

# *Prawda i fałsz w humorystycznych opowiadaniach chińskich*

DOROTA BRZOZOWSKA  
(Opole)

Celem artykułu jest przedstawienie różnic pomiędzy pojmowaniem prawdy i kłamstwa w kulturze chińskiej i europejskiej oraz sprawdzenie, czy i w jaki sposób uwidaczniają się one w wybranych opowieściach humorystycznych. Kolejnym analizowanym zagadnieniem są konsekwencje, jakie niesie ze sobą kłamstwo oraz pytanie o to, jaki jest morał płynący z przedstawionych opowiadań i co on mówi o systemie wartości, kryjącym się za poszczególnymi tekstami.

## 1. Prawda jako wartość

Prawda, obok dobra i piękna, uznawana jest od czasów starożytnych w naszym kręgu kulturowym za wartość uniwersalną. Istnieją różne jej definicje – od klasycznej poprzez korespondencyjną do pragmatycznej (zob. np. Stróżewski 1986) – i jest ona wartością elementarną różnorodnych systemów aksjologicznych<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Typologie wartości, ze względu na stosowanie różnych kryteriów, mogą być wielorakie. W aksjologii mówi się o wartościach pozytywnych i negatywnych. Prawda zajmuje w klasyfikacjach różne miejsce; poświęcona jest jej bogata literatura zarówno teologiczna, jak i filozoficzna (zob. np. Barry 1994; *Wypisy z ksiąg filozoficznych...* 1996).

Jadwiga Puzynina (1992) dokonuje podziału na wartości: odczuwane, uznawane, deklarowane, ostateczne (podstawowe, absolutne) i instrumentalne (uzulne, pragmatyczne). Ze względu na treść dzieli wartości na: estetyczne, hedonistyczne, witalne, moralne, poznawcze, *sacrum* i inne. Prawdę zalicza do wartości pozytywnych ostatecznych, poznawczych, umieszczając je obok wartości transcendentnych (dobro, świętość), estetycznych (piękno), moralnych (dobro, dobro drugiego człowieka), obyczajowych (zgodność z obyczajem), witalnych (własne życie), odczuciowych, w tym hedonistycznych (poczucie własnego szczęścia, przyjemności). Wartości poznawcze zaliczane są także do wartości duchowych (inne to wartości hedonistyczne, witalne i wartości społeczno-kulturowe). Centrum pozytywne wartości poznawczych stanowi prawda, jako adekwatna wobec rzeczywistości wiedza o niej, dzielona w interakcjach człowieka z innymi, a centrum negatywne – brak wiedzy o rzeczywistości i brak wiarygodnych wypowiedzi na jej temat (Kurczab 2012: 13).

Prawda i prawdziwość uznawane są także za wartości nadestetyczne obok wartości istnienia, wartości moralnych i – najwyższej ze wszystkich kategorii – wartości *sacrum* (Stróżewski 1986). Wyraźnie o znaczeniu prawdy, jako wartości pozytywnej, mówią też inni badacze, stwierdzając, że świadome zafałszowanie obrazu rzeczywistości, rozmijające się z prawdą i jej relatywizowanie, należy uznać za wejście w sferę zła (Kowalikowa 2008). Prawda należy też do elementarnych, uniwersalnych jednostek semantycznych wykorzystywanych do eksplikacji pojęć złożonych (zob. Wierzbicka 1999).

W tradycji judeochrześcijańskiej zakaz dawania fałszywego świadectwa sankcjonuje ósme przykazanie. Wykracza ono daleko poza normatywnie wyznaczony zakres składania świadectwa: „Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu kłamstwa jako świadek” (Wj 20,16), co podkreślane jest w katechizmach, które zwracają uwagę na biblijne wypowiedzi dotyczące prawdy. Warto także przypomnieć, że świadectwo męczeństwa za prawdę wiary było szczególnie cenione już od samego zarania dziejów Kościoła (Schlögel 2014).

Jak podaje *Katechizm Kościoła Katolickiego* (KKK): „Ósme przykazanie zabrania fałszowania prawdy w relacjach z drugim człowiekiem” (2464). Źródło to zawiera też definicję kłamstwa: „Kłamstwo polega na mówieniu nieprawdy z intencją oszukania” (KKK 2482). W innym miejscu czytamy: „Ciężar kłamstwa zależy od rodzaju i wagi prawdy, którą to kłamstwo zniekształca. Zależy także od okoliczności kłamstwa, intencji jego autora, krzywd doznanych przez tych, którzy są jego ofiarami” (KKK 2484). Kłamstwo traktowane jest jako

grzech i wykroczenie moralne, jednak w rozważaniach nad prawem do przemilczenia informacji dochodzą do głosu mniej radykalne opinie. „Prawo do ujawniania prawdy nie jest bezwarunkowe, ponieważ każdy powinien dostosowywać swoje życie do ewangelicznej zasady miłości braterskiej. W konkretnych sytuacjach wymaga ona rozstrzygnięcia, czy należy ujawniać prawdę temu, kto jej żąda, czy nie” (KKK 2488). Odpowiedzią na każdą prośbę o informację lub ujawnienie prawdy powinny kierować miłość i poszanowanie prawdy. Wystarczającymi powodami do przemilczenia tego, co nie powinno być znane, lub do dyskrecji są dobro i bezpieczeństwo drugiego człowieka, poszanowanie życia prywatnego, dobro wspólne. „Nikt nie jest zobowiązany do ujawniania prawdy temu, kto nie ma prawa jej znać” (KKK 2489).

W interpretacji moralnej kłamstwa na pierwsze miejsce wysuwają się intencje nadawcy. O tym, czy dany czyn jest grzechem, decyduje motyw działania, a na temat tego, czy można kłamać z konieczności toczą się dyskusje (np. Chyrowicz 1994; Couto 2000). Widzimy więc, że także w przypadku katolicyzmu podejście do oceny kłamstwa jest do pewnego stopnia elastyczne i nie zawsze jest ono konsekwentnie postrzegane jako jednoznacznie pejoratywne.

Problematyką prawdy, jako centralnego zagadnienia wiary, zajmują się też ostatni papieże. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* pisze: „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie” (Jan Paweł II 1998: 1). Natomiast Benedykt XVI stwierdza: „Prawda i Miłość są tym samym”, a jedyną bronią prawdy „jest ona sama, a więc miłość”, mając na myśli działanie Ducha Świętego, który jako Duch Miłości przemawia do serca wszystkich ludzi prowadząc ich do Prawdy (cyt. za: Bolewski 2006: 309).

## 2. Wartości w kulturze chińskiej

W tradycji chińskiej znaczącą rolę odgrywa konfucjanizm. Głównym tematem nauki Konfucjusza jest cnota (*ren*) humanitarności, którą należy rozwijać w ścisłym związku z cnotą sprawiedliwości (*yi*). U podstaw jego nauki leży (*i*) – prawość, prostoliniowość, sprawiedliwość. Szczerość (*xin*) zajmuje wysokie miejsce wśród cnót, które należy praktykować. Także kontynuator myśli Konfucjusza, Zeng Shen, za istotne na drodze człowieka do doskonałości uznaje

poznanie – rozpoznawanie rzeczy i faktów takimi, jakimi są. Konfucjusz wzywał ludzi do stawania w prawdzie: „Jeśli coś wiesz, przyznaj, że wiesz. Gdy zaś czegoś nie wiesz, przyznaj, że nie wiesz. Oto prawdziwa wiedza” (cyt. za: Zwoliński 2007: 142).

Charakterystycznymi cechami kultury chińskiej są nieokreśloność i niedosłowność oraz związane z nimi dążenie do unikania otwartych sporów. Także logika chińska jest inna niż arystotelesowska – dopuszcza bowiem możliwość istnienia wielu punktów widzenia, związana jest z konfucjańskimi nakazami hierarchiczności i zasady zachowania harmonii. Obowiązuje w niej holistyczny (a nie analityczny) styl myślenia, zakładający, że rzeczywistość pozostaje w stanie ciągłych przemian, w ruchu. W związku z tym do założeń filozofii chińskiej należy negacja dualizmu i powstrzymywanie się od sądów absolutnych (Chmielewska 2009: 99).

Cechą tej koncepcji jest inne niż w świecie zachodnim rozumienie i rozróżnianie kategorii prawda/fałsz. Kontekst sytuacyjny jest głównym miernikiem prawdziwości, a prawda sama musi się obronić. Prawda nie może być też udowodniona, może być jedynie zasugerowana. Odmienne są także wartości przypisywane kłamstwu, gdyż to zachowanie harmonii w grupie, siła hierarchii, skromność, troska o zachowanie twarzy decydują o ocenie moralnej kłamstwa u Chińczyków. Kłamstwo nie jest określane jako grzech, dlatego łatwiej dopuścić się go w sytuacji prospołecznej – wynikającej z dbałości o dobro grupy, wartości bardzo istotnej z punktu widzenia silnie kolektywistycznego społeczeństwa. Z kolei na Zachodzie prawda powinna być zgodna z rzeczywistością rozumową i empiryczną, a prawa do uzyskania informacji, wolność wyboru i zdrowie psychiczne jednostki mają wyższą wartość niż zachowania prospołeczne (związane z utrzymaniem harmonii). W kulturze chińskiej nie mówi się o kłamstwie wprost, bo ważny jest efekt, a nie środki, które doprowadziły do celu.

Jak głosi słynny chiński strateg Sun Tzu, najlepszym sposobem na osiągnięcie zwycięstwa jest „podbicie armii bez walki”, by jak najmniej było strat po obu stronach – uniknięcie walki lub minimalizowanie jej konsekwencji jest celem nadrzędnym działań (Chmielewska 2009: 96). Sun Tzu w *Sztuce wojny* pisze:

Gdy masz atakować blisko, przygotowuj się tak, jakby czekała cię długa droga; gdy chcesz atakować daleko, czyni tak, jakbyś wybierał się jedynie w krótką podróż. Zwab wroga nadzieją korzyści i pokonaj go przez zaskoczenie. Działania armii opierają się na podstępach. (Sun Tzu)

### 3. Prawda contra dào 道

Prawda należy do podstawowych wartości kultury europejskiej. Rozpatrywać można jej trzy podstawowe wymiary: 1) ontologiczno-metafizyczny (prawda jako istnienie lub sposób istnienia bytów); 2) epistemologiczno-logiczny (prawda jako cecha wypowiedzianych zdań, określająca ich zgodność z rzeczywistością); 3) moralno-etyczny (prawda jako zgodność wnętrza człowieka z wypowiedzianymi przez niego słowami i dokonanymi czynami) (Wesołowski 2014: 8).

Myśleniu opartemu na filozofii Arystotelesa i myśli grecko-rzymskiej oraz zasadzie wyłączonego środka, mówiącej, że coś jest wyłącznie albo A, albo B (prawdziwe, albo fałszywe) przeciwstawione jest myślenie azjatyckie oparte na kategoriach *yin* i *yang*, według którego coś może być jednocześnie, przynajmniej częściowo, do pewnego stopnia i A, i B, czyli częściowo prawdziwe i częściowo fałszywe (Klejnowski-Różycki 2012: 194). Dla zakresu religijnego istotne jest duże znaczenie komplementarnych pojęć *yin* i *yang*, prawie uniemożliwiające ustalenie „absolutnej prawdy”, pewnego „dogmatu” i sprawiające, że „cechą charakterystyczną mentalności chińskiej jest do dziś stronienie od ścisłości wypowiedzi, od dokładnego wyznaczenia zakresów znaczeń” (Klejnowski-Różycki 2012: 193).

Podążanie za *dao* było głównym zadaniem większości starożytnych filozofów chińskich, podobnie jak zadaniem starożytnych filozofów greckich było podążanie za prawdą. *Dao* jest wyrazem wieloznacznym i oznaczać może zarówno ‘drogę’, ‘spacer’, ‘sposób’, jak i ‘mówienie’ itd. (Xu 2010). W przypadku *prawdy* mamy do czynienia z naciskiem na obiektywizm i istnienie prawdziwej rzeczywistości, podczas gdy w przypadku *dao* istotniejsza jest użyteczność i wartość wynikająca z możliwości podążania za nią ludzi. Oryginalne znaczenie *dao* odnosi się do ścieżki czy drogi, po której mogą chodzić ludzie, bo po to istnieje, by mogli po niej iść. W później dodanych znaczeniach to również ‘mówić’ lub ‘rozmawiać’. Chińskie ideogramy tworzące znak *dao* składają się z dwóch części przedstawiających od lewej do prawej ‘kroki ludzkie’ oraz ‘ludzką głowę’ 道. Droga, podobnie jak *dao*, jest zarówno uczęszczana, konstruowana, jak i ukonstytuowana przez istotę ludzką. Prawda w starożytnej filozofii greckiej powinna być jedyna, podczas gdy droga i drogi w chińskich tekstach mogą być różne i może ich być wiele. Dążenie do prawdy skupia się i koncentruje bardziej na ostatecznym celu, do którego zdobycia mogą prowadzić różne środki, natomiast podążanie *dao* kładzie nacisk bardziej na sam pro-

ces bycia w drodze, a czasem nawet ostateczny cel i jego osiągnięcie nie jest ważne (Xu 2010).

*Dao* bardzo wcześnie, bo już w VII w., zostało zaadaptowane w Chinach do przekazu idei chrześcijańskich. Stosowano je do wyrażenia sensu pojęcia *Logos* oraz do nazwania chrześcijaństwa „drogą”. Także w dzisiejszej teologii chińskiej taki przekład – np. „*Dao* (słowo) stało się ciałem” (J 1,1), czy słowa Jezusa „Ja jestem drogą, prawdą, życiem” (J 14,6) – jest powszechnie akceptowany (Klejnowski-Różycki 2012: 178).

W starożytnej myśli chińskiej *dao* 道 nazywano przede wszystkim harmonijne relacje pomiędzy Niebem, Ziemią i człowiekiem (*Tiandao* 天道: ‘droga Nieba’, ‘niebiański porządek’, ‘niebiański ład’; *di dao* 地道: ‘droga Ziemi’ oraz *réndào* 人道: ‘droga człowieka’, ‘droga ludzka’) (Wesołowski 2014: 67).

Konfucjańska idea prawdy, podobnie jak to miało miejsce w starożytnej Grecji, opierała się na kategorii zgodności (korespondencyjna teoria prawdy). Można tutaj przede wszystkim wyróżnić: 1) korespondencyjną ideę prawdy indywidualno-moralnej, tzn. życie *junzi* jako zgodność z *ren*-człowieczeństwem (naturą człowieka) i *li*-rytuałem (adekwatnie wyrażaniem *ren*-człowieczeństwa); 2) korespondencyjną ideę prawdy społeczno-politycznej, tzn. jako zgodność z *Tiandao* – niebiańskim porządkiem. Obydwie formy tej korespondencyjnej idei prawdy należą do etyczno-moralnego wymiaru prawdy. Trudniej natomiast doszukać się w omawianych źródłach pozostałych dwóch wymiarów prawdy – ontologicznego i epistemologiczno-logicznego (Wesołowski 2014: 70; zob. też 2013).

#### 4. Opowiadania humorystyczne

Śmiech odgrywa w tradycji chińskiej ważną rolę, bo – jak mówi przysłowie – „Bez rozmów i śmiechu nie ma (drogi spełnionego) życia”<sup>2</sup> (Herzberg, Herzberg 2012: 38).

Termin 笑 *xiao* – ‘śmiech, uśmiech’ i 笑话 – *xiaohua* ‘dowcip’ występują w dawnych tekstach chińskich, opisujących „właściwy” rodzaj humoru, pozostający w zgodzie z cnotami konfucjańskimi. Nie powinien on nigdy być okrutny ani niegrzeczny (*never crude or rude* – *buwei nue xi* 不為虐兮) (Milner

---

<sup>2</sup> *Bushuo buxiao, bucheng shidao*, gdzie chińskie *shi* oznacza ‘trzydzieści lat’, ‘długość życia’, a *cheng* – ‘skończyć’, ‘dokonać’.

Davis 2013: 4). Opowiadania humorystyczne występują w tradycji chińskiej i wykorzystywane są w funkcjach zarówno rozrywkowych, jak i edukacyjnych.

Chińskie określenie *youmo* ('humor' 幽默) jest zapożyczeniem i neologizmem wynikającym z kontaktów z językiem angielskim. Znane ono jest od 1923 r., gdy Lin Yutang użył transliteracji *youmo* na angielskie określenie *humor*. Przetłumaczenie terminu *humor* było celowym i świadomym aktem międzykulturowym, negocjującym i dopasowującym znaczenia kulturowe Wschodu i Zachodu. Lin Yutang rozwinął swoje filozoficzne pojęcie *youmo* jako „tolerancyjnej ironii”, bazując na taoistycznej, ironicznej postawie wobec życia oraz na konfucjańskim „duchu rozsądku” (*Spirit of Reasonableness*) (Suoqiao 2007: 277). Lin zaobserwował, że humor zaczął być marginalizowany i niedoceniany w chińskiej kulturze i literaturze ze względu na ostre podziały między literaturą piękną a popularną prowadzące do tego, że „poważne staje się zbyt poważne, a niepoważne zbyt wulgarnie” (cyt. za: Suoqiao 2007: 282).

Badając różnice między terminami zapożyczonym a chińskim, zauważono, że humor odnosi się do wysokiej klasy aktów mowy łagodzących sytuacje, które mogłyby doprowadzić do zawstyżenia, a wywołują uśmiech swoją intelektualną głębią. *Huaji* z kolei opisuje zabawne, płytkie i wyśmiewające działania; występy kłowna czy poślizgnięcie się na skórce banana są znacznie bardziej *huaji* niż humorystyczne; dowcipy słowne są z kolei bardziej humorystyczne niż *huaji*; a psoty i figle nie są ani *huaji* ani humorystyczne (Liao 2003: 25). *Huaji* dotyczy zatem błaznowania, żartowania, zabawnego zachowania i wyśmiewania – bardziej akcji i wyglądu, podczas gdy *youmo* opisuje dowcip językowy. W związku z tym *youmo* implikuje więcej łagodności niż starszy, oryginalny termin *huaji* 滑稽 (Milner Davis 2013: 3). Bycie człowiekiem o otwartym umyśle, tolerancyjnym wobec życia, z uśmiechem zrozumienia wypływającym z serca i umysłu (*hiuxin de weixiao*) – jak proponuje Lin – staje się jedną z najlepszych definicji humoru (Suoqiao 2007: 293).

By zbadać humorystyczny potencjał opowiadań chińskich, przyjrzałam się zbiorowi opowiadań określanym jako chińskie – *Bajki chińskie dla dorosłych czyli 108 opowieści dziwnej treści* (Królicki 2007), a także stu anglojęzycznym utworom nazwanym *Chinese stories*. Pochodziły one z różnych źródeł – były to zebrane w antologiach tłumaczenia klasycznych opowieści oraz współczesne opowiadania wykorzystywane do celów edukacyjnych, zamieszczone na stronach internetowych. Z tego bogatego korpusu wybrałam teksty, które dotyczyły zagadnień prawdy i fałszu – dotyczyło to zaledwie pięciu procent wszystkich

zebranych historii, ale dystrybucja tego tematu nie była równa we wszystkich źródłach. Przykładowo, tylko jedna z trzydziestu trzech klasycznych opowieści mogła być wzięta pod uwagę w przypadku zbioru *Lie Zi* 列子 ('Mistrz Lie'), który jest uznawany za jedną z trzech najważniejszych taoistycznych ksiąg kanonicznych. Jej autorstwo przypisywane jest filozofowi Lie Yukou 列御寇, żyjącemu około V w. p.n.e. (*Stories from Chinese Classical Literature*). W innej klasycznej antologii, zatytułowanej *Xiao lin* 笑林 ('Las śmiechu / dowcipów'), za której autora uważany jest żyjący w drugim wieku Handan Chun 邯鄲淳 (Baccini 2010), trzy z dwudziestu ośmiu opowieści dotyczą konceptu kłamstwa. Oto jedna z nich:

Był sobie człowiek z Chu, który niósł bażanta. Po drodze spotkał mężczyznę, który go zapytał: „Co to za ptak?” „To feniks” – skłamał. Przechodzień powiedział: „Od dawna wiedziałem, że feniks istnieje, ale wreszcie mogę go zobaczyć. Czy sprzedaż mi go?” „Oczywiście” – padła odpowiedź. Przechodzień zaferował tysiąc kawałków złota, ale właściciel ptaka odmówił. Zaproponował kolejny tysiąc i wtedy go dostał. Nowy właściciel chciał wręczyć ptaka królowi Chu, lecz następnej nocy ptak zdechł. Człowiek ten nie zmartwił się stratą pieniędzy, ale ogarnął go smutek, że nie będzie mógł ofiarować ptaka królowi. Bliscy tego człowieka rozpowszechnili tę historię. Każdy wierzył, że był to prawdziwy, cenny feniks i że nowy właściciel chciał podarować go swojemu władcy. Wkrótce potem wieść ta dotarła do króla Chu, który był tak wzruszony, że człowiek chciał mu podarować cennego ptaka, iż wezwał go, by go hojnie nagrodzić, kwotą dziesięciokrotnie wyższą niż ta, którą ten zapłacił za kupno feniksa. (Xiaolin, Short story number 3; cyt. za: Baccini 2010)

Opowieść pokazuje, jak z kłamstwa uświadomionego i nieświadomionego można czerpać korzyści. Występujący w niej właściciel ptaka kłamie celowo – by zaimponować pytającemu lub dla spodziewanego zysku. Kłamstwo, inaczej niż w kulturze europejskiej, nie ma „krótkich nóg” – wierzą w nie wszyscy i oszust nie zostaje ukarany. Może jedynie żałować, że sam nie wpadł na pomysł podarowania ptaka królowi lub sprzedania go za jeszcze wyższą cenę, ale wtedy podjęte przez niego ryzyko byłoby znacznie większe – dużo trudniej zwieść byłoby króla i jego dwór i próba taka mogłaby się skończyć tragicznie, a z kolei w przypadku sprzedaży wyższa cena mogłaby odstręczyć nabywcę rzekomego feniksa. Pierwotne kłamstwo nie wygląda na zaplanowane – wynikać mogło z impulsu, każącego fałszywie odpowiedzieć na zadane pytanie. Zostaje nagrodzone dwoma tysiącami kawałków złota. Nowy właściciel w dobrej wierze nabył ptaka i okazało się, że chciał to zrobić nie dla siebie; jego celem było sprawienie przyjemności osobie wyżej postawionej, uradowanie



kogoś, komu właściwie niczego nie potrzeba – bo trudno znaleźć prezent dla króla. I tutaj sama czystość intencji zostaje nagrodzona. Można porównać ten przypadek do picia zatrutego wina z kielicha, którego pobłogosławienie niweczy zawartą w nim złą moc – podobnie kłamstwo oczyszczone zostaje przez szlachetność serca niedoszłego darczyńcy.

Różnica między gramami językowymi (takimi jak ironia, metafora) a kłamstwem leży w sferze intencji: „kłamiąc, nadawca nie chce, by odbiorca dotarł do prawdy; posługując się gramami językowymi, chce, by dotarł, ale wkładając w to trud rozszyfrowania zasad gry” (Puzynina 1991: 131). Uznać można, że w sferze intencji leży też ocena moralna kłamstwa w przedstawionej opowieści. Nie jest ono złe samo w sobie, skoro prowadzi do dobra – zadowolenia i korzyści wszystkich występujących w tekście bohaterów – kłamcy, który zyskał złoto, nabywcy ptaka, który otrzymał nie tylko złoto, ale i przychylność króla oraz samego władcy, który dowiedział się, że wśród poddanych ma osoby życzliwe, chcące podarować mu coś, co sprawi mu radość.

Kolejne opowiadanie dotyczy jeszcze innego wymiaru kłamstwa:

Był sobie człowiek z [Shu] Han, który udał się do kraju Wu. Człowiek z Wu ugotował [dla niego] pędy bambusowe. [Człowiek z Shu] zapytał: „Co to jest?” a [człowiek z Wu] odpowiedział: „Bambus!” Kiedy człowiek z Shu wrócił do domu, ugotował swoją bambusową matę do spania, ale ponieważ nie udało mu się jej rozgotować do miękkości, powiedział do swej żony: „Ludzie z Wu są nieuczciwi, on oszukał mnie w ten sposób!” (Xiaolin, Short story number 14: cyt. za: Baccini 2010)

W powyższej opowieści bohater czuje się oszukany i zakłada, że odpowiedź, której udzielił mu gospodarz częstujący go młodymi pędami bambusowymi była kłamliwa i celowo wprowadzała w błąd. Tak jednak nie musiało być. Brak zrozumienia i posądzenie o kłamstwo związane było z niedoborem informacji, z niedopowiedzeniem, z przekazem za mało precyzyjnym, tym samym z brakiem wiedzy po obu stronach. Nadawca był przekonany, że podaje informację wystarczającą i pozostawiał w domyśle uszczegółowienie, jakiego rodzaju bambusów dotyczyła wypowiedź, odbiorca natomiast, dla którego potrawa była nowością, próbował wykorzystać zdobytą wiedzę do znanych sobie zastosowań bambusów. Można zaklasyfikować ten tekst do znanych w Europie historii określanych jako opowieści o „głupich sąsiadach”. Widać na jego przykładzie, w jaki sposób tworzą się uogólnienia i błędne przekonania na temat intencji poszczególnych osób i jak opinie te przenoszone są na całe społeczności. Jeśli chodzi o pojawienie się kłamstwa w tej opowieści, widać wyraźnie, że wynika

ono z braku kompetencji uczestników interakcji, a nie z ich złej woli. Nie zmienia to jednak negatywnych konsekwencji, jakie kłamstwo w tym przypadku niesie; są nimi – krzywdząca opinia na temat przedstawicieli całej społeczności z jednej strony, z drugiej zaś zmarnowana, służąca za łożko mata.

Przyjrzyjmy się jeszcze opowiadaniu Lie Zi pt. *Człowiek, który kochał mewy*:

Człowiek, który żył nad morzem, kochał mewy. Codziennie o świcie chodził nad brzeg morza i bawił się z nimi. Setki mew przylatywały do niego i nie odlatywały.

Jego ojciec powiedział: „Słyszałem, że mewy lubią się z tobą bawić. Złap dla mnie parę, bym i ja mógł się z nimi pobawić”.

Następnego ranka, gdy udał się nad brzeg morza, mewy pikowały po niebie, ale żadna z nich nie przyleciała do niego.

Można próbować, ale nie sposób ukryć własnych najgłębszych myśli. Nawet ptaki i zwierzęta mogą wyczuć nasze prawdziwe uczucia. (*Stories from Chinese Classical Literature*)

W pierwszej opowieści kłamstwo było jej punktem wyjścia, w powyższej pełni rolę puenty. Tam nie zostało wykryte ani przez oszukanego człowieka, ani przez tych wszystkich, którzy powtarzali historię, głosząc wiarę w istnienie cudownych, mitycznych feniksów. W dwóch opowiadaniach istotną rolę odgrywają ptaki – w pierwszym nierealne i doskonałe, w ostatnim całkiem pospolite, zwyczajne. W tej właśnie historii to one wyczuwają kłamstwo i czynią to z łatwością. Morał tej opowieści – przeciwnie niż pierwszej – głosi, że kłamstwa nie da się ukryć, złych intencji i zamiarów nie da się zakamuflować, bo nawet zwierzęta się na nich poznają. Głęboko schowane myśli są widoczne dla innych, nawet jeśli nie podejmujemy żadnych działań, rozpoznawalne są z daleka – żadna mewa nawet nie musiała podfruć bliżej, by wyczuć zagrożenie i zmianę postawy przychylnego im dotąd człowieka. Próby kamuflażu są nieskuteczne, a wrogie zamiary zostają łatwo zdemaskowane. Takie założenie zgodne jest z postrzeganiem kultury chińskiej jako wysokokontekstowej, a jej przedstawicieli jako osób doskonale potrafiących z drobnych gestów i zachowań wyciągać daleko idące wnioski. W tym przypadku nie ma bezpośredniej mowy o kłamstwie, jest za to pokazana nieskuteczność ukrywania prawdziwych myśli i strata, jaką ponosi ten, kto tego próbuje. Zostaje pozbawiony przyjemności i partnerów do zabawy.

Wnioski, które można wysnuć z analizy przedstawionych przykładów, są dwojakiej natury – dotyczą koncepcji prawdy i wynikających z jej pomijania konsekwencji oraz samego typu humoru występującego w analizowanych opowiadaniach. Wybrane teksty, mimo pewnych elementów wspólnych, różni spo-

sób pokazywania świata wartości w odniesieniu do konsekwencji, jakie ma mijanie się z prawdą. Wspólne natomiast jest to, że podkreśla się w nich pozytywny skutek szczerości intencji, co można interpretować jako przewagę ważności dobra nad prawdą. Postawy etyczne są w obu przypadkach ważniejsze niż kwestie dotyczące zafałszowania sytuacji. Nie zmienia to jednak faktu, iż nie da się w przypadku omawianych tu trzech odmiennych tekstów wyciągnąć jednoznacznych wniosków co do wartości przypisywanej prawdzie, bo kwestia ta okazuje się różnie w nich przedstawiana.

W szerszym kontekście trudno nie zgodzić się z opinią Xu, który zauważa, że podczas gdy nowoczesna chińska filozofia pomału zaakceptowała i przyjęła na swej drodze do modernizacji zachodnie rozumienie „prawdy”, postmodernistyczna filozofia zachodnia właśnie przechodzi proces dekonstrukcji tradycyjnie pojmowanej koncepcji „prawdy”, zbliżając się tym samym w pewnym sensie do tradycyjnego chińskiego pojęcia *dao*. Innymi słowy „prawda” nie jest już „prawdą” jaką była w znaczeniu starożytnych filozofów greckich, stała się bardziej jak chińskie *dao*, będące rezultatem ludzkich działań i użycia języka (Xu 2010).

Jak stwierdza z kolei badaczka humoru chińskiego Jocelyn Chey – nie ma wątpliwości, że istnieje chińskie poczucie humoru, ale nie jest ono unikalne. Im bardziej się mu przyglądamy, tym lepiej dostrzegamy, że Chińczycy i inne narodowości świata mają wiele wspólnego; dotyczy to zwłaszcza humoru (Chey 2012: 27). Oba te aspekty sprawiają, że współcześnie coraz bardziej widoczna staje się sinicyzacja Zachodu i okcydentalizacja Wschodu, co stwarza szansę skutecznego, międzykulturowego dialogu i daje nadzieję na jeszcze lepsze wzajemne zrozumienie między osobami wywodzącymi się z odmiennych kręgów kulturowych o wielowiekowych tradycjach. Kręgi owe, chociaż różne, w warstwie głębokiej mają ze sobą wiele wspólnego, bo u ich podłoża dopatrywać się można uniwersalnych, ogólnoludzkich wartości.

## Literatura

- Barry A., 1994, *Prawda w filozofii*, Warszawa.
- Bolewski J., 2006, *Daleki Wschód na Zachodzie od reinkarnacji do regeneracji*, Kraków.
- Chey J., 2012, *Not just a joking matter: humour in Chinese life and letters*, „Asian Currents”, February, s. 25–27.
- Chmielewska K., 2009, *Relatywizm kulturowy w procesie kształtowania się ocen moralnych – o percepcji kłamstwa w kulturze zachodniej i chińskiej. – Chiny i Japonia*.

- Dylematy mocarstw w Azji Wschodniej*, red. D. Mierzejewski, M. Pietrasiak, Łódź, s. 97–113.
- Chyrowicz B., 1994, *Czy wolno „kłamać z konieczności”?*, „Roczniki Filozoficzne”, z. 2, s. 141–160.
- Couto A., 2000, *Nie kłam! Sens przykazania w Starym Testamencie*, „Communio”, nr 1, s. 15–19.
- Herzberg Q.X., Herzberg L., 2012, *Chinese proverbs and popular sayings with observations on culture and language*, Berkeley.
- Jan Paweł II, 1998, *Fides et ratio* – [www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/fides\\_ratio](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/fides_ratio) [dostęp: 4.11.2014].
- Jullien F., 2009, *Pochwała nieokreśloności. Zapiski o myśli i estetyce Chin*, przeł. B. Szymańska, A. Śpiewak, Kraków.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1994 – <http://www.katechizm.opoka.org.pl> [dostęp: 4.11.2014].
- Klejnowski-Różycki D., 2012, *Teologia chińska. Uwarunkowania kulturowe pojęć trynitarnych*, Opole.
- Kowalikowa J., 2008, *Różne aspekty mówienia o wartościach i wartościowaniu w ramach kształcenia językowego w szkole. – Wartościowanie a edukacja polonistyczna*, red. A. Janus-Sitarz, Kraków, s. 228–229.
- Kurczab H., 2012, *Z problemów wartości i wartościowania (wybrane zagadnienia)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Dydaktyka”, 7, z. 72, s. 6–38.
- Liao C., 2003, *Humor versus Huaji*, „Journal of Language and Linguistics”, vol. 2, nr 1, s. 25–46.
- Milner Davis J., 2013, *Humour and its Cultural Context: Introduction and Overview. – Humour in Chinese Life and Letters: Classical and Traditional Approaches*, eds. J. Chey, J. Milner Davis, Hongkong, s. 1–22.
- Puzynina J., 1992, *Język wartości*, Warszawa.
- Puzynina J., 1991, *Jak pracować nad językiem wartości? – Zagadnienia leksykalne i aksjologiczne*, red. J. Puzynina, J. Bartmiński, Wrocław, s. 129–137.
- Schlögel H. OP, *Wymiary prawdy. Ósme przykazanie w nowych katechizmach*. – <http://mateusz.pl/duchowosc/hs-prawda.htm> [dostęp: 25.08.2014].
- Stróżewski W., 1986, *Wartości estetyczne i nadestetyczne. – O wartościach w badaniach literackich*, red. S. Sawicki, W. Panas, Lublin.
- Suoqiao Q., 2007, *Translating 'humor' into Chinese culture*, „Humor”, 20–3, s. 277–295.
- Wesołowski Z., 2013, *Kilka uwag na temat idei prawdy w klasycznych Chinach. Część pierwsza: Rozważania metodyczno-metodologiczne*, „Nurt SVD Półrocznik Misjologiczno-Religioznawczy”, z. 1, s. 7–34.
- Wesołowski Z., 2014, *Kilka uwag na temat idei prawdy w klasycznych Chinach. Część druga: wyjaśnienie idei prawdy na przykładzie Dialogów konfucjańskich (Lunyu*

論語): *Junzi 君子 jako nosiciele prawdy*, „Nurt SVD Półrocznik Misjologiczno-Religioznawczy”, z. 1, s. 53–73.

Wierzbicka A., 1999, *Język – umysł – kultura*, Warszawa.

*Wypisy z ksiąg filozoficznych. O prawdzie – o kłamstwie*, 1996, wybrał T. Gadacz, Kraków.

Xu K., 2010, *Chinese „Dao” and Western „Truth”: A Comparative and Dynamic Perspective*, „Asian Social Science”, vol. 6, nr 12 – <http://philpapers.org/archive/XUCDA.pdf> [dostęp: 29.08.2014].

Zwoliński A., 2007, *Chiny, historia, teraźniejszość*, Kraków.

## Źródła

Baccini G., 2010, *The Forest of Laughs (Xiaolin): Mapping the offspring of self-aware literature in ancient China*, Venezia – [http://dspace.unive.it/bitstream/handle/10579/1064/Giulia\\_Baccini\\_955493.pdf?sequence=2](http://dspace.unive.it/bitstream/handle/10579/1064/Giulia_Baccini_955493.pdf?sequence=2) [dostęp: 1.07.2014].

*Chinese Learning*, <http://resources.echineselearning.com/kids/kids-chinese-712.html> [dostęp: 1.07.2014].

Królicki Z., 2007, *Bajki chińskie dla dorosłych czyli 108 opowieści dziwnej treści*, Łódź.

*Stories from Chinese Classical Literature*, <http://www.chinapage.com/main2.html> [dostęp: 1.07.2014].

Sun Tzu, *The Art of War* – [http://en.wikiquote.org/wiki/Sun\\_Tzu](http://en.wikiquote.org/wiki/Sun_Tzu) [dostęp: 1.07.2014].

## *Truth and lie in Chinese humorous stories*

The aim of the paper is to explain the differences between the concepts of truth and lie in European and Chinese cultures and to verify if the differences are visible in particular humorous stories. Another objective is to see what the consequences of lying in those stories are, and what they say about the pictured value systems. Pursuing *dao* was the main task in the scholarship of most of the ancient Chinese philosophers, while the Ancient Greek philosophers considered pursuing truth as their ultimate goal. *Dao* is a polysemous word in the ancient Chinese language, with multiple meanings of ‘way’, ‘road’, ‘walk’ and ‘speak,’ etc.

To check the humorous potential of the Chinese stories, one hundred texts coming from different sources and various time spans have been taken into consideration. Some of them were old and traditional; others came from the pages of the texts for learners of Chinese as a foreign language, and still some other stories were taken from a contemporary anthology. Only five per cent of the stories deal with the subject of truth and lie, and the distribution was not equal in various sources.

Keywords: *Chinese, culture, humour, stories, truth, dao.*