

LIDIA KASAREŁŁO

ANALOGIA FIGURATYWNA  
(METAFORA I OBRAZOWANIE)  
W *DAODEJINGU* 道德经

Od zarania dziejów człowiek mierzy się wyjątkowym rodzajem doświadczenia, którego nie da się precyzyjnie wyrazić w języku, ponieważ znajduje się ono poza sferą konceptualnego myślenia, często, choć nie zawsze, są to doznania metafizyczne, próbujące nazwać to, co transcendentne lub po prostu święte. *Daodejing* to tekst, w którym jego prawdopodobny autor Laozi 老子 usiłuje zobrazować sens nienazywalnego *Dao* i dookreślić *De* 德.

A wszystko to czyni, mając do dyspozycji wyłącznie *wenyan* 文言 (klasyczny język chiński)<sup>1</sup>. Ówczesny rozwój myśli chińskiej, udokumentowany w starożytnym piśmiennictwie, pokazuje dominującą rolę języka figuratywnego z całą paletą możliwości kreowania obrazów i znaczeń poprzez zastosowanie analogii, metafory i symbolu.

Livia Kohn pisze, że *Daodejing* może być odczytany jako traktat religijny, polityczny, zajmujący się psychologią, naturą lub społeczeństwem (35). A ponieważ należy do grupy najczęściej tłumaczonych dzieł na świecie<sup>2</sup>, jego interpretacjom towarzyszy ogromna literatura komentatorska i badawcza<sup>3</sup>. Nie sposób

---

Prof. dr hab. LIDIA KASAREŁŁO – Uniwersytet Warszawski, Wydział Orientalistyczny, Zakład Sinologii; adres do korespondencji – e-mail: [lidia.kasarello@uw.edu.pl](mailto:lidia.kasarello@uw.edu.pl); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9206-6300>.

<sup>1</sup> Uznaje się, że najstarsza wersja *Daodejingu* jest zapisana w stylu pieczęciowym *zhuànshū* (篆書), a późniejsze – w kancelaryjnym *lishū* (隸書) i regularnym *kaishū* (楷書).

<sup>2</sup> Autorami najliczniejszych przekładów na język angielski są m.in.: Lin Yu-tang (1948); J.H. McDonald (1996); Arthur Waley (1934); Jane English i Gia-fu Feng (1989); D.T. Suzuki i Paul Carus (1880); Frederic H Balfour (1884); James Legge (1891); Dwight Goddard i Henri Borel (1919); R. B. Blakney (1955); D. C. Lau (1963); Stephen Mitchell (1988); S. Addiss i S. Lombardo (1993).

<sup>3</sup> JeeLoo Liu wspomina o 700 komentarzach i ponad siedemdziesięciu przekładach angielskich (134). W języku polskim jest ich co najmniej 12.

wymienić istniejących przekładów filologicznych, literackich oraz niezliczonych trawestacji, wariacji i adaptacji tekstu, który ma równie bogatą historię własnej transmisji. Wciąż trwają<sup>4</sup> spory na temat jego autorstwa<sup>5</sup>, daty powstania, a nawet zawartości. Dyskusje rozgorzały na nowo po odkryciu w 1993 tzw. Bambusowego Laozi z Guodian (prow. Hubei) (Guodian Chu mu zhujian 郭店楚墓竹简), w którym wśród datowanych na IV wiek p.n.e. tekstów filozoficznych zapisanych na tabliczkach bambusowych znalazły się 33 fragmenty zbliżone do klasycznej wersji *Daodejingu*. Szczególnie ważne okazały się jednak rękopisy na jedwabiu, znalezione w 1973 r. w grobowcach z Mawangdui 马王堆 (prow. Hunan), zawierające pełny tekst *Daodejingu*, tyle że skomponowany w odwrotnym porządku w stosunku do tego, który obowiązuje w wersji kanonicznej. Ta zaś, także złożona z 81 rozdziałów, w pierwszej części zawiera fragmenty od 1 do 37, dotyczące *dao*, i w drugiej, od 38 do 81, poświęcone zdolności sprawczej/cnocie *de*. Wersja ta jest znana w tej formie dzięki redakcji i komentarzom Wang Bi 王弼 (226-249). Wciąż uchodzi za najbardziej prawdopodobną redakcję tekstu, który przez wieki był poddawany wielu obróbkom, opracowaniom i kompilacjom<sup>6</sup>.

*Daodejing* z hermeneutycznego punktu widzenia ze względu na stosowanie języka figuratywnego, potocznie utożsamianego z poetyckim jest tekstem otwartym, którego pole potencjalnych interpretacji wydaje się bezkresne.

Dowód na dosyć powszechne stosowanie analogii w hemisferze starożytnych Chin można znaleźć w wielu klasycznych tekstach przedqingowskich, m.in. w *Księdze Przemian* (*Yijing* 易经), konfucjańskich komentarzach do *Yijingu*, *Analektach* (*Lunyu* 論語), u Motiego (*Mozi* 墨子), Mencjusza (*Mengzi* 孟子), Xunzi 荀子 oraz w licznych dysputach nominalistów (Rošker 7). Szczególnie wielu przykładów zastosowania tego typu aktu poznawczo-kognitywnego dostarcza właśnie *Daodejing*, w którym Laozi wykorzystuje – jak się dziś uważa – powszechną, a nawet pierwotną dyspozycję ludzkiego umysłu (Konior 67). Poprzez zastosowanie trybu porównywania desygnatów nazwy obiektów występujących w fizycznie mierzalnej rzeczywistości z pojęciami abstrakcyjnymi możliwe jest bowiem uruchomienie procesu percepcji i rozumowania (Koszowski 34-35). Badania kognitywnych procesów językowych doprowadziły wybitnych językoznawców, Lakoffa

<sup>4</sup> Między innymi z *Zapisków historyka Shiji* 史记 Sima Qiana 司马迁 można wywnioskować, że Laozi żył w czasach Konfucjusza, zwał się Lao Dan 老丹 (żył ok. 374 p.n.e.) i był nadwornym astrologiem. Więcej na ten temat por. Kohn 26-27.

<sup>5</sup> Sam Feng Youlan wycofał się ze swojego wcześniejszego stanowiska na temat datowania i autorstwa *Daodejingu*, twierdząc, że nie ma związku między jakimś Laozi i przypisywanym mu tekstem (Feng 108).

<sup>6</sup> Z wersją Wang Bi konkurowała wersja legendarnego uczonego i komentatora Heshang Gong 河上公 (żył w II wieku) wraz przedmową Ge Xuana 葛玄 (164-244 n.e.).

i Johnsona, do stwierdzenia, że większość systemu pojęciowego człowieka ma naturę metafor (Lakoff i Johnson, *Metafory* 26). Przyjmując fundamentalne twierdzenie kognitywistów, że język ma charakter symboliczny (Lakoff i Johnson, *Metafory*; przedmowa Krzeszowski 13), zbadano znaczenie metafory w tworzeniu zasadniczych struktur poznawczych. Kilka lat później Lacoff i Gibbs stwierdzili, że główną rolę w tym procesie odgrywa metafora konceptualna (pojęciowa), która pozwala na zrozumienie określenia abstrakcyjnego poprzez korelację z nazwą konkretnych obiektów (Lacoff, „The Master Metaphor”; Gibbs 994). Lakoff widzi sens metafory w rozumieniu i doświadczeniu jednej rzeczy w kategoriach innej, co w konsekwencji prowadzi do wniosku, że używane przez niego pojęcie myślenia figuratywnego staje się kluczowe dla wyjaśnienia związków między analogią figuratywną, metaforami, obrazowaniem i myśleniem korelatywnym. Wymienione kategorie łączy przekonanie, że „ludzki system pojęciowy jest w dużym stopniu systemem wzajemnie powiązanych analogii, doświadczających jednej rzeczy w kategoriach innej” (Paroń 52). Innymi słowy, spaja je ten sam proces myślowy. Jednocześnie przyznano, że granica między metaforą i analogią jest nieostra, chociaż generalnie metaforę definiuje się jako rodzaj analogii (Buda).

Analizując zjawisko analogii figuratywnej w *Daodejingu*, nie sposób pominąć pojawiających się już wcześniej sinologicznych refleksji na temat szeroko rozumianej analogii. Rozumiano ją jako strategię poznawczą typową dla myślenia korelatywnego, który Granet i Needham nazywali koordynowanym” lub „skojarzeniowym” (Needham, vol. 2, 253), a Hall i Ames w *Anticipating China* poszukiwali znaczenia procedur korelacyjnych w chińskiej epistemologii (Hall i Ames VIII). W myśleniu intuicyjno-skojarzeniowym, koncepcje umieszczano obok siebie, pozwalając by indukowały się wzajemnie. Przeciwstawiano je myśleniu podporządkowującemu, typowemu dla cywilizacji zachodniej, w którym koncepcje organizowano wertykalnie (Kasarełło 38-39). Needham twierdzi, że wszystkie podobieństwa lub po prostu analogie wynikają z uznania nadrzędnego Wzorca, Sytemu, Ładu (*Dao*), w którym obiekty rezonują między sobą, ponieważ stanowią część organicznej całości. Ich miejsce w tym holistycznym systemie wszechświata decyduje o wrodzonych własnościach i sposobie funkcjonowania tychże obiektów (Kasarełło 38). Needham przytacza wiele dowodów piśmienniczych wskazujących na przewagę struktur myślenia zorientowanego na koordynowanie lub kojarzenie typu horyzontalnego (Nedham 253, 261). W swoich analizach odwołuje się do *Yijingu*, jednego z fundamentalnych tekstów

zawierających system odniesień symbolicznych (*symbolic reference*)<sup>7</sup> dla chińskiej filozofii (Needham 294). Fenomen zastosowania symbolicznych Ośmiu Trygramów w *Yijingu* do rozpoznania wszystkich zjawisk i sytuacji w świecie utożsamiano z myśleniem korelacyjnym w stylu *tongbian* 通变. Uznaje się, że ten rodzaj kosmicznego rezonansu łączy elementy *yin* 阴 z elementami *yang* 阳 (Wilhelm 57). Model symboliki kosmologicznej z *Dao* i binarną komplementarnością *yin-yang* 阴阳 na czele, tworzące kościec chińskiego uniwersyzmu<sup>8</sup>, przez następne wieki wpływały na rozwój myśli chińskiej. Ten rodzaj myślenia korelatywnego<sup>9</sup> pojawia się nie tylko we wspomnianych wcześniej *Lunyu*, *Mozi*, *Daodejing*, ale i *Lüshi Chunqiu* 吕氏春秋 (Walker 6-7) oraz późniejszym *Chunqiu fanlu* 春秋繁露 (*Obfita rosa Roczników*). Jej autor, Dong Zhongshu 董仲舒 cały rozdział 57 dzieła zatytułował „Tong lei xiang dong” 同类相动 (Rzeczy tej samej kategorii pobudzają się wzajemnie), w którym dokonał syntezy teorii *yinyang* 阴阳 oraz *wuxing* 五行 z ówczesną doktryną konfucjańską (Kasarełło 38, przypis 3).

Podstawową kategorią, wokół której zaplata się całość znaczeniowa *Daodejing* jest *Dao*. Jako domena docelowa występuje ono – jak twierdzi Feng Youlan – w czterech odsłonach: ontologicznej, kosmo-genetycznej, fenomenologicznej i charakterologicznej (Feng Youlan 1983,77).

Aby określić niewyraźalne, *Dao*, Laozi sięga do trzech podstawowych środków retorycznych: negacji, paradoksu i metafory/analogii (Xiao Xiaosui 144).

Według Xiao, na którego powołują się Guo-Ming Chen i Richard Holt (158), dzięki trzem wymienionym strategiom możliwe było przenoszenie znaczenie *Dao* z poziomu metafizycznego na poziom społeczny i behawioralny<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Więcej na temat koncepcji odniesień symbolicznych (*symbolic reference*) w procesie poznania Alfreda Whiteheada (1861-1947) por. Chung-ying Cheng 307-322.

<sup>8</sup> Uniwersyzm – pojęcie wprowadzone przez niemieckich religioznawców i sinologów na oznaczenie chińskiego systemu metafizycznego, definiujące wczesną kosmologię chińską, stanowiącą fundament późniejszego systemu myślenia. Liebenhal krytykował de Groota i Crelle’a za wykorzystanie tego pojęcia w badaniach religioznawczych. Zob. Köstner 7-9; von Glasenapp; Liebenhal. 262-278.

<sup>9</sup> W sinologicznych badaniach nad myśleniem korelatywnym dominuje nurt analiz językoznawczych, w których zwraca się uwagę na aspekt logiczny i retoryczny zagadnienia (Rošker, „Semantic” oraz *Specific*); Wang Kexi (王克喜); Cui Qingtian; Cui Qingtian i Wen Gongyi; Xie Yun). Bada się również kognitywną rolę relacyjności (Wu Chun) oraz występowanie analogii w chińskiej poezji klasycznej (Jullien 91-98)

<sup>10</sup> Wśród środków retorycznych (*jiangjiu xiuci* 讲究修辞) występujących w *Daodejing* wymienia się: negację *duiou* 对偶, metaforę *biyu* 比喻, paralelizm *paibi* 排比, pytania retoryczne i antytezy *meiwen he fanwen* 设问和反问 oraz *jianzhu* 联珠 (dosł. łańcuch pereł); baike.baidu.com/item/道德经/327138?; por. 《道德经》的文学性. 陇南日报[引用日期]. 01.04.2015, baike.baidu.com/reference/7138/d41aiDsFVDyDhBwKBHgMm9QZoRzFdLpuMAsWvwWvbwoWH0038Ffw4DG8f5J7t9jADuOP65pGiSSBDIZ2eWzLww48W731B4kBQ4LCmuZxCZEEdvtOtlxBtLfk\_8g.

Funkcję określającą zasadę relacji między metaforą docelową i źródłową pełnią przyimki, takie jak *ruo* 若 (jak), *ru* 如 (jak), *si* 似 (jak), *xiang* 像 (jak, wygląda jak), które pojawiają się w *Daodejing* 55 razy. Pod względem leksykalnym wprowadzają one subtelny ton niepewności (Xiaosui Xiao 144) lub inaczej odcień mediacji między metafizycznym i fizycznym. Przyimki te sugerują potencjalnie możliwą binarną percepcję *Dao*. Dzięki zastosowaniu podstawowej zasady analogii, że coś wygląda jak coś innego udaje się przekroczyć ograniczenia czysto racjonalnego poznania (Xiaosui Xiao 144). Zabieg ten jest charakterystyczny dla języka figuratywnego. Z kognitywnego punktu widzenia Laozi stosuje technikę rzutowania/mapowania (*mapping*) obiektów z jednych zasobów systemowych do drugich.

Mowa tu o doświadczeniu typowym dla metafor ontologicznych, które obok elementarnej percepcji realnego świata, składającego się z rzeczy i substancji (*wanwu* 万物), pozwalają na rozumienie zjawisk abstrakcyjnych, często wymykających się bezpośredniemu poznaniu, jakim jest fenomen *Dao* (Lacoff i Johnson 48-49).

Aby stworzyć obraz *Dao*, które nie posiada jednoznacznego desygnatu materialnego w realnym świecie<sup>11</sup>, Laozi używa języka figuratywnego, korzystającego z trybu obrazu, analogii i metafory. W ten sposób autor tekstu, odwołując się do najbardziej pierwotnych struktur myślenia, spełnia postulat korzyści (*necessity hypothesis*), typowy dla wyjaśniania usytuowanych poza rozpoznaniem zmysłowym (Kiklewicz 233). *Dao* jako metafora docelowa odnosi się do rzeczywistości nieodróżnianej, która z zasady pozostaje poza zasięgiem języka (Schwarz 198-199). Samo pojęcie *dao* – wieloznaczne (Creel 302) i nieuchwytnie poza kontekstem i figuracjami – skłoniło Laozi do zastosowania metafor, umożliwiających jego właściwą interpretację.

Większość metafor konceptualnych, których autor używa w *Daodejing*, w tym przede wszystkim woda (*shui* 水), pełni postulat jednokierunkowości (*unidirectionality hypothesis*), tworząc korelację między kategorią abstrakcyjną, złożoną mentalnie, a kategorią przedmiotową, dostępną postrzeganiu zmysłowemu (Kiklewicz 2006, 233).

Metafory źródłowe występujące w *Daodejing* łączy przekonanie o organicznej naturze wszechświata. Pochodzą one zarówno ze świata natury, np. wspomniana woda, domeny człowieka, np. figura matki, kobiety, niemowlęcia, jak i ze świata fauny i flory oraz obiektów i przedmiotów znajdujących się w otoczeniu

<sup>11</sup> Lin Guanghua dowodzi, że w *Daodejing* są wobec siebie opozycyjne, choć *de facto* reprezentują dwa różne stany. Wynika to z faktu, że „to, co jest nieuprzedmiotowione, nieuchronnie stanie się uprzedmiotowione w ludzkim poznaniu” (Lin 375)

człowieka, np. koło, dzban, fujarki, łuk. Ich funkcja wynikająca z wyboru myślenia skojarzeniowego pozostaje ta sama, natomiast różni je rodzaj zastosowanych porównań, od sytuacyjnych po statyczne. W zależności od przekazu pojawiają się wielokrotnie lub jednorazowo, Laozi poświęca im całe passusy lub umieszcza obok siebie kilka metafor w jednym fragmencie. Na przykład w rozdziale 15 wprowadza aż siedem analogii charakteryzujących ludzi, którzy w starożytności praktykowali *dao* (Xiaosui Xiao 143)

Przezorni – niczym przechodzący zimą przez rzekę;  
 Ostrożni – niczym lękający się sąsiadów z czterech stron;  
 Powściągliwi – niczym bawiąc w gościnie;  
 Nieuchwytni – niczym topniejący lód;  
 Surowi – niczym nieociosany kłoc;  
 Nieprzeniknieni – niczym mętna woda;  
 Rozlegli – niczym szeroka dolina<sup>12</sup>.

豫兮若冬涉川；犹兮若畏四邻；俨兮其若容；涣兮若冰之将释；敦兮其若朴；旷兮其若谷 (*Daodejing*, rozdz. 15).

W rozdziale 64 jest ich znacznie mniej, ale wszystkie trzy służą zilustrowaniu idei rozpoczynania wielkich działań od załóżka. Zwłaszcza ten ostatni wers sentencja zyskała światową sławę ponadczasowych sentencji przekazywanych z pokolenia na pokolenie i cytowanych powszechnie do dzisiaj.

Ogromne drzewo wyrasta z małego pędu.  
 Dziewięciopiętrowa pagoda bierze swój początek z grudki ziemi.  
 Tysiącmilowa podróż zaczyna się od pierwszego kroku.

合抱之木生於毫末。九层之台起於累土。千里之行始於足下 (*Daodejing*, rozdz. 64)

Większość badaczy *Daodejingu* koncentruje się na omówieniu roli metafory (symbolu<sup>13</sup>) wody, uznając ją za kluczową w interpretacji dzieła lub nawet za jedną z najważniejszych we wczesnej myśli filozoficznej Chin<sup>14</sup>.

Woda jako conceptualna metafora pojęciowa pełni ważną funkcję kognitywną i występuje w tekście w wielu odsłonach i wielu miejscach. Co więcej, woda stała się powszechnym symbolem aforystycznej mądrości *Daodejingu*, o którym roz-

<sup>12</sup> Jeśli nie zaznaczono inaczej, przekład *Daodejimu* własny.

<sup>13</sup> Na przykład Radpour.

<sup>14</sup> Sarah Allan uważa, że w starożytności obraz wody i roślin służył do konstruowania fundamentalnych koncepcji filozoficznych takich jak : *dao*, the „way”, *de*, „virtue” lub „potency”, *xin*, „mind/heart”, *xing*, „nature”, and *qi*, „vital Energy” (Allan, *The way* 136-143). Ponadto, analizując kosmogonię w *Da Yi sheng shui* 太一生水, twierdzi, że woda także tam odgrywa prymarną rolę. Jednocześnie dowodzi, że w *Guanzi* 管子, w rozdziale „Shui di” 水地, woda występuje jako główny pierwiastek, źródło nieba i ziemi (Allan, „The great” 244-245).

pisują się współcześni interpretatorzy Księgi (Dyer 491-445). Oczywiście jej domeną docelową jest Wielkie *Dao*. Oswojony pod względem empirycznym obraz wody pozwala zrozumieć sens przekazu na temat *Dao* (Chen i Holt 155). W rozdziale 8 Laozi *expresis verbis* powiada, że :

Najwyższa dobroć jest jak woda.

Jej dobroć polega na tym, że przynosi korzyści dziesiątkom tysięcy rzeczy.

Z nikim nie walczy. Zajmuje miejsca, którymi lud gardzi.

Dlatego właśnie jest bliska *Dao*.

上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几於道 (*Daodejing*, rozdz. 8)

Jednocześnie woda wydaje się miękka i słaba, ale bez trudu pokonuje twarde i silne, co w 78 rozdziale brzmi następująco:

Nie ma na świecie niczego bardziej miękkiego i słabego niżli woda,

lecz nic jej nie dorówna w przewyciężeniu twardego i mocarnego.

I nic nie zdoła jej zmienić.

天下莫柔弱於水。而攻坚强者，莫之能胜。以其无以易之 (*Daodejing* rozdz.78)

Pomimo że jest uległa, elastyczna i delikatna, pokonuje największą twardość i nieustępliwość. I nic nie jest w stanie jej zagrozić, pokonać ani zmienić.

W dalszej części rozdziału 78 obraz wody jest odniesiony do wzoru postępowania władcy zgodnie z prawem *Dao*.

Mędrzec, który chce kierować ludem (以圣人欲上民), powinien, niczym woda władająca dolinami, bez walki i rywalizacji panować nad wszystkimi istotami i rzeczami.

Więc jeśli z nikim nie rywalizujesz,

nikt na świecie nie zdoła rywalizować z tobą.

以其不争，故天下莫能与之争 (*Daodejing*, rozdz. 66)

Opisując *Dao* w rozdziale 32, Laozi przyrównuje je do mórz i rzek: „*Dao* jest dla świata tym, czym są rzeki i morza dla niekończących się strumieni” 譬道之在天下，犹川谷之於江海 (*Daodejing* rozdz. 32). Wang Bi w komentarzu 4 tłumaczy, że fragment ten wskazuje na naturalny proces spływania wody, który ma „symbolizować” praktykowanie *dao* bez z przymusu (tłum. Wójcik 77).

Wymienione w tekście atrybuty wody odnoszą się więc na zasadzie figuratywnej analogii do *Dao*, które konstytuuje „uprzedmiotowione” *Dao*<sup>15</sup>. To ono, poprzez proces metaforyzacji, pokonuje ograniczenia ludzkiego poznania i staje

<sup>15</sup> Podobną myśl formułuje Livia Kohn, czyniąc rozróżnienie między *Dao* wiecznym i peryferyjnym. (29), a Jee Loo Liu pisze o *Dao* transcendentnym i immanentnym (141)

się *Dao*, które umożliwia wzrost wszystkiego na świecie, zajmując najniższą pozycję i niczym się nie wyróżniając pokonuje nawet najsilniejsze i najbardziej nieugięte przeszkody. I nic i nikt nie jest w stanie zmienić jego natury, szczodrej, pokornej i miękkiej zarazem, jego zaś niewymuszone działanie przynosi korzyść wszelakiemu istnieniu.

Z kolei Lin Guanhua sięga po treść rozdziału 15<sup>16</sup>, aby wskazać na szczególny związek *dao* z metaforą wody, polegający na zastosowaniu klucza semantycznego 涉 w znakach: 涉 *she* przekraczać (rzekę), 涣 *huan* ulotny, 冰 *bing* lód, 混 *hun* mętny, 澗 *dan* spokojny, 濁 *zhuo* mulisty, 清 *qing* czysty (363).

Afirmatywny stosunek do natury ujawnia się także w wykorzystaniu metafory matki, wskazując na biologiczne konotacje kobiety rodzicielki i karmicielki. Figura matki jednoznacznie wskazuje na związek z *Dao*.

To ono jest bezimienne jako początek nieba i ziemi (świata).

Natomiast to, co jest nazwane (nosi imię) jest matką wszystkich rzeczy

无名天地之始(有名万物之母 (*Daodejing*, rozdz. 1)

Pochwałę żeńskiego pierwiastka, wyobrażonego w metaforycznej figurze matki Laozi rozwija w rozdziale 52, pisząc między innymi o jej podstawowej funkcji dawania i podtrzymywania życia:

Wszystko, co istnieje na świecie ma swój początek, który uważa się za matkę świata.

Jeśli poznasz matkę, zrozumiesz jej dzieci(cały świat).

Kiedy poznasz jej dzieci, pozostaj przy niej<sup>17</sup>,<sup>854</sup>

a nigdy nie zaznasz niebezpieczeństwa.

天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子。既知其子，复守其母，没身不殆 (*Daodejing*, rozdz. 52)

W swoim komentarzu do tego passusu Wang Bi kreśli obraz matki, utożsamianej z korzeniami drzewa (początek), a jej dzieci z gałęziami. Dodaje, że warunkiem rozwoju dzieci jest poznanie własnych korzeni (tłum. Wójcik 108).

W rozdziale 13 metafora matki nie odnosi tylko do funkcji narodzin prapoczątku, ale także wskazuje na drogę taoistycznego mędrca, który naśladowując drogę matki, pozostaje poza ograniczeniami ciała (*shen* 身) (Möller 72).

<sup>16</sup> 豫兮若冬涉川；犹兮若畏四邻；俨兮其若容；涣兮若冰之将释；敦兮其若朴；旷兮其若谷；混兮其若浊；澹兮其若海 rozdz. 15 (tłum. Gu 36-38).

<sup>17</sup> W przekładzie Żbikowskiego (pseud. Zysk), który wybiera strategię rozszerzonej interpretacji, fragment ten jednoznacznie wskazuje na związek metafory matki z *Dao*: „Jeśli poznałszy jej dzieci, (człowiek) nadal trzyma się (powszechnych przyrody, zgromadzonych w ich) matce, do końca swego życia nie znajdzie się niebezpieczeństwie” ( 65).

Matka jako źródło wszelkiego stworzenia symbolizuje atrybuty *Dao* w jego metafizycznej odsłonie. W najszerszej interpretacji takie ujęcie wskazuje na wieczność niebytu (*wu* 无) i skończoności bytu (*you* 有) (Schwartz 205). Po raz kolejny domena docelowa, czyli *Dao* (niebiańskie) przejawia się w dwóch postaciach: wiecznego, nienazywalnego i *Dao* ziemskiego, będącego zasadą, wzorem działania natury i społeczeństwa (Kohn 29) w dążeniu do homeostazy.

Przed powstaniem Nieba i Ziemi istniało bezformne, a już skończone.

Jakże ciche, jakże puste.

Niezależne i niezmiennie, krążące wokół niestrudzenie, można ją nazwać matką świata. Nie znam jej imienia. Mianuję ją znakiem *Dao*. A kiedy imię jej nadać muszę, nazywam – Wielką.

有物混成先天地生。寂兮寥兮独立不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，强字之曰道。强为之名曰大 (*Daodejing*, rozdz. 25)

Pochwałę żeńskiego pierwiastka, tak charakterystyczną dla przekazu *Daodejingu*, najpełniej wyraża krótki rozdział 6, zapleciony wokół pojemnej metafory doliny (*gu* 谷), który często interpretuje się jako symbol kobiecego łona lub modelu pustego środka otoczonego przez obfitość<sup>18</sup>.

Obraz doliny ucieleśnia wszystko to, co jest głębokie, ukryte, ciemne i przyjmujące. Jednocześnie bierne, ale i dzięki temu rządzące (Möller 58). Jej metaforyczna treść odnosi do docelowego *Dao*, które jest zarówno źródłem życia i świata, jak i sposobem, w jaki życie i świat funkcjonują. Trwa wiecznie, nigdy nie umiera i nie można go wyczerpać, wskazuje bowiem na kobiecą naturę egzystencji jako takiej.

Duch doliny nigdy nie umiera, nazywam ją tajemniczą samicą.

Brama tajemnej samicy jest korzeniem Nieba i Ziemia.

Wydaje się, że ona wciąż jest obecna, a jej pożytek nigdy nie ustaje.

谷神不死是谓玄牝。玄牝之门是谓天地根。绵绵若存，用之不勤 (*Daodejing*, rozdz. 6)

Wtórne odniesienie domeny źródłowej – doliny do łona i zarazem rodzaju żeńskiego (samicy) otwiera rozległe możliwości interpretacyjne. Tajemnicza Ona lub tajemnicza Kobiecość, symbolizująca bierność procesu prokreacji i rozrodu, uosabia w *Daodejingu*, według Schwartza, zasadę *wuwei* (无为 niedziałania) i *ziran* (自然 spontaniczności) (205).

Z kolei metafora stu dolin (*baigu* 百谷) oraz wody w postaci rzek i mórz, użyta we wspomnianym już wcześniej rozdziale 66, służy do wyrażenia „prawdy” na temat pokory, czyli wszechwładnej siły, jaką posiadają ci, co znajdują się

<sup>18</sup> Kaltenamark dostrzega w *Daodejingu* analogię między ideą pustki, a obrazem kobiecego łona (43).

poniżej. Tak więc, skoro rzeki i morza, spływając do dolin, wypełniają każdą szczylinę, to tym samym panują nad nimi bez walki.

Rzeki i morza królują nad setkami dolin, ponieważ znajdują się od nich niżej,  
i dlatego mogą być ich władcami

江海之所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。(Daodejing, rozdz. 66)

Co ciekawe, tam gdzie Laozi<sup>19</sup> używa metafory rzecznej wąwozu (溪) w korelacji z atrybutem kobiecości, występuje ona jako symbol wyższości żeńskiego nad męskim, czego przykładem jest początek rozdziału 28. Wszystko, co żeńskie, jest dla Laozi odwiecznym źródłem, do którego powraca się niczym niemowlę (ying 嬰).

Znając to, co męskie, i wspierając to, co żeńskie, stajesz się dla świata wąwozem, a kiedy jesteś dla świata wąwozem, to nigdy nie oddalisz się od wiecznego de i powrócisz do stanu niemowlęctwa.

知其雄，守其雌，为天下。为天下溪，常德不离，复归於婴儿。(Daodejing, rozdz. 28)

Generalnie metafora źródłowa niemowlęcia pojawia się w kilku miejscach tekstu jako nośnik ważnych elementów taoistycznego światopoglądu. Pełniąc funkcję figuratywnej analogii, wpisuje się ona w diadyczny model przywoływanych klas i atrybutów, zbudowanych wokół komplementarnych opozycji: żeńskie-męskie, słabe-mocne, ciemne-jasne, miękkie-twarde, bierne-aktywne. Z kolei w rozdziale 55 Laozi przywołuje obraz niemowlęcia, pozbawionego pragnień, ducha rywalizacji, który dzięki naturalnej słabości, miękkości i seksualnej niewinności uosabia (cnotę) *de*<sup>20</sup>.

Ten który posiada de jest niczym niemowlę.

Jadowite insekty go nie pokąsają, dzikie bestie nie rozszarpią, drapieżne ptaki nie porwą. Kości ma miękkie i słabe, ale ich uścisk mocny.

Choć nic nie wie o połączeniu żeńskiego i męskiego, to jego członek sterczy dzięki esencji jin<sup>21</sup>.

含德之厚比於赤子。毒虫不螫，猛兽不据，攫鸟不抟。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作，精之至也。(Daodejing, rozdz. 55)

W pouczeniach na temat pielęgnowania witalności cielesnej w rozdziale 10 ponownie zjawia się porównanie do delikatności niemowlęcia.

<sup>19</sup> Lau (33), Waley (59), Żbikowski (57), tłumaczą *xi* jako jar, wąwóz; Wójcik za Wang Bi jako dolina (36); Gu jako strumień (77), a Legge i Mölller – bieg rzeki (214).

<sup>20</sup> Tadeusz Zysk (Żbikowski) utożsamia *de* z pierwiastkiem męskim i uznaje, że (...) „te jest jak posiadanie nasienia, jest ojcostwem, zainicjowaniem, poruszeniem, impulsem”(140).

<sup>21</sup> Wang Bi w swoim komentarzu do rozdziału 55 wyjaśnia, że ten, kto posiada cnotę *de*, jest niczym niemowlę, któremu nikt i nic nie może zagrozić, ponieważ pozbawiony jest pragnień, chęci walki, konieczności utraty nasienia, itd. (tłum. Wójcik 114)

Czy (kiedy) koncentrujesz się na qi zdołasz osiągnąć delikatność, podobną do niemowlęcia?<sup>22</sup>

专气致柔，能如婴儿乎？(*Daodejing*, rozdz. 10)

Ogólna myśl o wyższości tego, co delikatne i miękkie, pojawia się w rozdziale 76, w którym metafora dzieciństwa (Schwarz 208) układa się w formę słynnego już aforyzmu.

Człowiek rodzi się delikatny i słaby, a kiedy umiera, jest twardy i mocny.

Trawy i drzewa rodzą się delikatne i wiotkie, a kiedy umierają, stają się suche i kruche. Dlatego, wszystko co twarde i mocne dąży ku śmierci, a to co delikatne i słabe sprzyja życiu.

人之生也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。(*Daodejing*, rozdz. 76)

Podobną funkcję pełni słynna metafora nieociosanego kłoca (*pu* 朴). Wskazuje ona na to, co surowe, pierwotne, bierne, pozostające w stanie dziewiczym, wolnym od działania drwala lub cieśli. We wspomnianym rozdziale 28 niemowlę i nieociosany kłoc występują paralelnie:

(...) Kiedy jesteś dla świata wózem, to nigdy nie zabraknie ci wiecznego de i powrócisz do stanu nieociosanego kłoca

(...) 为天下谷，常德乃足，复归於朴。朴散则为器，圣人用之则为官长。故大制不割。(*Daodejing*, rozdz. 28)

Zarówno nieociosany kłoc (por. rozdz. 15), jak i niemowlę stanowią figurację idei życia w pełni synchronicznego z naturą świata, pozostającego w harmonii z porządkiem Natury.

Z kolei w rozdziale 11 trzy obrazy pochodzące z domeny źródłowej: piastry koła, glinianego naczynia oraz drzwi i okien służą wyjaśnieniu, czym jest owo nienazywalne, wieczne *Dao*. Strukturę jego funkcjonowania wyjaśnia metaforyczne odsłonięcie znaczenia pustego lub pustki. To ono jako analogia nieistnienia konstytuuje wszelkie istnienie. Zrozumienie istoty metafory docelowej, jaką jest *Dao* prowadzi poprzez wskazanie na związek użyteczności (*yong*) między pustym środkiem (piastra, wnętrze naczynia i domu) a znajdującą się na zewnątrz pełnią (koło, ściany naczynia, okna i drzwi) .

Trzydzieści szprych w piaście (tworzy koło). Dzięki pustce między nimi istnieje pożytek z koła.

<sup>22</sup> Zarówno w wersji z Mawangdui (tłum. Möller 167), jak i przekładach Gu (tłum. Gu 22) i Lau (tłum. Lau 14) pierwszą połowę 10 rozdziału wyrażono w formie pytań retorycznych, natomiast w przekładzie Wójcik z komentarzami Wang Bi – w zdaniach oznajmujących (tłum. Wójcik 40).

Z gliny formuje się naczynia i garnki. Dzięki pustemu wnętrzu stają się użyteczne. W ścianach domów wycina się drzwi i okna. Bez tej pustej przestrzeni nie byłyby użyteczne.

Na tym właśnie polega korzyść z pełnego i pożytek z pustego.

三十幅共一轂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。(Daodejing, rozdz. 11)

Laozi kilkakrotnie odwołuje się w tekście do kategorii użyteczności (*yong*), która w rozdziale 45 służy do sformułowania metaforycznej myśli o uleganiu pozornej prawdzie. Nawet bowiem jeśli doskonałość wydaje się wyczerpana, to w rzeczywistości jest doskonała, a gdy Wielka Brzemiennosc (Wielka Pełnia) wydaje się całkowicie pusta, to wciąż pozostaje nieskończenie pełna. Uznając *Dao* za metaforę docelową, w rozumowaniu Laozi poprzez analogię pojawia się wniosek, że skoro źródło istnienia jest w swojej immanencji nieuchwytnie i puste, to realna rzeczywistość pozostaje wieczna i doskonała<sup>23</sup>.

Wielka Doskonałość wydaje się wybrakowana, ale jej użyteczności nigdy się nie skończy.

Wielka Brzemiennosc wydaje się pusta, ale jej użyteczność nigdy się nie wyczerpie.

大成若缺，其用不弊。大盈若冲，其用不穷。(Daodejing, rozdz. 45)

Potwierdzenie tej myśli znajduje się w rozdziale 40, w którym autor *Daodejingu* pisze wprost:

Przeciwność jest ruchem Dao. Słabość jest używaniem Dao. Wszystkie istoty i rzeczy na świecie zrodziły się z Pełni. A Pełnia powstała z Pustki.

反者道之动。弱者道之用。天下万物生於有，有生於无。(Daodejing, rozdz. 40)

Pojawiająca się wcześniej metafora piasy i koła w sposób oczywisty identyfikuje oba elementy z abstrakcyjnym pojęciem zmiany lub diadycznej opozycji. Tak jak w ruchu koła, związku pustego z pełnym, wyłania się obraz *Dao* w relacji nieistnienia do istnienia<sup>24</sup>, który w komentarzu I Wang Bi do rozdziału 40 brzmi: „Użyteczność tego, co zaistniało, bierze się z nieistnienia (wu 无). Takie jest znaczenie nazwy ‘przeciwność’. Z nieistnienia wychodzi ruch (dong 动), a wszystko zwraca się ku relatywnemu nieistnieniu. A dao przenika wszystko” (tłum. Wojcik 90).

Wszystkie wymienione powyżej metafory źródłowe mają charakter kardynalny, ich bowiem funkcja figuratywna wydaje się kluczowa dla całego przekazu *Daodejingu*.

<sup>23</sup> Por. Möller 50

<sup>24</sup> Möller uważa tłumaczenie *wu* jako niebyt, a *you* jako byt za błędne, ponieważ oba pojęcia są zakorzenione w greckiej ontologii (41). W polskich przekładach najczęściej tłumaczy się je właśnie jako byt i niebyt.

Katalog metafor, porównań i obrazów z nimi związanych jest jednak dużo bogatszy, co rzecz jasna wynika z dominacji trybu analogizującego w *Daodejingu*. Nie sposób wymienić wszystkich, ale warto przytoczyć kilka wybranych, wskazujących na semantyczną pojemność obrazu, który ilustruje określone idee. Najczęściej są to figuracje skonstruowane na osi przedmiot/rzecz – przekaz.

W rozdziale 9 autor przywołuje naczynie ofiarne, miecz, dom pełen nefrytu i złota, aby wyjaśnić, czym jest *Dao* (Droga) Nieba, które w skrócie polega między innymi na zachowaniu wstrzeźliwości i unikaniu przesady oraz nadmiaru. A dzieje się tak zgodnie z dialektyczną zasadą, że to, co osiągnęło apogeum, będzie pomniejszane.

Naczynie wypełnione po brzegi nie utrzyma się (w pionie); zbyt ostra klinga nie posłuży zbyt długo; nikt nie zdoła ochronić komnaty wypełnionej złotem i nefrytem.

持而盈之不如其己；揣而锐之不可长保；金玉满堂莫之能守。(Daodejing, rozdz. 9)

Wiele tego typu metafor umieszcza się w *Daodejing* w dychotomicznym modelu. Wskazuje się m.in. na metaforyczną wyższość wody nad kamieniem (Lau 2), a w rozdziale 39 na wyższość pospolitych kamieni nad oszlifowanym nefrytem. Wang Bi w 4 komentarzu do tej części (39) wyjaśnia, że fundamentem wielkości jest małość, a niskiego – wysokość (tłum. Wójcik 89).

Jeśli dążysz do zaszczytów, pozostaniesz bez chwały

Nie trzeba więc błyszczeć niczym oszlifowany nefryt, a raczej toczyć się jak (zwykle) kamienie.

至誉无誉<sup>25</sup>。不欲碌碌如玉，珞珞如石。(Daodejing, rozdz. 39)

Analogiczna zasada diadycznej opozycji pojawia się również w rozdziale 77, w którym *Dao* Nieba porównywane jest do napinania cięciwy łuku, kiedy mierzy się do celu:

*Dao* Nieba jest niczym napinanie cięciwy łuku<sup>26</sup>.

Kiedy wysoko (mierzysz), (cięciwę) opuszczasz, jeśli nisko – podnosisz.

Tam, gdzie jest za dużo – ujmujesz, a tam gdzie jest za mało – uzupełniasz.

之道其犹张弓与。高者抑之，下者举之。有馀者损之，不足者补之。(Daodejing, rozdz. 77)

<sup>25</sup> Istnieją liczne kontrowersje wokół znaku *yu* 誉, który jedni (Möller, Legge, Fostowicz, Żbikowski) interpretują jako wóz, natomiast Lau, Gu, Waley, Wang Bi – jako reputacja, honor, zaszczyty (Möller 36)

<sup>26</sup> W wersji *Daodejingu*, przekładanej przez Leege, Waley'a (162) i Wójcik (143) pojawia się znak zapytania, a zdanie to tłumaczy się jako retoryczne.

Aforystyczny walor wielu fraz w *Daodejingu* pochodzi z celnie dobranych obrazowych figuracji, zaczerpniętych z obserwacji praw przyrody lub ówczesnego, codziennego życia. Na przykład błyskotliwa fraza z rozdziału 60: „Rządzenie wielkim państwem jest jak smażenie małych rybek (治大国若烹小鲜), oznacza, że należy je smażyć krótko, bez częstego przewracania, co metaforycznie odnosi się do procesu zawiadywania wielkim krajem.

Ten, który stoi na palcach – nie stoi (stabilnie), ten który kroczy – nie idzie.

Ten, który się obnosi – nie jaśnieje.

Ten, który sam się zachwala – niczego nie osiąga.

Ten, który się wywyższa – nikomu nie przewodzi..

Wszystko to odnosi się do Dao, które powiada, za dużo pożywienia, zbyteczny wysiłek.

企者不立；跨者不行。自见者不明；自是者不彰。自伐者无功；自矜者不长。

其在道也曰，馀食赘形。(Daodejing, rozdz. 24)

Fragment ten w całości wskazuje na cnotę umiaru i skromności, które zgodnie z zasadami *Dao* zapewnia ludziom powodzenie .

Laozi w podobny sposób kreuje w rozdziale 6 obraz strategii działania *Dao*, które świadome istnienia przeciwieństw wskazuje na właściwe postępowanie:

Jeśli chcesz coś ścisnąć, najpierw musisz rozciągnąć, jeśli chcesz osłabić najpierw musisz to wzmocnić, jeśli chcesz to pokonać, najpierw musisz to wesprzeć, jeśli chcesz zabrać, najpierw musisz ofiarować. Oto subtelna jasność (umysłu): delikatne i słabe pokona twarde i silne. Nie wyciąga się ryb z głębiny ani nie pokazuje ludziom w państwie ostrego oręża.

将欲歛之，必固张之。将欲弱之，必固强之。将欲废之，必固兴之。将欲取之，必固与之。是谓微明。柔弱胜刚强。鱼不可脱於渊，国之利器不可以示人。

(Daodejing, rozdz. 36)

W rozdziale 5 pojawiają się metafory psów ofiarnych, miecha kowalskiego i fletu. Zgodnie z interpretacją większości badaczy ofiarne psy ze słomy *chugou* 刍狗 – wykorzystywane jako rytualne przedmioty, którym oddawano hołd, a po ceremonii porzucano i deptano – w *Daodejingu* symbolizują zdystansowaną neutralność mędrca. Kiedy ludzie właściwie wypełniają swoją rolę, mędrzec nie ingeruje, a jedynie dba o naturalny bieg spraw i życia. Niczym miech kowalski i flet jest pusty, pozbawiony uczuć, pragnień i ambicji. Niczego nie musi wносить, aby owo *vacuum* funkcjonowało w swoim odwiecznym ruchu.

Niebo i ziemia nie są humanitarne ( *ren* ) i traktują wszystkie rzeczy i sprawy jak (ofiarny) psy ze słomy<sup>27</sup>. Mędrzec nie jest humanitarny ( *ren* ) i traktuje wszystkie rody jak (ofiarny) psy ze słomy. Czyż przestrzeń między niebem i ziemią nie wydaje się

<sup>27</sup> Jedyne w przekładzie z komentarzami Wang Bi są to psy i trawy, a nie ofiarne psy (Wójcik 34).

jako miech kowalski albo flet. (Choć) jest pusta, nie można jej wyczerpać, im bardziej się porusza, tym więcej wywołuje skutków.

天地不仁，以万物为刍狗。圣人不仁，以百姓为刍狗。天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。(Daodejing, rozdz. 5)

Niezwykłe plastyczny obraz koni pociągowych i bojowych, które Laozi przywołuje w rozdziale 46, jest figuracją odnoszącą się po raz kolejny do działania zgodnie z zasadami *Dao*. Kiedy się je respektuje, konie pracują w polu, kiedy nie, to nawet konie bojowe marnują swój potencjał, wałęsając się (lub żrebiąc) na granicy.

Gdy na świecie panuje *Dao*, to konie pociągowe wykorzystuje się na roli, gdy na świecie brak jest *Dao*, nawet kobyły bojowe żrebią się na granicy<sup>28</sup>.

天下有道，却走马以粪。天下无道，戎马生於郊。(Daodejing, rozdz. 46)

O życiu w sieci nieba traktuje rozdział 73, w którym Laozi metaforycznie pokazuje jak sieć nieba utrzymuje wszystko w swojej władzy dzięki poszanowaniu zasad *Dao*. Sieć nieba oznacza w przenośni niewidzialny świat, który istnieje dzięki *Dao*. Dlatego nawet jeśli oka są duże, to i tak zawsze pozostanie w jego sferze oddziaływania. Skoro więc *Dao* nieba nigdy nie walczy i zawsze zwycięża, zbyteczna jest zuchwałość, perswazja i wszelkie wysiłki.

*Dao* nieba nie walczy, a jednak zwycięża.

Nie wypowiada słów, a jednak jego odpowiedzi są trafne.

Nie przywołuje, a (wszyscy) sami przychodzą.

Jest powolne, a mimo to skuteczne.

I choć sieć nieba jest niezwykle rzadka i rozległa, to jednak niczego nie przepuści.

天之道不爭而善勝。不言而善應。不召而自來。繹然而善謀。天網恢恢，疏而不失。(Daodejing, rozdz. 73)

Wymienione metafory źródłowe, służące głównie (choć nie wyłącznie) wyrażeniu metafory docelowej, którą w *Daodejingu* jest *Dao*, jednoznacznie wskazują na szczególną umiejętność wykorzystania języka figuratywnego do tworzenia przestrzeni symbolicznej, podlegającej złożonym interpretacjom. O ile więc sama funkcja konstytutywna sensu jest jasna, wiecie bowiem od metafory źródłowej do docelowej, o tyle znacznie bardziej skomplikowana i godna dalszych badań pozostaje pojemność semantyczna potencjalnych interpretacji. *Daodejing* jest

<sup>28</sup> Jest to wersja przekładu bliższa propozycji Gu Zhengkuna i Żbikowskiego niż Wang Bi, Lau, Legge i Möllera. Kontrowersje dotyczą przede wszystkim tłumaczenia znaku *sheng* 生. Gu tłumaczy to: „konie bojowe wracają na pola, by uprawiać ziemię, a żrebne konie ciągną na wojnę” (Gu 131). Według Wang Bi (w tłumaczeniu Wójcik): „konie bojowe pasą się na polach” (Wójcik 99); Lau: „bojowe konie pasa się na granicy” (Lau 53); Legge: „bojowe konie hoduje się przy granicy”.

znakomitym przykładem tekstu, którego język figuratywny, operujący w trybie analogii, pełen metafor i obrazów, stał się i wciąż pozostaje polem wyboru mniej lub bardziej uzasadnionych strategii interpretacyjnych, uwarunkowanych językowo, kulturowo i historycznie. W tym kontekście nie bez znaczenia pozostają badania nad zadaniem egzegezy i hermeneutycznej poprawności *Daodejingu*, który znany jest światu od przekładów wersji kanonicznych po popkulturowe reinterpretacje.

## BIBLIOGRAFIA

### TEKSTY ŹRÓDŁOWE, WERSJE ORYGINALNE

- 老子.道德经, (全文) <https://www.daodejing.org/> 道德经 (老子著哲学作品), baike.baidu.com/item/%E9%81%93%E5%BE%B7%E7%BB%8F/327138
- 道德经全文及译文, (Dongsheng Zhu) *Daodejing*, tłumaczenie na język chiński, www.academia.edu/36853621/%E9%81%93%E5%BE%B7%E7%BB%8F%E5%85%A8%E6%96%87%E5%8F%8A%E8%AF%91%E6%96%87\_pdf.
- 道德经全《郭店》, <https://ctext.org/guodian/zhs>.
- 老子 (帛書本) 维基文库, 自由的图书馆, [https://zh.wikisource.org/zh/老子\\_\(帛書本\)](https://zh.wikisource.org/zh/老子_(帛書本)).
- 道德经 (王弼本) 老子道德经注, (注: 王弼), [https://zh.wikisource.org/zh-hans/道德經\\_\(王弼本\)\\_#%E4%B8%80%E7%AB%A0](https://zh.wikisource.org/zh-hans/道德經_(王弼本)_#%E4%B8%80%E7%AB%A0)

### PRZEKLADY POLSKIE ( WYBRANE )

- Droga*. Tłum. Michał Fostowicz-Zahorski. Witryna Artystów, 1984. Wydanie drugie, poprawione. Rękodzielnia „Arhat”, 1992 r. Seria „Światło Wschodu”.
- Lao Tsy. *Wielka Księga Tao*. Tłum. Jarosław Zawadzki, My Book, Szczecin 2004
- Lao Tzu. Księga Drogi i Dobra*, napisała na nowo Ursula K. Le Guin. Tłum. Justyna Bargielska i Jerzy Jamiewicz. Prószyński i S-ka, 2020.
- Laozi. *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*. Tum. Anna Iwona Wójcik. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006
- Tao Te Ching*. Tłum. Wojciech Zieliński. Wydawnictwo „Armoryka”, 2009, <https://docer.pl/doc/xx1ss5>, pdf.
- Tao-Te-king, czyli Księga Drogi i cnoty*. Tłum. Tadeusz Żbikowski. *Taoizm*, red. Marian Dziwisz. Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego. Krakowskie Wydawnictwo Prasowe RSW „Prasa-Książka-Ruch”, 1988, ss. 49-75.
- Tao-Te-King: Drogi i Cnoty Księga*. Tłum. Leon Zawadzki, na podstawie wydania rosyjskiego: Yan-Chin-Shun -*Drewnekitajskij filosof Lao-Tsy i jego uczenie*. Izdatielstwo Akademii Nauk SSSR. Moskwa-Leningrad 1950, ss. 115–159

## PRZEKLADY OBCE (WYBRANE)\*

- Daodejing—Making This Life Significant—A Philosophical Translation Dao De Jing*. Roger T. Ames and David Hall. Ballantine Books, 2003.
- Lao Tzu 老子. *Tao Te Ching* 道德经. Translated. Artur Waley. 外语教学研究出版社 Waiyu jiaxue yanjiu chubanshe, 1997
- Lao Tzu. *Tao Te Ching*. Translation and introduction by D.C. Lau. Penguin Classics. Penguin Books, 1963.
- Lao-Tse. *Die Bahn und der Rechte Weg*. Tłum. Alexander Ular. Insel-Verlag zu Leipzig, 1923.
- Laotse. *Tao Te King: Das Buch vom Sinn und Leben*. Verdeutschte Richard Wilhelm, Eugen Diederichs. Zenodot Verlagsgesellschaft, 2021.
- Laozi (LaoTzu) 老子. *Daodejing* 道德经 The Book of Tao and The. Chinese-English. Translated and annotated by Gu Zhenkun 辜正坤, 中国出版集团 Zhōngguó chūbǎn jítuán, 2006.
- Laudse, *Daodedsching*. Tłum. Ernst Schwarz. Verlag Reclam, 1977.
- 道德經 – *Dao De Jing*. Warring States (475 BC - 221 BC). English translation: James Legge, ctext.org/dao-de-jing.

## LITERATURA PRZEDMIOTU

- Allan, Sarah. „The great one, water, and the Laozi: New light from Guodian”. *Toung Pao*, 89, 2003, ss. 237-184.
- Allan, Sarah. *The way of water and sprouts of virtue*. Albany. State University of New York Press, 1997.
- Bauer, Wolfgang. „Ich Und Nicht-Ich in Laozis Daodejing”. *Monumenta Serica*, 47, nr 1, 1999, ss. 55-270, doi: 10.1080/02549948.1999.11731330.
- Bo, Mou. „Ultimate concern and language engagement: a reexamination of the Opening message of the ' Dao-de-jing'”. *Journal of Chinese Philosophy*, 27, nr4 2000, ss. 429-439.
- Buda, Stanisław. „Analogia a metafora”. *Filozofowanie jako współstwarzanie* 2010, akademia.edu.pl/Analogia\_a\_metafora.pdf.
- Chan, Alan K. „Laozi”. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition), plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/laozi/.
- Chan, Alan K. „The Daodejing and Its Tradition”. *Daoism Handbook*, red. Livia Kohn. Brill, 1999, ss. 1-29.
- Chen, Guo-Ming, Richard G. Holt. „Persuasion through the Water Metaphor in Dao De Jing”. *Intercultural Communication Studies*, 11, no. 1, 2002, ss.153-169.
- Cheng, Chung-ying. „Chinese Philosophy and Symbolic Reference”. *Philosophy East and West*, 27, no. 39, 1977, ss.307-322.
- Creel, Herrlee. „On the Opening Words of the Lao-Tzu”. *Journal of Chinese Philosophy*, no.10, 1983, ss. 299-330.
- Cui, Qingtian 崔清; Wen Gongyi 温公頤, redaktorzy. 中國邏輯史教程 (Podręcznik historii chińskiej logiki). Nankai daxue chuban she, 2001.
- Cui, Qingtian. *Comparative research on Mohist and Aristotelian logic*. People's Publishing House, 2004.

---

\* Na stronie Terebess Asia Online (Tao), The Tao Te Ching by Lao Tzu 老子 : 道德經 zamieszczono linki do wielu przekładów *Daidejingu* na język angielski, por. terebess.hu/english/tao/\_index.html.

- Dziwisz, Marian, redaktor. *Taoizm*. Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego. Krakowskie Wydawnictwo Prasowe RSW „Prasa-Książka-Ruch”, 1988.
- Feng, Youlan. *A history of Chinese philosophy*. Princeton University, 1983.
- Feng, Youlan. *Krótką historia filozofii chińskiej*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Fraser, Chris. „Distinctions, Judgment, and Reasoning in Classical Chinese Thought”. *History and Philosophy of Logic*, no. 34, 2013, ss. 7-34, doi: 10.1080/01445340.2012.724927.
- Garrett, Mary, „Asian challenge”. *Contemporary perspectives on rhetoric*, red. Sonja K. Foss, Karen A. Foss i Robert Trapp. Prospect Heights, 1991, pp. 295-314.
- Garsen, Bart. „Comparing the incomparable: figurative analogies in a dialectical testing procedure”. *Pondering on problems of argumentation: Twenty essays on theoretical issues*, red. Frans H. van Eemeren. Springer, 2009. Springer link: [link.springer.com/book/10.1007/978-1-4020-9165-0](http://link.springer.com/book/10.1007/978-1-4020-9165-0).
- Gibbs, Raymond, *The Poetics of Mind-Figurative Thought, Language, and Understanding*, Cambridge University Press, 1994.
- Hall, David L, i Robert T. Ames. *Anticipating China: Thinking through the narratives of Chinese and Western culture*. State University of New York Press, 1995.
- Hansen, Chad. „Language in the Heart-Mind”. *Understanding the Chinese Mind: The philosophical roots*, red. Robert E. Allinson. Oxford University Press, 1989, ss. 75-124.
- Hansen, Chad. „Linguistic Skepticism in the Lao Tzu ”. *Philosophy East and West*, 31, no. 3 (Jul., 1981), ss. 321-336, [www.jstor.org/stable/1398577](http://www.jstor.org/stable/1398577).
- Harbsmeier, Christoph. „Language and Logic”. *Science and Civilization in China*, red. Joseph Needham, vol. 7. Cambridge University Press, 1998.
- Hardy, Julia. „Influential Western Interpretations of the Tao-te-ching in Lao-tzu and the Tao-te-ching”, *Lao-tzu and Tao-te-ching*, red Livia Kohn i Michael LaFargue. State University of New York Press, 1998.
- He, Zhaowu, Bu Jinzhi; Tang Yuyuan i Sun Kaitai. *Zhongguo sixiang fazhanshi* 中国思想发展史. Qingnian chubanshe, 1980.
- Jullien, François. *Drogą okrężną i wprost do celu: Strategie sensu w Chinach i Grecji*. Tłum. Maciej Falsk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Kaltemnark, Max. *Lao Tzu and Taoism*. Stanford University of New York Press, 1969
- Kasarełło, Lidia. *Chińska kultura symboliczna. Jej współczesne metamorfozy w literaturze, teatrze i malarstwie*. Dialog, 2011, ss. 37-47.
- Kiklewicz, Aleksander. „Metafory konceptualne: fenomeny umysłu czy konstrukty kognitywistyczne? cz. I”. *LingVaria*, nr 2 (28), 2019, ss. 13-27
- Kiklewicz, Aleksander. „Teoria metafor pojęciowych: zagadnienia dyskusyjne”. *Język. Komunikacja. Wiedza. Prawo i ekonomika* 2006, ss. 217-273.
- Kohn, Livia. *Taoizm. Wprowadzenie*. Tłum. Justyn Hunia. Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012,
- Komarzyca, Daniel. „Analiza istotnych politycznie przemian taoizmu – od filozoficznej wolności do religijnego autorytetu”. *Cywilizacja i polityka* 2018, ss. 340-370, .doi: : 10.5604/ 01.3001.0013.1596; [hcejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-issn-1732-5641-year-2018-volume-16-issue-16-article-3171](http://hcejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-issn-1732-5641-year-2018-volume-16-issue-16-article-3171)
- Konior, Jan. „Wnioskowanie przez analogię i potrzeba jego rozwijania w edukacji matematycznej”. *Nauczyciel i Szkoła*, nr 1-2 (22-23), 2004, ss. 67-77.

- Korczak, Andrzej. „Symbole religijne i metafory mądrościowe Laozi”. *Przegląd Religioznawczy*, nr. 3 (273), 2019.
- Koszowski Maciej. „Fenomen analogii”. *Przegląd Prawno-Ekonomiczny*, nr. 1, 2010, ss. 34-40.
- Kövecses, Zoltan. *Metaphor in culture*. Cambridge University Press, 2005, doi:10.1017/CBO9780511614408.
- LaFargue, Michael. *The Tao of the Tao Te Ching*. State University of New York Press, 1992.
- Lai, Karyn. *Ziran and Wuwei in the Daodejing: An Ethical Assessment. December 2007*. Springer Science + Business Media B.V. 2007, ss. 325–337, <https://www.scirp.org/journal/paperinformation.aspx?paperid=94571>, doi: 10.1007/s11712-007-9019-8
- Lakoff, George, i Mark Johnson. *Metafory w naszym życiu*. Tłum. Tomasz Krzeszowski. Państwowy Instytut Wydawniczy, 1988.
- Lakoff, George, i Mark Johnson. *The Master Metaphor List*. University of California Press, 1994, <http://cogsci.berkeley.edu/>.
- Lin, Guanghua. „Exploring the Non-objectified Character of Dao in the Laozi”. *Frontiers of Philosophy in China*, vol. 12, no. 3, September 2017, ss. 358-37, [www.jstor.org/stable/10.2307/26571906](http://www.jstor.org/stable/10.2307/26571906)
- Liu, JeeLoo. *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*. Tłum. Mieczysław Godyń. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.
- Liu, Jing. *Nature naturing. Ziran in early daoist thinking*. A dissertation submitted to the graduate division of the University of Hawai'i at Mānoa for the degree of Doctor of philosophy, 2018, <https://scholarspace.manoa.hawaii.edu/items/00acda47-c297-4671-94ca-995ba73415dc>.
- Lu, Yanying. „Water Metaphors in Dao de jing: A Conceptual Analysis”. *Open Journal of Modern Linguistics*, 2, no.4, 2012, ss. 151-158, [www.SciRP.org/journal/ojml](http://www.SciRP.org/journal/ojml),
- Lubowicka, Grażyna. *Język figuratywny w przestrzeni symbolicznej –interpretacja i wyobrażenia w rozumieniu znaczeń*. repozytorium.uni.wroc.pl/Content/89651/PDF/01\_Lubowicka\_Grazyna\_Jezyk\_figuratywny\_w\_przestrzeni\_symbolicznej.pdf, doi:10.34616/22.19.002.
- Malyavin, Vladimir. *Sumerki Dao: Kultura Kitaya na poroge Novogo vremeni*, Astrel', 2003 [Малявин, Владимир. *Сумерки Дао: Культура Китая на пороге Нового времени*, Астрель, 2003.
- Möller, Hans-Georg, rdaktor. *Laotse. Tao Teking. Nach den Seidentexten von Mawangdui, Die Seidentexte von Mawangdui 500 Jahre älter als andere Asugaben*. Fischer Verlag, 1995
- Murphy, Dan. *A comparison of the Guodian and Mawangdui Laozi texts*. Masters Theses 1911 - February 2014, 2006, <https://scholarworks.umass.edu/theses/1265>
- Needham, Joseph. „History of scientific thought”. *Science and civilisation in China* (中國科學技術史). Cambridge University Press, 1969.
- Papagiannis, Lampros I. „Infant as a Symbolism of Goodness and Innocence in Lao-Zi's Dao De Jing and Heraclitus' Fragments”. *Philosophica* 54, 2019, pp. 135-151.
- Paroń, Katarzyna. „Rzeczywistość to metafora – próba kognitywnej analizy metafor w felietonach Jerzego Urbana”. *Folia Litteraria Polonica*, 14, 2011, ss. 43-53.
- Perkins, Franklin. „Metaphysics in Chinese philosophy”. *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Summer 2019 edition), red. Edward N. Zalta, [plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/chinese-metaphysics](http://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/chinese-metaphysics).
- Radpour, Esmaeil. „Symbolism of Water in Daoism: A Sufi Point of View”. *Sophia Perennis*, vol 15, no. 34, Autumn and winter 2018-2019, ss. 5-17, [www.Javidankherad.ir.pdf](http://www.Javidankherad.ir.pdf).

- Reding, Jean-Paul. „Analogical reasoning in early Chinese philosophy”. *Asiatische Studien* (Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft, Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie), 1986, no. 40, doi: 10.5169/seals-146757.
- Rošker, Jana. „Semantic Aspects of Classical Chinese Analogies and Structural Thought Patterns” 哲學與文化 (Filozofia I kultura), 44, 2017, no. 6.
- Rošker, Jana. „Specific features of Chinese logic: analogies and the problem of structural relations. Confucian and mohist discourses”. *Synthesis philosophica* 57, no.1, 2014, ss. 23-40.
- Rošker, Jana. *Searching for the Way – Theory of Knowledge in pre-Modern and Modern China*, Chinese University Press, 2008.
- Schwartz, Benjamin I. *Starożytna myśl chińska*. Tłum. Magdalena Komorowska. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009.
- Schwarz, Ernst. „Einführung”. Laudse, *Dauredsching*, Verlag Reclam, 1970, ss. 5-55.
- Slingerland, Edward G. *Effortless action: Wu-wei as conceptual metaphor and spiritual ideal in early China*. Oxford University Press, New York, 2003.
- Tokarz, Marek. „Podstawowe założenia teorii metafory Lakoffa i Johnson”. *Nowa Krytyka*, nr 11, 2000, ss. 253-261.
- Volkov, Alexei. „Analogical Reasoning in Ancient China : some examples”. *Extrême-Orient - Extrême-Occident*, no. 14, 1992, ss. 15-48, [www.persee.fr/doc/oroc\\_0754-5010\\_1992\\_num\\_14\\_14\\_962](http://www.persee.fr/doc/oroc_0754-5010_1992_num_14_14_962),
- Wagner Rudolf. *A Chinese Reading of the Daodejing*. State University of New York Press, 2003.
- Walker, Travis. „Contrasting tools of thought: Chinese correlations and Western analogies”. *Asian Philosophy*, 31, no. 1, 2021, <https://doi.org/10.1080/09552367.2021.1872825>.
- Wang, Kexi 王克喜. 古代漢語與中國古代邏輯 Gǔdài hànyǔ yǔ zhōngguó gǔdài luójí (Klasyczny język chiński i klasyczna logika chińska). Renmin chubanshe, 2000.
- Wayne, W. Dyer. *Odmień swój umysł, odmień swoje życie. Żyj zgodnie z mądrością Tao*. Tłum. Aleksandra Wolnicka. Czarna Owca, 2010.
- Wesołowski, Zbigniew. „Kilka uwag na temat idei prawdy w klasycznych Chinach. Część pierwsza: Rozważania metodyczno-metodologiczne”, *Nurt SVD*, nr 1, 2013, ss. 7-34.
- Wilhelm, Helmut. *Change: Eight lectures on the I Ching*. Trans. C.F. Baynes.. Princeton University Press. 2019 First published 1960,
- Wolffahrt, Günter. „Dao. Zur Übersetzung der Anfangspassage im ersten Kapitel des *Daodejings*”. „Minima serica“, 1999, no. 2, ss. 44-74.
- Wu, Chun 吾淳. 中國思維形 Zhōngguó sīwéi xíng (Chińskie formy kognitywne). Renmin chubanshe, 1998.
- Xiao, Xiaosui. „The Rhetorical Construction of the Discourse on the Dao in Daode jing”. *Intercultural Communication Studies* 11, no. 1, 2002, ss. 137-151.
- Xiong, Tiejī 熊德基. 二十世纪中国老学 Èrshí shìjī zhōngguó lǎo xué (Nauka Laozi w XX wieku w Chinach ). Fujian renmin chubanshe, 2002.
- Yu, Ning. „Heart and cognition in ancient Chinese philosophy” *Journal of Cognition and Culture*, no. 7, 2007, ss. 27-47, doi:10.1163/156853707X171801
- Yuan, Ai. „Rhetorical Questions in the Daodejing: Argument Construction, Dialogical Insertion, and Sentimental Expression” *Religions* no. 13, 252, 2022, ss. 1-14, doi: 10.3390/rel13030252.
- Yun, Xie. „Argument by Analogy in Ancient China”. *Argumentation*, no 33, 2019, ss. 323-347, doi: 10.1007/s10503-018-09475-7.

Zhang, Dainian. *Key Concepts in Chinese Philosophy*. Foreign Language Press. Yale University Press, 2002.

Zięba, Maciej St. „Chińska filozofia”. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, wersja on-line, ss. 3-49, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/c/chinskafilozofia.pdf>.

Zysk, Tadeusz. „Psychologia tao”. *Taoizm*, red. Marian Dziwisz. Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego. Krakowskie Wydawnictwo Prasowe RSW „Prasa-Książka-Ruch”, 1988, ss. 134-141.

## ANALOGIA FIGURATYWNA (METAFORA I OBRAZOWANIE) W *DAODEJINGU* 道德经

### Streszczenie

Język figuratywny w *Daodejingu*, polegający na tworzeniu obrazów i znaczeń poprzez użycie analogii, metafor i symboli, jest tekstem otwartym hermeneutycznie. Stanowi część szerszej strategii myślenia korelacyjnego (skoordynowanego), typowej dla starożytnej hemisfery chińskiej. Podstawową kategorią, wokół której skumulowane jest całe znaczenie *Daodejing*, jest *dao*. Jako domena docelowa pojawia się – zdaniem Feng Youlana – w czterech aspektach: ontologicznym, kosmogenetycznym, fenomenologicznym i charakterologicznym (77). Laozi odwołuje się do najbardziej pierwotnych struktur myślowych, aby wyjaśnić, czym jest *dao*, co oznacza, że nie ma ono wyraźnego materialnego określenia w realnym świecie i pozostaje nieuchwytnie poza kontekstem i figuracjami. W samym tekście pełni funkcję metafory ontologicznej. Z poznawczego punktu widzenia Laozi wykorzystuje technikę mapowania obiektów z jednego zasobu systemowego na inny. Wśród nich znajdują się metafory pojęciowe wywodzące się z domeny źródłowej. Dziedziny te, omówione kolejno w tym artykule, łączy przekonanie o organicznej naturze wszechświata. Obydwa pochodzą ze świata przyrody, m.in. woda i dolina; domena ludzka, np. postać matki, kobiety, niemowlęcia, oraz ze świata flory i fauny, a także obiektów otoczenia człowieka, m.in. koło i piasta, nierzeźbiony blok, dzbanek, miech, łuk, słomiane psy i sieci. Ich funkcja, ze względu na wybór myślenia skojarzeniowego (analogizującego), pozostaje taka sama, różnicuje je natomiast rodzaj zastosowanych metafor – od sytuacyjnych po statyczne.

**Słowa kluczowe:** analogia figuratywna; metafora; obrazowanie; *Daodejing*

## FIGURATIVE ANALOGY (METAPHORS AND IMAGES) IN *DAO DE YING* 道德经

### Summary

The figurative language in the *Dao De Ying*, which involves the creation of images and meanings through the use of analogies, metaphors and symbols, is a hermeneutically open text. It represents a part of the broader strategy of correlative (coordinated) thinking, typical of the ancient Chinese hemisphere. The basic category, around which the whole meaning of the *Dao De Jing* is woven, is *dao*. As a target domain, it appears – according to Feng Youlan – in four aspects: ontological, cosmo-genetic, phenomenological and characterological (1983, 77). Laozi appeals to the most primordial structures of thought to explain what *dao* is, which is that it has no explicit material designation in the real world and remains elusive beyond context and figurations. In the text itself, it serves as an ontological metaphor. From a cognitive point of view, Laozi uses the technique of mapping objects from one system resource to another. Among these are conceptual

metaphors derived from the source domain. Those domains, discussed successively in this paper, are connected by the conviction of the organic nature of the universe. They come both from the natural world, e.g. water and the valley; the human domain, e.g. the figure of a mother, a woman, an infant; and from the world of flora and fauna, as well as objects in the human environment, e.g. the wheel and the hub, the uncarved block, the jug, the bellows, the bow, straw dogs and nets. Their function, due to the choice of associative thinking (analogising), remains the same, while they are differentiated by the type of metaphors used, from situational to static.

**Keywords:** figurative analogy; metaphors; images; *Daodeying*