mowa o *Fuxim*.

Kobiety w kosmogonii taoistycznej zajmują niepoślednie miejsce. Nie należy jednak skupiać się na podziale męskie-żeńskie, kto jest ważniejszy, czy kogo więcej w mitologicznej wyobraźni Chińczyków. Nie da się koncepcji *yin* i *yang* obecnej w każdej z tych opowieści przedstawić w postaci prostych opozycji³³. Sprowadzałoby się to, bowiem do dychotomii męskie/żeńskie. Taoistyczna (filozoficzna) mistyka seksu, z całym wachlarzem metafor seksualnych, wyłączając po części alchemików, którzy traktowali kobietę jak rezerwar życiodajnej energii, ukazuje akt seksualny jako idealne zjednoczenie twórczych sił *yin* i *yang*, w którym ciało, nie jest przedmiotem a „procesem” pozwalającym dotrzeć do prawdziwej harmonii wszechświata. Pełna koncepcja harmonii świata...

³⁰ ibidem, s. 364.

³¹ ibidem.

³² M. Kunstler, *Mitologia chińska*, Warszawa 1981, s. 50.

³³ Opozycji typu: nasłonecznione/zacienione miejsce, południowe/północne zbocze (wzgórza), północny/południowy brzeg (rzeki), światło słoneczne/zachmurzenie itd.,

Bibliografia:

- Chang J., *Tao miłości i seksu*, Warszawa 1991.
- Encyclopedia of Taoism II, The*, pod. Red. Fabrizio Pregadio, Nowy York 2008.
- Essential Tao, The*, Translated and presented by Thomas Cleary
- Frazer J. G., *Złota gałąź*, Warszawa 1962.
- Fostowicz M., *Droga*, Kłodzko 1984.
- Girardot N. J., *Myth and Meaning in the "Tao Te Ching"*: Chapters 25 and 42, [w:] *History of Religions*, Vol. 16, No. 4, The Mythic Imagination (May, 1977).
- Goldin P. R. , *The Culture of Sex in Ancient China*,
- Hartman Ch., *Images of Allegory*, [w:] *A Review Article*, "Early China"14 (1989).
- Kunstler M., *Mitologia chińska*, Warszawa 1981.
- McMahon K., *Causality and Containment in Seventeenth-century Chinese Fiction*, E. J. Brill, Leiden 1988.
- Ruan F. T., *Sex in China. Studies in Sexology in Chinese Culture*, Nowy Jork 1991.
- Sajewicz T., *Chińskie kochanki zdradzają sekrety urzędników*, Informacyjna Agencja Radiowa, 23.07.2011, [on-line] <http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/406566,Chinskie-kochanki-zdradzaja-sekrety-urzednikow>, [1.08.2011].
- Satyendra I., *Metaphors of the Body: The Sexual Economy of the Chin P'ing Mei tz'u-hua*, s.90, [w:] *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, Vol. 15 (Grudzień 1993).
- Sexual attitudes in the Chinese*, M. L. Ng and M. P. Lau, ARCHIVES OF SEXUAL BEHAVIOR, Volume 19, Number 4, 1990
- Shipper K., *The Taoist Body*, s.371 [w:] *History of Religions*, Vol. 17, No. 3/4, *Current Perspectives in the Study of Chinese Religions* (Luty- Maj, 1978).
- Shusterman R., *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*.
- Sullivan L. E., *Body Works: Knowledge of the Body in the Study of Religion*, [w:] *History of Religions*, Vol. 30, No. 1, The Body (Aug., 1990).

Van Gulik R. H., *Erotic Colour Prints of Ming Period: With an Essay on Chinese Sex Life from the Han to the Ching Dynasty*, B.C. 206-A.D. 1644 (Sinica Leidensia), Leiden 2004.

Welsch B., *History Of Sex – A Brief Look At The History Of Sex In China*, [on-line] <http://www.e2etrust.com/article/history-of-sex-a-brief-look-at-the-history-of-sex-in-china> [10.08.2011].

Xu J. Ch, *Poststructuralist feminism and the problem of femininity in the Daodejing*, [w:] *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 19, No. 1 (Wiosna, 2003).

Recenzja książki Douglasa Wile *Art of the Bedchamber The Chinese Sexual Yoga Classics Including Womens Solo Meditation*, (1992, Nowy Jork) autorstwa Roberta C. Nevill z Boston University, za : *Suny Press - The Center for Scholarly Communication for the State University of New York* [on-line] <http://www.sunypress.edu/p-1289-art-of-the-bedchamber.aspx>, [06.06.2011].

Summary

The paper examines the role of men and women in the Taoist concept of sexual unity with regard to Yin and Yang concept. Contemporary work of Taoist philosopher and sexologist Joan Chang and classic taoist writings were confronted. Perception of femininity and role of women in Taoist cosmogony was set against Chinese folklore and ancient writings as well as the medieval novel „The Plum in the Golden Vase” which constitutes the basis for Taoist philosophical system or makes a reference to it. Description of the taoist sexuology refers to the concept of the Taoist body, ideas of outer and inner alchemy and figure of mother of Laozi considered as hypostasis of Tao.