

KULTURA I SPOŁECZEŃSTWO

Ewa Rynarzewska



UDRĘCZONA DUSZA KOREAŃSKA. NURT TRAGICZNEGO NIESPEŁNIENIA HAN

*Uciecha zniewala ciało
Cierpienie zniewala duszę*
Chŏng Hyŏn-jong¹

Taniec żywiołów

Na ukształtowanie mentalności Koreańczyków ogromny wpływ miały główne systemy religijno-filozoficzne dawnej Korei, głównie szamanizm, buddyzm, konfucjanizm i taoizm, choć ten ostatni już w znacznie mniejszym wymiarze. Systemy te wyznaczyły paradygmatyczne wzorce postaw, zachowań i reakcji, wyraźnie zauważalne nawet we współczesnym społeczeństwie koreańskim, mimo ogromnych wpływów kultury Zachodu i zaadaptowania jego osiągnięć cywilizacyjnych, a także niezwykle intensywnego procesu modernizacji i industrializacji, zainicjowanego już na począt-

¹ Chŏng Hyŏn-jong (ur. 1939), współczesny poeta południowokoreański. Zadebiutował w 1965 r. utworem *Yŏr 'üm-kwa kyŏul-üi norae* [Pieśń lata i zimy]. Twórca m.in. antologii poezji *Sa 'mul-üi kkum* [Marzenia rzeczy] 1972, *Na-nün pyŏl ajŏssi* [Jestem gwiazdą] 1978, *Saranghal shigani manch'i ant'a* [Nie zostało wiele czasu na miłość] 1989, *Sesang-üi namudül* [Drzewa świata] 1995. Jego świat poetycki wyróżnia filozoficzna perspektywa, doza humoru i satyryczne ujęcie. W kolejnych utworach wcześniejszy pesymizm został zminimalizowany przez nastrój pogodzenia i akceptacji. Powyższa inwokacja pochodzi z utworu *Kot'ong-üi ch'ukche II* [Festiwal cierpienia II], opublikowanego w zbiorze poezji o tym samym tytule (1974). Por.: *Hanguk hyŏndae munhak taesajŏn*, [Wielka encyklopedia współczesnej literatury koreańskiej], red. Kwŏn Yŏng-min, Seoul Taekakkyo Ch'ulp'anbu, Seoul 2004, s. 876; *The silence of love. Twentieth-Century Korean poetry*, ed. by Peter H. Lee, The University Press of Hawaii, Honolulu 1980, s. 228, 303.

ku XX w. W szczególności zaś ogromne piętno na sferze obyczajowej i emocjonalnej odcisnęła doktryna konfucjańska, narzucając Koreańczykom restrykcyjny kod etyczny i surowe zasady moralne, przejawiające się powściągliwością i bezwzględny posłuszeństwem autorytetom, gorliwym podporządkowaniem się etykietce i usankcjonowanym przez tradycję ceremoniałom, a także absolutyzacją społecznych relacji i więzi rodzinnych. We współczesnych ortodoksyjnych kręgach intelektualistów koreańskich i środowiskach artystycznych doktryna konfucjańska postrzegana jest jako czynnik tłumiący wrodzoną żywiołowość i spontaniczność Koreańczyków, a także ich kreatywny potencjał oraz dążenie do wyrażenia swej odrębności i indywidualizmu, który aż do końca lat 90. ubiegłego stulecia pojmowany był jako synonim egoizmu, a zatem jako zjawisko negatywne, zasługujące na potępienie i krytykę.

W tradycyjnej kulturze dawnej Korei, szczególnie zaś w rodzimej kulturze ludowej nurtu plebejskiego, rozwijającego się bujnie aż do końca XIX w., zauważyć można współlistnienie dwóch różnych nurtów światopoglądowych – żywiołów, leżących na przeciwległych biegunach i tworzących podstawę filozoficzną, obyczajową, psychologiczną i estetyczną dawnych Koreańczyków. Pierwszy nurt, określany mianem *han*, odnosi się do złożonego zespołu emocjonalnego i zdefiniowany został na potrzeby dalszych rozważań jako „poczucie tragicznego niespełnienia”. Jednak przez wielu Koreańczyków, zwłaszcza należących do najstarszego pokolenia, któremu obcy jest wyrafinowany styl wypowiedzi, *han* przedstawiany jest lakonicznie i bezpośrednio jako „wielki gwóźdź, wbity w serce”². Nurt drugi to „szaleńcza, granicząca wręcz z ekstazą radość”, znana jako *hǔng* (w terminologii świeckiej) lub *shinmyǒng* (w terminologii obrzędowej i rytualnej)³. Obszar między tymi żywiołami wypełniają różne, niezwykle złożone, czasem sprzeczne emocje, które kształtują i uzupełniają paradygmatyczny wizerunek Koreańczyka. Należą do nich uniwersalne cechy ludzkiej natury, takie jak gniew i zawiść, radość i smutek, zazdrość i lęk; cechy, powszechnie odnoszone do społeczeństw i kultur Azji, czy też Wschodu, m.in. pasywność i cierpliwość, umiejętność znoszenia wszelkich niedogodności i trudów, skłonność do skrajności i unikania odpowiedzialności indywidualnej⁴; a także cechy, przypisywane wyłącznie Koreańczykom, jak choćby żywiołowość i spontaniczność, pokora i ustepliwość, silne poczucie więzi rodzinnych i gotowość do rezygnacji ze szczęścia osobistego na rzecz interesu rodu, ale zarazem nieufność wobec obcych i tendencje do zamykania się w sobie, gwałtowność i porywczność, nadmierne uzależnienie od innych, skłonności do depresji i popadania w pesymizm, wścibstwo, swarli-

² Kim Chongho [Kim Chong-ho], *Korean Shamanism. The cultural paradox*, Ashgate, Aldershot 2003, s. 138.

³ Przywołane w książce koreańskie terminy, tytuły i nazwy własne zapisane zostały w transkrypcji McCune’a-Reischauera. Opis zasad tego systemu dostępny jest w podręczniku *Język koreański*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 1997, s. 30–33. W wypadku zastosowania odmiennej pisowni przez autorów koreańskich zapis w transkrypcji McCune’a-Reischauera podany został w nawiasie.

⁴ Por.: Hajime Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

wość, niecierpliwość, niepokój i pośpiech⁵. Emocjonalny prototyp Koreańczyka, wraz ze wszystkimi sprzecznościami, jakie składają się na jego osobowość i sferę psychiczną, a także z właściwym mu „emocjonalnym rozchwianiem”, zdaje się odpowiadać typowi psychologicznemu, zdefiniowanemu przez zachodnią psychoanalizę jako „introwertyczny indywidualista”⁶. Potrafi on zadziwić swoją zdolnością do zachowania spokoju i równowagi psychicznej w sytuacjach najbardziej krytycznych. Tym większe zaskoczenie wywołuje gwałtownym i niespodziewanym wybuchem agresji, manifestowanej nierzadko z całkiem błahą przyczyną. Obie reakcje, choć pozornie nie do pogodzenia, doskonale ujmują złożoną naturę Koreańczyków, którzy w zadziwiający sposób łączą w sobie cechy, wydawać by się mogło, sprzeczne.

Wszystkie wymienione cechy stanowią istotne komponenty złożonego charakteru narodowego Koreańczyków. Spośród nich na plan pierwszy wybija się jednak koncepcja „tragicznego niespełnienia *han*”, której powszechnie przypisuje się fundamentalną rolę w procesie kształtowania emocjonalnego prototypu Koreańczyka. Sami Koreańczycy, w tym również współcześni intelektualiści i artyści, jak choćby Pak Kyöng-ni (ur. 1926) i Ko Ŭn (ur. 1933), skłonni są postrzegać siebie jako paradygmatyczny wzorzec narodu *han* – narodu tragicznego, gdyż naznaczonego szczególnym i niespotykanym nigdzie indziej, ich zdaniem, piętnem historii, która jawi się jako nieustanny, dialektyczny proces ciągłego tłumienia i uwalniania *han*⁷.

Paradoksalnie, wbrew powszechnej obecności koncepcji *han*, tak głęboko zakorzenionej w świadomości społeczeństwa koreańskiego, zwłaszcza starszego pokolenia Koreańczyków, a także mimo podjęcia w ostatnich latach wnikliwszych rozważań teoretycznych na temat *han*, próba jednoznacznego zdefiniowania tej kategorii stanowi niezwykle trudne zadanie, zaś samo pojęcie, niezwykle subiektywne i złożone, budzi wciąż wiele kontrowersji. Kwestią sporną pozostaje problem, czy „poczucie tragicznego niespełnienia *han*” jest doświadczeniem osobistym i jednostkowym, czy też obejmuje całe społeczeństwo koreańskie, pretendując do miana dominanty socjokulturowej. Od wielu lat toczy się zażarta debata, czy *han* jest kulturą determinantą i wyznacznikiem procesów historycznych Korei, czy też może zjawiskiem wtórnym, narosłym na przestrzeni wieków na skutek tragicznych doświadczeń historycznych i dramatycznych wydarzeń społecznych. Nierozstrzygnięty został również problem, czy *han* jest partykularnym fenomenem, niespotykanym w innych kręgach kulturowych, czy może jednak występuje w innych regionach świata w nieco odmiennym zabarwieniu i nasileniu. Koncepcja *han*, z natury niezwykle subiektywna, wymyka się jednoznacznym definicjom, co sprawia, że

⁵ Por.: Cornelius Osgood, *The Koreans and their culture*, Charles E. Tuttle Company, Tokyo 1954, s. 336; Yoon Tae-rim [Yun Tae-rim], *The Koreans, their culture and personality*, w: *Psychology of the Korean people – collectivism and individualism*, Dong-A Publishing, Seoul 1994, s. 22–23; Kim Tae-hwan, *Hangugin-ŭi chagi palgyön* [Odkrywanie własnego „ja” Koreańczyków], Kim Yöng-sa, Seoul 1994, s. 35–42.

⁶ Cornelius Osgood, cyt. wyd., s. 331.

⁷ Kim Sang-il, *Han sasang* [Światopogląd Koreańczyków], Onnuri, Seoul 1986, s. 228.

próba jej całościowego opisu stanowi przedsięwzięcie niezwykle skomplikowane. Głównym założeniem tego szkicu jest w miarę możliwości szczegółowa prezentacja złożonej kategorii *han* i opis jej źródeł, a także wskazanie potencjalnych aspektów psychologicznych tego doświadczenia.

Od nienawiści do rezygnacji i – piękna

System leksykalny języka polskiego, podobnie zresztą, jak większości języków europejskich, nie uwzględnia wszystkich niuansów znaczeniowych, obecnych w koreańskim pojęciu *han*, co znacznie utrudnia jego całościowe, jednoznaczne zdefiniowanie i bezpośrednie przełożenie na naszą terminologię. Uznane powszechnie i w ogromnym uproszczeniu za synonim „smutku Koreańczyków”⁸, słowo to wywodzi się najprawdopodobniej z języka chińskiego i pierwotnie oznaczało „niechęć”, bądź też „rozdrażnienie”⁹. W historycznym procesie rozwoju języka koreańskiego pole semantyczne znaku ideograficznego *han* zostało wzbogacone o takie znaczenia, jak „żał”, „gorycz”, „uraza”, „smutek”, samo zaś słowo zaczęło służyć jako jedna z najważniejszych kategorii estetycznych, obejmujących swym zasięgiem dziedzinę sztuki, filozofii, literatury i kultury koreańskiej, często określanej mianem „kultury *han*”¹⁰. Co więcej, pojęcie *han* urosło niemal do rangi filozofii życiowej, a jego doświadczanie niejednokrotnie wiązało się z przyjęciem estetycznej postawy, implikującej piękno przeżywanego smutku, tęsknoty i żalu¹¹. Koncepcja *han* stała się ponadto terminem *quasi*-psychologicznym, oznaczającym poczucie frustracji, rozgoryczenia, rozczarowania i bezsilności – emocji, które narosły na skutek długotrwałego tłumienia własnej jaźni, ograniczania wolnej woli, a także wyrzeczenia się osobistych pragnień i potrzeb.

W ujęciu encyklopedycznym termin *han* stanowi złożony zespół emocjonalny, wywołany poważnym kryzysem psychicznym jednostki, pogłębiającym się na skutek

⁸ *Hanguk minjok munhwa taebekkwa Sajön 23 kwön* [Wielka encyklopedia tradycyjnej kultury koreańskiej, t. XXIII], Hanguk Chöngshin Munhwa Yönguwön [Koreański Instytut Psychologii i Kultury], Seoul 1994, s. 856.

⁹ Warto zaznaczyć, że ani chińskie pojęcie *hen* (nienawiść, żal), ani japońskie słowo *urami* (gorycz, żal, pretensje, niechęć, nienawiść), mimo silnych związków genetycznych i formalnych, nie odpowiadają w pełni koreańskiej kategorii *han*; inaczej rozkładają akcenty i budują zgoła odmienną postawę podmiotu, eksponując jego „niechęć” i „nienawiść”, a nawet wolę zemsty. W przeciwieństwie do nich, słowo koreańskie kładzie większy nacisk na pasywnie przeżywane rozgoryczenia, bezsilność i tłumiony żal człowieka. Co jednak istotniejsze, chińskie i japońskie pojęcia nigdy nie pretendowały do roli estetycznego fenomenu kulturowego, wzbogacając co najwyżej system leksykalny tych języków na równi z innymi pojęciami. Por.: *Kenkyusha's new Japanese-English dictionary*, Koh Masuda, Tokyo, Japan 1974, s. 1922–1923; *A Chinese-English dictionary*, Foreign Language Teaching and Research Press, Beijing 2002, s. 396; *Hanguk minjok munhwa...* cyt. wyd.

¹⁰ Ch'oe Kil-söng, *Hangugin-üi han* [Han Koreańczyków], Yejön-sa, Seoul 1991, s. 17.

¹¹ Kim Sang-il, cyt. wyd., s.230.

jej niespełnionych oczekiwań i nadziei¹². Stan ten, utrzymując się przez dłuższy okres, doprowadza najczęściej do całkowitego załamania psychicznego człowieka, jego choroby, a nawet śmierci. Głównym źródłem dramatycznego doświadczenia *han* byłby tutaj sam człowiek, który skazuje się na cierpienie, gdyż nie jest w stanie zaakceptować własnych ograniczeń i pojąć, iż zaspokojenie osobistych potrzeb i pragnień nie jest możliwe. Wolicjonalny aspekt koncepcji *han* potęguje wprawdzie tragizm człowieka, obarczając go odpowiedzialnością za dramatyczne doświadczenia indywidualne, ale jednocześnie składa obietnicę wolności i nadzieję na oswobodzenie. Woluntarystyczne uzasadnienie *han* stoi jednak w wyraźnej sprzeczności z innym, bardziej popularnym i zakorzenionym głęboko w powszechnej świadomości ujęciem tej koncepcji, uwarunkowanej czynnikami filozoficznymi, społecznymi i historycznymi. Minimalizują one rolę człowieka i całkowicie podporządkowują jego wolę wyższej sile, interpretowanej w zależności od epoki i światopoglądu jako Absolut, autorytet władcy, głowa rodu, bóstwa, duchy przodków, czy też po prostu *Przeznaczenie* (kor. *P'alja*). W zderzeniu z tą wyższą siłą, człowiek zostaje zablokowany w swoich działaniach i zmuszony do bierności, co jedynie pogłębia jego emocjonalne rany, nasilając w nim poczucie bezsilności i frustracji. Znajdując się w stanie bezwarunkowego przymusu, traci on niemal instynkt zachowawczy i rezygnuje z własnej obrony, przez co skazuje się na wegetację i bezradne trwanie w *han*.

Han – wypaczenie etyki konfucjańskiej

Jednym z najczęściej wymienianych źródeł, jakie miały doprowadzić do nasilenia *han*, jest doktryna konfucjańska (kor. *yugyo sasang*), która na Półwysep Koreański dotarła już w I w. przed narodzeniem Chrystusa i przez następnych kilka stuleci współistniała na równych prawach z buddyzmem, nie ingerując w duchowe życie społeczności, lecz służąc przede wszystkim jako ideologiczny fundament państwa¹³. W czasach panowania dynastii Yi (1392–1910) konfucjanizm urósł jednak do rangi ideologii państwowej i zdominował pozostałe koreańskie systemy religijno-filozoficzne, poważnie naruszając wcześniejszy stan równowagi. Kolejnych pięćset lat panowania zwolenników doktryny neokonfucjańskiej, którzy dokonali nowej interpretacji nauk Konfucjusza (551–479 p.n.e.) i dzieł chińskiego filozofa Zhu Xi (kor. Chu Hūi) (1130–1200), wywarło ogromny wpływ na światopogląd, obyczajowość i życie emocjonalne Koreańczyków dawnej Korei. Nowa elita dynastii Yi odwołała się również do autorytetów z kręgu klasycznej literatury chińskiej, a zawarte w niej treści wykorzystwała jako wzorzec idealnego systemu społecznego. Nie bez podstaw proces adaptacji doktryny neokonfucjańskiej i zaszczepiania jej na grunt społecznego życia Koreańczyków określa się powszechnie

¹² *Hanguk minjok munhwa...*, cyt. wyd., s.852.

¹³ Martina Deuchler, *The Confucian transformation of Korea. A Study of society and ideology*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1992, s. 103.

mianem „konfucjanizacji”. Proces ten rozwijał się w Korei prawie niezależnie i w odmienny sposób, odbiegając od wzorców, ukształtowanych w Chinach i Japonii¹⁴. Koreańscy popularyzatorzy neokonfucjanizmu okazali się bardziej ortodoksyjni od uczonych chińskich, od których – bądź co bądź – pobierali nauki, a ich wnioski były znacznie bardziej radykalne i brzemiennie w skutkach¹⁵.

Fundamentalnym imperatywem moralnym koreańskich neokonfucjanistów było założenie, że świat stanowi manifestację dialektycznego procesu dopełniających się elementów *yin* i *yang* (kor. *üm* i *yang*), postrzeganych w filozofii chińskiej jako spójna i komplementarna para elementów żeńskiego i męskiego. Relacja ta, utrzymana w całkowitej harmonii i równowadze, stanowić miała strukturalną zasadę istnienia całego wszechświata i paradygmataczny wzór funkcjonowania społeczeństwa, a jednocześnie służyć jako fundament etyki człowieka i jego procesu socjalizacji, do której koreańscy neokonfucjaniści przywiązywali ogromną wagę¹⁶. Paradoksalnie, moralny imperatyw, zalecający utrzymanie równowagi między elementem męskim i żeńskim, został przez koreańskich uczonych świadomie nadużyty i w nowej już formule wykorzystany do stworzenia państwa skrajnie zhierarchizowanego i patriarchalnego, w którym nadrzędną rolę przypisano męskiej zasadzie *yang*. Chcąc legitymizować swe działania na gruncie życia społecznego, neokonfucjaniści odwołali się do praw, panujących w naturze i dowiedli, że w życiu społecznym mężczyzna musi stać ponad kobietą, skoro męski element *yang*, reprezentujący niebo, rozpościera się nad ziemią – żeńskim elementem *yin*. Uzasadnienie kosmologiczne umożliwiło usankcjonowanie w sposób metafizyczny dominacji koreańskich mężczyzn oraz dyskryminacji społecznej słabszych członków społeczeństwa, przede wszystkim kobiet i dzieci. Pozwoliło również ustanowić prawo społeczne, które nakazywało radykalny rozdział płci i surowy podział funkcji społecznych. Jego naruszenie groziło zachwianiem równowagi w kosmosie, a tym samym zburzeniem bezpieczeństwa i pokoju w świecie ludzi¹⁷. Całe społeczeństwo dokładało wszelkich starań, by utrzymać istniejący porządek społeczny, stając się niemal zakładnikiem z góry narzuconych zasad etycznych doktryny konfucjańskiej. Chcąc utrzymać rozdział między mężczyzną a kobietą i w ten sposób zagwarantować idealne funkcjonowanie społeczeństwa, koreańscy uczeni konfucjańscy dokonali radykalnego podziału na dwie sfery wpływów – „wewnętrzna” i „zewnątrzna”¹⁸. W pierwszej, ograniczającej się do obszaru gospodarstwa domowego, obracać się miała kobieta; w drugiej, obejmującej wszelkie dziedziny życia publicznego, dominował mężczyzna. Ten sztuczny i niezwykle restrykcyjny rozdział ról oznaczał w praktyce

¹⁴ *Confucian philosophy in Korea*, ed. by Haechang Choung [Chöng Hae-jang], Han Hyong-jo [Han Hyö-jo], The Academy of Korean Studies, Seoul 1996, s. 4.

¹⁵ Por. m.in.: Mark A. Peterson, *Korean adoption and inheritance. Case studies in the creation of a classic Confucian society*, Cornell University, Ithaca, New York 1996, s. 7.

¹⁶ Martina Deuchler, *The tradition: Women during the Yi Dynasty*, w: *Virtues in conflict. Tradition and the Korean woman today*, Royal Asiatic Society, Seoul 1983, s. 3.

¹⁷ Tamże, s. 2.

¹⁸ Tamże, s. 4.

obarczenie kobiet koreańskich odpowiedzialnością za porządek, szczęście i dobrobyt całego rodu, w tym również za powodzenie i karierę jego poszczególnych członków, a zatem za szereg spraw, na które nie miała ona bezpośredniego wpływu. Ustanowione obowiązki znacznie wykraczały poza jej kompetencję i możliwości działania, stając się częstym źródłem frustracji i narastającego poczucia niesprawiedliwości. Zbyt wysokie, często nierealne, wymagania stawiane kobietom, surowe zasady, podyktowane przez obowiązujący konfucjański kodeks etyczny, odebranie kobietom dostępu do edukacji i stosowanie swoistego rodzaju indoktrynacji, ograniczenie ich wolności osobistej, a także narzucenie przez neokonfucjanistów wyidealizowanego wizerunku kobiety, tyleż sztucznego, co nieosiągalnego, gdyż generującego przeciwstawne, czasem nawet sprzeczne ze sobą cechy¹⁹, doprowadziły do nasilenia u kobiet koreańskich tragicznego poczucia *han*. Jego bezpośrednim źródłem było dotkliwe poczucie ubezwłasnowolnienia i świadomość niespełnienia osobistego, konieczność stłumienia wolnej woli i całkowitego wyrzeczenia się indywidualnych pragnień, a także ograniczenie samorealizacji oraz przymus identyfikacji z narzuconą ogólnie społeczną rolą idealnej córki, matki i żony. W porównaniu z mężczyznami kobiety koreańskie cieszyły się znacznie mniejszą swobodą, a w patriarchalnym społeczeństwie skonfucjanizowanej i zhierarchizowanej Korei znacznie częściej padały ofiarą jawnej dyskryminacji i niesprawiedliwości społecznej. Liczne świadectwa literackie, takie jak tradycyjne pieśni ludowe *min'yo*, klasyczne poematy *kasa*, pamiętniki i ody pogrzebowe, tworzone na przestrzeni wieków przede wszystkim przez kobiety koreańskie, odsłaniają obraz ich trudnej i nieszczęśliwej egzystencji. Zdane na łaskę męża i dobrą wolę jego rodziny, dawały one upust swym uczuciom w formie artystycznej, dyktując, nie zawsze w sposób świadomy, nowe wzorce klasycznej literatury koreańskiej. Emocjonalny wydźwięk i dramatyczny ton tych pieśni zdają się potwierdzać tezę, popularną szczególnie w kręgach feministycznych, która głosi o wyjątkowości losu kobiet koreańskich i przedstawia je jako główne nosicielki i ofiary *han*²⁰.

¹⁹ Zgodnie z zaleceniami neokonfucjanistów kobiety koreańskie miały być skromne, pokorne i spokojne, a jednocześnie odpowiedzialne, silne, wytrzymałe i zaradne. Ich edukacja ograniczała się w zasadzie do przyswojenia kilku imperatywów etycznych, wyznaczonych przez nową interpretację doktryny konfucjańskiej i podyktowanych przez charakter roli społecznej. Imperatywy te przedstawione zostały w poradniku etycznym *Naehun* [Cztery nauki (dla kobiet)], skompilowanym w 1475 r. przez królową Sohye (1437–1504), matkę króla Sŏngjong'a (lata panowania: 1469–1494). Wzorowała się ona m.in. na dziele chińskiego neokonfucjanisty Zhu Xi *Xiao xue* [Mała Nauka], które, co istotne, pierwotnie służyło jako przewodnik moralny dla dzieci. Koreański poradnik dla kobiet kładł nacisk na właściwe i moralne zachowanie kobiet koreańskich (kobieta nie musiała być utalentowana, lecz miała być spokojna, pogodna, niewinna i zdyscyplinowana), właściwe wysławianie (kobieta nie musiała być erudytką, zobowiązana była jednak unikać nieprzyzwoitych i niewłaściwych słów, najczęściej zalecane było jednak powstrzymywanie się od zabierania głosu), właściwy wygląd (kobieta nie musiała być piękna, powinna być schludna), wypełnianie kobiecych obowiązków (kobieta nie musiała być inteligentna, lecz miała sumiennie wykonywać swe obowiązki, jak choćby podejmowanie gości czy tkanie). (Tamże, s. 5–6).

²⁰ Por. Lee Younghee [Yi Yŏng-hŭi], *Ideology, culture and Han. Traditional and early modern Korean women's literature*, Jimoondang International, Seoul 2002.

Nie należy jednak zapominać, że mężczyźni koreańscy, w szczególności ci, którzy należeli do elit dworskich i środowiska arystokratycznego, w równym stopniu podlegali restrykcyjnemu prawu etyki konfucjańskiej, narzuconej przez neokonfucjanistów koreańskich, byli zatem w równym stopniu narażeni na jego negatywne skutki. Silne poczucie przynależności do wszechświata i przodków własnego rodu niosło pociechę, wsparcie i pomoc w rozwiązywaniu osobistych dylematów, nie zwalniało jednak od podjęcia konkretnych działań i odpowiedzialności za własne uczynki. Podobnie jak kobiety, mężczyźni koreańscy rozliczani byli ze swych decyzji przez starszyznę rodu i członków rodziny, a ponadto przez władcę i przodków rodu, których kult urósł w państwie Chosŏn do rangi religii, zaś duchy przodków – do roli wszechwładnej i wszechmocnej siły, mającej wpływ na poziom życia rodziny, jej szczęście i powodzenie²¹. Przymus ratowania za wszelką cenę honoru rodziny i dochowania wierności obowiązującym ideałom, konieczność przestrzegania moralnych imperatywów etyki konfucjańskiej i obowiązek godzenia różnych, często sprzecznych ról społecznych – musiały niechybnie doprowadzić do konfliktu wartości moralnych, stając się głównym źródłem *han*.

Ofiarą tragicznego doświadczenia *han* był niewątpliwie król Yŏngjo (1694–1776), który skazał na śmierć swego syna, księcia Sado (1735–1762), w obawie przed strasznymi konsekwencjami jego szaleństwa i tajemniczej choroby, zdefiniowanej po prawie trzech stuleciach na podstawie pamiętnika damy Hong, żony księcia Sado, jako drastyczny przypadek fobii i rozwijającej się neurozy²². Z upływem czasu przerodziła się ona w formę nieuleczalnej schizofrenii, przejawiającej się szaleńczymi atakami księcia, licznymi rozbojami, gwałtami i zbrodniami, popełnianymi na damach dworu,

²¹ W dawnej Korei wierzone, że zaniedbanie praktyk rytualnych ku czci przodków, uznane za świadectwo najwyższej odpowiedzialności moralnej, może przyczynić się do przeistoczenia ducha przodka w błakającą się zjawę. Ta nie miała wprawdzie sprawczej mocy karania i nie mogła bezpośrednio zaszkodzić rodzinie, była w stanie jednak sprowadzić na nią gniew pozostałych przodków i różne nieszczęścia. Zdecydowana większość Koreańczyków, także współczesnych, niechętnie dzieli się tą opinią, chcąc upatrywać w swych przodkach głównie źródła łaski i błogosławieństwa (Roger L. Janelli, Dawnhee Yim Janelli, *Ancestor worship and Korean society*, Stanford University Press, California 1982, s. 93, s. 188; Lee Kwang-kyu [Yi Kwang-gyu], *Korean family and kinship*, Jimoondang Publishing Company, Seoul 1997, s. 142.)

²² *The memoirs of Lady Hyegyŏng. The autobiographical writings of a Crown Princess of Eighteenth-Century Korea*, przekł. JaHyun Kim Habush, University of California Press, London 1996, s. 265, 281–289. Dama Hong Hyegyŏng nie definiuje choroby księcia, lecz określa ją w sposób opisowy, zestawiając trzy ideograficzne znaki chińskie, które oznaczają „strój”, „pas (królewski)” i „chorobę”. Fobia księcia, objawiająca się m.in. irracjonalnym lękiem przed noszeniem szat i insygniów książęcych, była wyrazem frustracji i gniewu księcia, a także lęku przed spotkaniem z królem, kolejną konfrontacją i upokorzeniem w obecności całego dworu. W innym miejscu dama Hong pisze o chorobie księcia w następujący sposób: „Kiedy nie dokuczała mu jego choroba, był zycziwy, oddany, zachowywał się jak człowiek dojrzały i myślący racjonalnie. Był spełnieniem wszelkich oczekiwań. Jednak w chwili, gdy choroba powracała, ulegał całkowitemu przeobrażeniu. Zmieniał się nie do poznania; nikt nie mógł uwierzyć, że była to wciąż ta sama osoba. Jakże dziwne to było! Jakże smutne! To niebywałe, lecz mogło się zdarzać, że książę nie jest jedną, lecz dwiema osobami.”

członkach świty dworskiej i okolicznej ludności. Król Yǒngjo, widząc w szaleństwie księcia jedynie wyraz nieposłuszeństwa wobec władzy ojcowskiej, negatywny skutek zaniedbania nauki i zaniechania kultuwowania cnót moralnych, a także celowego naruszenia dworskiej etykiety i obowiązującego kodeksu obyczajowego²³, nakazał mu popełnić samobójstwo. Gdy jednak Sado odmówił, król zmusił syna, by wszedł do wielkiej skrzyni, w jakich zwykle składowano zapasy ryżu, po czym kazał ją zamknąć, pozostawiając księcia na kilka dni, dopóki ten nie zmarł z głodu i wycieńczenia. Zmuszając księcia Sado do popełnienia samobójstwa, król Yǒngjo pozwolił zachować mu godność i uniknąć haniebnego miana kryminalisty, co z kolei dawało podstawę, by uchronić przed śmiercią żonę i syna Sado, którzy – zgodnie z obowiązującą ówczesnie zasadą odpowiedzialności zbiorowej – musieli by zostać straceni²⁴. Skazując syna na śmierć, król był jednak świadom, że narusza jeden z pięciu fundamentalnych imperatywów etyki konfucjańskiej. Zobowiązywał on do utrzymania serdecznych relacji ojca z synem, opartych na miłości, wzajemnym szacunku i oddaniu – relacji, ujętej w maksymie: „Między ojcem i synem ma istnieć serdeczność” (kor. *puja-yuch'in*). Źródłem tragizmu króla Yǒngjo i jego *han* był głęboki konflikt moralny, wynikający z niemożliwości pogodzenia sprzecznych funkcji społecznych – jednoczesnego wypełnienia moralnej powinności ojca i króla, a zarazem naruszenia „relacji, usankcjonowanej przez Niebiosa”²⁵. Dramatyczną sytuację króla Yǒngjo doskonale wyrażają słowa, które wygłosił w dniu śmierci Sado:

*Jeżeli ja umrę, zginie trzechsetletnia dynastia.
Jeżeli ty umrzesz, dynastia będzie ocalona.
Ty powinieneś umrzeć!*

²³ Tamże, s. 294.

²⁴ Zastanawiający jest fakt, że dostępne koreańskie źródła historyczne rozpatrują śmierć księcia Sado jedynie w kategoriach politycznych i prawnych, pomijając aspekt rytualny. Widok skrzyni przyprawiał o zdumienie damę Hong, która – jak wyznaje w swoim pamiętniku – „nie pojmowała, co miała ona oznaczać” (tamże, s. 321), a w następnej frazie określa decyzję króla Yǒngjo jako „nieoczekiwaną i ekstremalną” (tamże). Zarówno milczenie koreańskich historyków na temat formy śmierci Sado, jak i reakcja damy Hong, świadka zdarzeń, sugerują, że samobójcza śmierć księcia w skrzyni była aktem osobliwym, wyjątkowym i nie praktykowanym w dawnej Korei. Za honorową śmierć członków rodziny królewskiej dynastii Yi uznawano zażycie trucizny, jednak jej przyjęcie sugerowało przyznanie się do winy, a cały akt miał wymiar egzekucji, dokonanej na przestępcy. Z tego właśnie powodu podanie trucizny księciu Sado zostało wykluczone. Obyczajowy kodeks dynastii Yi dopuszczał jeszcze śmierć przez powieszenie i książę Sado kilkakrotnie próbował zabić się w ten sposób, za każdym jednak razem był odratowany przez opiekunów-nauczycieli, których moralnym obowiązkiem było dbać o księcia i go chronić. Por.: JaHyun Kim Haboush, *The memoirs of Lady Hyegyǒng*, przypis 26, s. 354.

²⁵ Tamże, s. 285. Więcej na temat historii Sado – por.: Bruce Cumings, *Korea's place in the sun. A modern history*, W.W. Norton & Company, New York 1997, s. 67–71; Ewa Rynarzewska, *Teatr O T'aesók'a*, Oficyna Literatów i Dziennikarzy POD WIATR, Warszawa 2004, s. 88–105.

Przykład króla Yŏngjo dowodzi, że dramatyczne doświadczenie *han* nie dotykało jedynie kobiet koreańskich. Co więcej, stanowi kontrargument dla powszechnej opinii, która ofiar *han* upatruje przede wszystkim w najniższych warstwach społeczeństwa koreańskiego, zepchniętych przez elity dworskie państwa Chosŏn na margines życia społecznego, a przez to pozbawionych możliwości swobodnego rozwoju duchowego i zaspokojenia potrzeb materialnych²⁶. Indywidualne losy postaci historycznych, także tych anonimowych, świadczą niezbicie, że tragiczne doświadczenie *han* dotykało wszystkich członków skonfucjanizowanego społeczeństwa koreańskiego, niezależnie od ich płci, statusu i pozycji społecznej. Można by nawet zaryzykować twierdzenie, że jego ofiarami byli częściej reprezentanci elit dworskich i środowisk arystokratycznych, gdyż znaczne przywileje i korzyści materialne, jakimi cieszyli się oni z racji swego wysokiego statusu społecznego, obwarowane były równie licznymi i niezwykle rygorystycznymi obowiązkami, wynikającymi z zajmowanego stanowiska czy rangi społecznej. Ograniczały one swobodę osobistą i narzucały ustalone przez konserwatywny kanon wzorce zachowań, tłumiąc jakąkolwiek próbę zmanifestowania jednostkowej inicjatywy i wyrażenia indywidualnej odrębności. Uniemożliwiały również wyrażenie osobistych emocji i przekonań, czyniąc jednostkę więzieniem obowiązującego ją paradygmatu obyczajowego i moralnego.

Jednym z licznych przykładów, który podważa społeczne, a właściwie klasowe pojmowanie *han*, wynikające z przekonania, iż „przedstawiciele elit rządzących i zamożnych warstw społecznych rzadko doświadczali *han*”²⁷, jest wspomniana już wcześniej historyczna postać damy Hong Hyegyŏng (1735–1815), która przez całe życie musiała dokonywać niezwykle trudnych wyborów, kontrolować osobiste emocje i sumiennie spełniać obowiązki żony regenta, skrywać własne pragnienia i myśli, a także godzić różne, często wykluczające się nawzajem role córki, matki, siostry, żony, synowej i księżniczki, żony następcy tronu. Żyjąc w nieustannym poczuciu zagrożenia u boku chorego psychicznie księcia i zdana na łaskę porywczego króla Yŏngjo²⁸, dama Hong zobowiązana była pozostać wierną i oddaną żoną, lojalną i uczciwą synową, godną i sprawiedliwą następczynią tronu, a przede wszystkim kochającą matką, nawet wówczas, kiedy jej własny syn, król Chŏngjo (1752–1800), skazał na śmierć jej ojca i brata. Była świadkiem choroby Sado i przeżyła jego śmierć, co stanowiło rażące naruszenie obowiązującego w państwie Chosŏn imperatywu moralnego, zobowiązującego żony, szczególnie te z wyższych sfer i elit społecznych, do całkowitej wierności i podporządkowania mężowi, a w chwili jego śmierci – do towarzyszenia mu w ostatniej drodze, co było równoznaczne z popełnieniem samobójstwa²⁹. Pozostanie przy życiu okrywało damę Hong hańbą, z czego doskonale

²⁶ *Hanguk minjok munhwa*..., cyt. wyd., s. 854.

²⁷ Tamże.

²⁸ *The memoirs of Lady Hyegyŏng*, s. 296–298, 309.

²⁹ Kobiety koreańskie, gotowe poświęcić dla dobra męża i rodu własne szczęście, zdrowie, a nawet życie, określano mianem *yŏllyŏ* (dosł. “wierna kobieta”). Swej lojalności i wierności mogły dowieść po-

zdawała sobie sprawę. [Księżę Sado] – wspomina w swoim pamiętniku – *ubrany został w szaty pogrzebowe. Ciało jego obmyto wilgotnymi ręcznikami, a następnie przykryto nos, usta, oczy i uszy. Podeszłam do niego i nagle z całą mocą objawiała mi się wyjątkowość sytuacji, w jakiej się znalazłam. Przypomniały mi się jego [księcia] słowa i przeszło mnie ostre, nie do zniesienia, poczucie wstydu za to, że pozostałam przy życiu. Rozdzieliła nas śmierć i nie dane mi już było nigdy zobaczyć jego majestatu. Poczulałam głęboki i gorzki żal, że nie poszłam w jego ślady³⁰. Moim obowiązkiem – wyznaje dama Hong w innym miejscu, uzasadniając swą kontrowersyjną decyzję – *było umrzeć wraz z nim i nie być świadkiem tego wszystkiego, co potem widziały moje oczy. Nie potrafiłam jednak porzucić syna. Mogłam jedynie oplakiwać nieszczęsny los, jaki nas połączył³¹*. Całe życie damy Hong, podobnie zresztą jak jej autobiograficzne dzieło, zatytułowane *Pamiętnik spisany w smutku* [han], stanowi przykład osobistej manifestacji tragicznego doświadczenia *han*.*

Innym źródłem dramatycznego doświadczenia *han* mógł być również konflikt wartości i norm etycznych, zaszczipianych w dawnym społeczeństwie koreańskim przez tradycyjne systemy religijno-filozoficzne, głównie przez szamanizm, buddyzm, taoizm i konfucjanizm³². Ujęcie to w jakimś stopniu koresponduje z powyższą hipotezą, nie ogranicza się jednak do jednej tylko wybranej filozofii, lecz obejmuje wszystkie, wskazując kulturowy synkretyzm systemów religijnych i kanonów filozoficznych jako główne źródło *han*. Zjawisko to, zdawałoby się tak pozytywne, doprowadziło z czasem do narzucenia Koreańczykom odmiennych wzorców zachowań społecznych, stając się źródłem ich rozszczępienia duchowego i psychicznego rozchwiania. Konieczność identyfikacji z różnymi, często sprzecznymi wartościami, obowiązek utrzymania harmonii między wymiarem kosmologicznym i społecznym, czyli między światem natury i światem człowieka, a przede wszystkim przymus stłumienia własnego „ja”, wywołały kryzys tożsamości jednostki i doprowadziły do swoistego rodzaju rozdarcia emocjonalnego, objawiającego się lękiem, frustracją i głęboką depresją, ujmowanymi jako *han*³³.

święcąc się dla ratowania zdrowia męża lub teściów, zachowując czystość (kor. *chǒngjo*) i nie wychodząc powtórnie za męża, albo też popełniając samobójstwo po śmierci męża. Ten ostatni przypadek nie należał zresztą do rzadkości i został odnotowany jeszcze w na przełomie XIX i XX w.: Chin Ch'ae-sǒn, wybitna artystka tradycyjnego teatru koreańskiego *p'ansori*, po śmierci męża (regenta Taewǒn'gun'a – dosł. „Wielkiego Księcia”) w 1898 r., odbyła trzyletnią żałobę i po odprawieniu stosownych obrzędów popełniła samobójstwo, dając świadectwo bezgranicznej wierności i lojalności. (Por.: Roger L. Janelli, Dawnhee Yim Janelli, *Ancestor worship and Korean society*, Stanford University Press, California 1982, Chan E. Park, *Voices from the Straw Mat. Toward an ethnography of Korean story singing*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2003, s. 65, s. 72.)

³⁰ *The memoirs of Lady Hyegyǒng*, cyt. wyd., s. 327–328.

³¹ Tamże, s. 318.

³² James Hoyt, *Soaring phoenixes and prancing dragons: A historical survey of Korean classical literature*, Jimoondang Publishing Company, Seoul 2000, s. 521.

³³ Tamże.

Han – odarcie z metafizyki

O ile można przyjąć, że surowe zasady etyki konfucjańskiej i neokonfucjańskiej, wypaczone w miarę upływu czasu i przeobrażone przez ortodoksyjnych uczonych koreańskich w pustą formę oglądy, anachroniczny ceremoniał i skonwencjonalizowane wzorce zachowań, stały się źródłem jednostkowych frustracji, nieszczęść, a nawet tragedii, o tyle trudno się zgodzić z tezą, jakoby doświadczenie *han* miało się wiązać jedynie z problemem restrykcyjności i nadużycia imperatywów doktryny konfucjańskiej przez elity koreańskie. Wydaje się, że rzeczywiste źródło *han* nie tkwi wyłącznie w kolejnych, bardziej czy mniej trafnych, interpretacjach nauk Konfucjusza i Zhu Xi, zaproponowanych w czasach panowania dynastii Yi przez najwybitniejszych konfucjanistów, jak choćby Sō Kyōng-dōk'a (pseudonim Hwadam, 1489–1546), Yi Hwang'a (T'oegyē, 1501–1570) czy Yi I (Yulgok, 1536–1584), lecz w samej istocie konfucjanizmu, który przede wszystkim prezentował wizję kultury politycznej i kładł ogromny nacisk na rolę człowieka w kontekście procesów społecznych. Zarówno Konfucjusz, jak i Mencjusz (371–289 p.n.e.), nie zajmowali się rozważaniami kosmologicznymi czy metafizycznymi, lecz koncentrowali się raczej na zagadnieniach kultury i modelowym schemacie świata ludzi, szukając możliwości przeniesienia własnych koncepcji filozoficznych na grunt polityczny i wykorzystania ich jako podstawowych zasad zarządzania państwem³⁴. Dopiero ich kontynuatorzy i kolejne pokolenia myślicieli, zainspirowanych filozofią buddyjską i taoizmem, zaczęli włączać w swe systemy rozważania o charakterze metafizycznym, ontologicznym, kosmologicznym i religijnym³⁵.

Koreańscy zwolennicy neokonfucjanizmu przejęli „trzeźwość i praktyczny realizm Konfucjusza”³⁶ oraz idealistyczne koncepcje Mencjusza i, wykorzystując klasyczny kanon konfucjański, skupili się na rozwiązywaniu palących problemów polityczno-społecznych schyłku XIV w. Ich inicjatywa była zresztą jak najbardziej uzasadniona i podyktowana silną potrzebą ustanowienia nowego porządku społecznego i przezwyciężenia kryzysu polityczno-społecznego, wywołanego przede wszystkim decentralizacją władzy królewskiej w czasach panowania dynastii Koryō (918–1392), osłabieniem pozycji dworu, zmniejszeniem dochodów z ziem państwowych, licznymi przywilejami klasztorów buddyjskich oraz walkami rodów arystokratycznych o wpływy polityczne. Jednym z istotnych powodów pozyskania popularności przez neokonfucjanistów był właśnie ich pragmatyzm, skoncentrowanie na otaczającej

³⁴ Chung-ying Cheng, *Mencius*, w: *Encyclopedia of Chinese philosophy*, ed. by Antonio S. Cua, Routledge, New York & London 2003, s. 440.

³⁵ Anna I. Wójcik, *Konfucjanizm*, w: *Filozofia Wschodu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, s. 347–348, 365.

³⁶ Józef Marzęcki, *Systemy religijno-filozoficzne Wschodu*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 1999, s. 163.

rzeczywistości oraz obietnica możliwości osiągnięcia celu w życiu doczesnym i realizacji wszelkich zamierzeń „tu i teraz”. Odwołali się przy tym do sfery racjonalnej, intelektualnych możliwości człowieka i jego poczucia obowiązku, podnosząc go do rangi moralnego przymusu i czyniąc punktem odniesienia dla wszelkich jego działań³⁷. Jednocześnie potępiali pasywną postawę mnichów buddyjskich, ucieczkę w metafizykę i koncepcję reinkarnacji, interpretowaną jako środek kompensujący życiowe niepowodzenia i przejaw eskapizmu. Przedmiotem ataku neokonfucjanistów stała się również skrajnie indywidualistyczna postawa, jaką popularyzowali wyznawcy nauk Buddy³⁸. Izolacja jednostki od otoczenia, a także medytacyjne techniki i ćwiczenia, praktykowane przez mnichów w celu osiągnięcia indywidualnego oświecenia, uznane zostały za wyraz tendencji antyspołecznych i sprzecznych z konfucjańską cnotą humanitarności, która zakładała istnienie naturalnej i ścisłej zależności jednostki od jego środowiska i wspólnoty społecznej³⁹.

Zdecydowana większość koreańskich uczonych neokonfucjańskich należała do uprzywilejowanej warstwy arystokratycznej i zajmowała wysokie stanowiska w administracji państwa, decydując o jego zewnętrznej i wewnętrznej polityce. Dostęp do władzy i znajomość tajników kanonu konfucjańskiego umożliwiały im wpływanie na postawę i decyzje królów koreańskich, czego przykładem jest chociażby przywołany wcześniej król Yǒngjo. Jego usilne pragnienie, by osiągnąć doskonałość samego Konfucjusza i zapisać się w historii Korei jako ideał władcy, uczyniły go ofiarą manipulacji dworskich uczonych konfucjańskich, którzy niejednokrotnie realizowali zamierzone cele polityczne, wykorzystując zarówno ambicje i osobiste kompleksy Yǒngjo⁴⁰, jak również doskonałą znajomość filozofii konfucjańskiej, do której jako jedni z nielicznych mieli prawo. Skutkiem ścisłego powiązania filozofii i polityki, jaka nastąpiła w czasach panowania koreańskiej dynastii Yi, była znacząca redukcja aspektów metafizycznych i sprowadzenie filozofii konfucjańskiej do poziomu pragmatycznego kodeksu etycznego i filozofii politycznej, uprawianej głównie w zamkniętych kręgach frakcji politycznych i środowisk uczonych.

Zagadnienie egzystencji człowieka i jego roli we wszechświecie stanowiło jedno z najistotniejszych dylematów filozofii konfucjańskiej, a problem samodoskonalenia

³⁷ Wanne J. Joe, *A cultural history of modern Korea. A history of Korean civilization*, HOLLYM, Seoul 2000, s. 27.

³⁸ Martina Deuchler, 1992, cyt. wyd., s. 89–128.

³⁹ Znamienne jest to, że wielu uczonych konfucjańskich – tak chińskich, jak i koreańskich – również uciekało się do technik medytacyjnych, traktując je jako skuteczną pomoc w procesie poznawczym, ugruntowywaniu wiedzy o charakterze etycznym i kultywowaniu moralnych cnót doktryny konfucjańskiej.

⁴⁰ Bruce Cumings, cyt. wyd., s. 68. Król Yǒngjo, mimo kontrowersji, jakie po dziś dzień wzbudza, osiągnął zamierzony cel. Dzięki licznym osiągnięciom politycznym, gospodarczym i naukowym, dokonany w okresie jego panowania, zajmuje on jedną z najwyższych pozycji w panteonie władców dynastii Yi. Wygórowane wymagania i przerost ambicji króla Yǒngjo były najprawdopodobniej wyrazem psychicznych kompleksów, których źródła należy upatrywać w niemożności zaakceptowania własnego pochodzenia i faktu, że narodził się z nieprawego łoża jako syn służącej, podległej damom dworu.

i rozwoju człowieka należał do głównych przedmiotów jej rozważań⁴¹. Powyższe zagadnienia rozstrzygane były jednak zazwyczaj w odniesieniu do procesów społecznych i kulturowych, zgodnie z koncepcją Konfucjusza głoszącą, że człowiek jest niczym innym, jak sumą określonych relacji i ról, realizowanych w rodzinie i społeczeństwie⁴². W rozumieniu Mistrza Kong człowiek stanowił jednorodną część społeczeństwa, które tworzyło „naturalne dla niego miejsce rozwoju”⁴³. Egzystencja każdego człowieka, dowodził Konfucjusz, rozgrywa się w obrębie jego rodziny, a fundamentalną wartość człowieczeństwa konstytuuje raczej wspólnota rodzinna i złożona sieć jej relacji, niż odrębna i pojedyncza jednostka⁴⁴. Koreańscy neokonfucjaniści przejęli pogląd Konfucjusza, uznając człowieka za organiczną część społeczeństwa, a właściwie jego rodu, rozumianego jako pomniejszona replika społecznego makrokosmosu i punkt odniesienia dla wszelkich procesów socjokulturowych. W tradycyjnym światopoglądzie państwa Chosŏn człowiek nie stanowił indywidualnej jednostki autonomicznej, lecz całkowicie przynależał do swej rodziny i ucieleśniał kolejny poziom jej rozwoju. Jednostkowa egzystencja człowieka służyła przede wszystkim spajaniu przeszłości i przyszłości rodu. Człowiek był ogniwem długiego łańcucha rodowego⁴⁵, warunkiem zachowania pamięci o zmarłych przodkach i narodzin przyszłych pokoleń. Wartość egzystencji człowieka, powiązanej złożoną siecią zależności rodzinnych i klanowych, zasadzała się na roli *continuum* rodu, na sumiennym i odpowiedzialnym realizowaniu tej roli, ograniczonej w zasadzie do utrzymania ciągłości i trwałości rodu. Uzasadniała ona jednostkowe istnienie, stanowiąc jednocześnie główne kryterium moralnej oceny wartości egzystencji człowieka i jakości procesu jego dojrzewania, do którego uczeni konfucjańscy, wzorem swych chińskich mistrzów, przywiązywali ogromną wagę. Kolejnym etapem społecznego, czy też raczej klanowego, pojmowania egzystencji człowieka było narzucenie obowiązku manifestowania wdzięczności rodzicom za łaskę ofiarowania życia i wydania człowieka na świat⁴⁶. Bardzo szybko urosło to do rangi fundamentalnej cnoty i zajęło centralne miejsce w doktrynie konfucjańskiej, służąc jako punkt odniesienia dla moralnej oceny postawy człowieka.

Skupiając się na organizacji idealnego modelu świata, koreańscy zwolennicy neokonfucjanizmu zaproponowali kultywowanie cnót etycznych, służących przede wszystkim utrzymaniu społecznego porządku i harmonii w rodzinie, będącej głównym punktem odniesienia dla wszelkich procesów społecznych. Największe znaczenie przypisywali „dążeniu do osiągnięcia perfekcyjnego stanu człowieka i idealnej

⁴¹ Keum Jang-tae, [Kŭm Chang-t'ae], *Confucianism and Korean thoughts*, Jimoondang Publishing Company, Seoul 2000, s. 11.

⁴² Roger T. Ames, *Confucianism: Confucius*, w: *Encyclopedia of Chinese philosophy*, s. 63

⁴³ Anna I. Wójcik, cyt. wyd., s. 351.

⁴⁴ Roger T. Ames, cyt. wyd., s. 61.

⁴⁵ Keum Jang-tae, cyt. wyd., s. 14.

⁴⁶ Tamże.

harmonii ze wszechświatem⁴⁷, rozumując śladem Zhu Xi, że człowiek realizuje się w środku świata jako jego integralna część, odkrywając i ucieleśniając własną naturę w codziennym życiu społecznym⁴⁸. W Korei w czasach dynastii Yi człowieczeństwo i cnota humanitarności (chiń. *ren*, kor. *in*) mogły zostać jednak osiągnięte poprzez całkowite stłumienie indywidualnych pragnień i podporządkowanie się obowiązującemu kodeksowi moralnemu⁴⁹. Przyjmując idealistyczną teorię Mencjusza na temat natury ludzkiej, neokonfucjaniści koreańscy wyrażali optymistyczne przekonanie, że człowiek jest w stanie kontrolować swe życie, dzięki wolnej woli, nabytej wiedzy i podjętym działaniom, co więcej, potrafi on wybrać między dobrem i złem, gdyż dane mu są wolność i odpowiedzialność⁵⁰.

Dla ówczesnych Koreańczyków konfucjanizm stanowił istotne źródło wiedzy, teorii i praktyki, a jednocześnie otwierał możliwość poznania i logicznego uzasadnienia odwiecznych praw społeczeństwa i własnego rodu. Jednak w przeciwieństwie do buddyzmu, a tym bardziej do rodzimego szamanizmu, nie był on nigdy źródłem wiary i przeżyć mistycznych. Nawet uroczystości rytualne, tak surowe, majestatyczne i pełne powagi, stanowiły jedynie formalną manifestację doktryny i nie zaspokajały potrzeb religijnych człowieka, mając – podobnie, jak w kulturze dawnych Chin – charakter przede wszystkim społeczny. Neokonfucjanizm koreański, uwydatniając pragmatyczne aspekty egzystencji i racjonalność wszelkich procesów społecznych, koncentrował swoją uwagę raczej na zdefiniowaniu moralnej postawy człowieka, ustaleniu jego pozycji w skomplikowanej sieci zależności społecznych i utrzymaniu społecznej harmonii. Wyeliminował aspekty metafizyczne i pierwiastki spirytualizmu, które mogłyby ułatwić przezwycięzenie kryzysów psychicznych i emocjonalnych, a jednocześnie podporządkował człowieka rygorystycznemu systemowi społecznemu, lekceważąc i spychając na dalszy plan jego jednostkowe dylematy, duchowe rozterki oraz emocjonalne problemy. Zaczęły one narastać, by ostatecznie znaleźć ujście w kompleksowej formie psychiczno-emocjonalnej, zwanej *han*. W odróżnieniu od filozofii buddyjskiej, która stanowiła próbę przezwyciężenia *han* na drodze indywidualnego doświadczenia, osiąganego przez praktyki medytacyjne i techniki kontemplacyjne, a tym bardziej w przeciwieństwie do rodzimego szamanizmu, którego spektakularne obrzędy rytualne służyły uwolnieniu człowieka z *han* tu i teraz – neokonfucjanizm koreański nie zaproponował żadnej skutecznej techniki rozwiązywania indywidualnych problemów duchowych człowieka⁵¹. Uczeń konfucjański, skoncentrowani przede wszystkim na sumiennym odprawieniu ceremoniału ku czci przodków oraz zaszczepieniu go w niższych warstwach

⁴⁷ Tamże, s. 11.

⁴⁸ Anna I. Wójcik, cyt. wyd., s. 374.

⁴⁹ Keum Jang-tae, cyt. wyd., s. 15.

⁵⁰ Tamże, s. 12.

⁵¹ Lee Younghee, cyt. wyd., s. 17.

społecznych⁵², zalecali głównie wyciszenie emocji i oczyszczenie zmażonego umysłu, przekonani, że poprzez właściwe postępowanie i kultywowanie cnót, systematyczne studia oraz intelektualny wysiłek człowiek będzie w stanie przezwyciężyć namiętności, odzyskać równowagę duchową i powrócić do swej pierwotnej natury, z założenia dobrej i moralnej⁵³. Ten idealistyczny zamysł mógł jednak zostać zrealizowany jedynie w wąskich kręgach wykształconych elit dworskich i arystokratycznych, cieszących się dostępem do edukacji i wykształcenia. Członkowie pozostałych warstw zmuszeni byli szukać innych rozwiązań, uciekając się najczęściej do praktyk buddyjskich albo rodzimych obrzędów.

Uczeni konfucjańscy ujęli jednostkowe dylematy człowieka w szersze ramy społeczne, pierwiastki spirytualizmu zastąpili dyscypliną duchową, a religijną sferę metafizyczną zdominowali intelektualnym oglądem oraz silnym przekonaniem o możliwości samorealizacji i konieczności nieustannego kultywowania cnót moralnych⁵⁴. Przejęta przez nich myśl Mencjusza, tyleż optymistyczna, co idealistyczna, gdyż zakładająca, że „natura ludzka jest dobra”⁵⁵, oznaczała w praktyce odebranie jednostce prawa do duchowych rozterek i popełniania błędów. Nie pozostawiła żadnej furtki, przez którą człowiek mógłby dać upust emocjom innym niż te zdefiniowane przez obowiązujący kodeks etyczny. Dokładała wszelkich starań, by wszelkie wewnętrzne napięcia, duchowe rozterki czy żywiołowe reakcje zostały wyciszone i zastąpione niezachwianym poczuciem spokoju, klasycystycznym wręcz ładem i harmonią. Konfucjański ideał „bycia prawdziwym”⁵⁶, równoznaczny z kultywowaniem fundamentalnych cnót humanitarności, sprawiedliwości, obyczaju i mądrości, sprowadzał się w zasadzie do popularyzacji kodeksu etycznych powinności. Ten jednak nie odpowiadał na fundamentalne pytania przeciętnego człowieka, a tym bardziej nie rozwiązywał jego jednostkowych problemów emocjonalnych, które

⁵² Roger L. Janelli, Dawnhee Yim Janelli, cyt. wyd., s. 87.

⁵³ Anna I. Wójcik, cyt. wyd., s. 370, 374–375.

⁵⁴ Edward Y.J. Chung, *The Korean Neo-Confucianism of Yi T'oegye and Yi Yulgok*, State University of New York Press, New York 1995, s. 138.

⁵⁵ Por.: Feng Youlan, *Krótką historia filozofii chińskiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 79–81. Pogląd Mencjusza jest bardziej złożony, a filozof ten uznaje istnienie „innych elementów”, które „same w sobie nie są ani dobre, ani złe, lecz – jeśli nie są właściwie nadzorowane – mogą doprowadzić do złego”. Mencjusz zdaje się jednak umniejszać ich znaczenie, przypisując im „zwierzęcy” aspekt życia ludzkiego i w ten sposób niejako wykluczając je z właściwej natury człowieka. Idealizm Mencjusza implikuje przeświadczenie, że wszyscy ludzie w swej pierwotnej naturze posiadają „cztery zaczątki” (współczucie, wstyd, skromność i ustepliwość oraz poczucie dobra i zła), które, jeśli rozwiną się w pełni, stają się czterema „stałymi cnotami” [...]. Cnoty te, o ile nie krępują ich warunki zewnętrzne, rozwijają się w sposób naturalny same z siebie, jak drzewo samo wyrasta z nasienia albo jak kwiat rozwija się z pączka.” (Feng Youlan, cyt. wyd., s. 80.)

⁵⁶ Anna I. Wójcik, cyt. wyd., s. 362.

narastały stopniowo, dziedziczone przez kolejne pokolenia jako *han*, złowrogie fatum⁵⁷.

We współczesnym społeczeństwie koreańskim doktryna konfucjańska wywołuje wiele kontrowersji, a zdania na temat jej roli i wpływów są dość podzielone. Jej dziedzictwo najczęściej negują ortodoksyjne środowiska intelektualistów koreańskich, przedstawicielki działającego aktywnie od ponad dwóch dekad ruchu feministycznego, a także wielu współczesnych pisarzy i artystów koreańskich, którzy obarczają konfucjanizm – zdaniem niektórych, świadectwo obcych wpływów kulturowych – za wyniszczenie kreatywnych umiejętności i wrodzonej żywiołowości Koreańczyków, za stłumienie wolnej woli człowieka oraz podporządkowanie go pustym ceremoniałom konfucjańskim, popularnym w nielicznej warstwie elit dworskich, lecz narzuconym całemu społeczeństwu koreańskiemu. „Pięćset lat panowania dynastii Yi było rządami starców”⁵⁸, skoncentrowanych przede wszystkim na kultywowaniu odwiecznych praw i tradycyjnego kanonu, potraktowanego jako środek sankcjonujący i podtrzymujący status wyższych warstw oraz elit rządzących⁵⁹.

Krytyczne stanowisko wobec filozofii konfucjańskiej równoważy wzrastające od kilku lat zainteresowanie kręgów akademickich. Uczeni koreańscy, a także zachodni postrzegają konfucjanizm jako nieodłączną część systemu wartości zarówno dawnych, jak i współczesnych Koreańczyków, uznając jego wkład w rozwój światowej myśli filozoficznej. Proces swoistej rehabilitacji konfucjanizmu dostrzec można nie tylko na poziomie akademickich rozważań i debat, ale również w codziennym życiu zwykłych Koreańczyków, którzy wraz z upływem lat odkrywają wartość rodzimej tradycji, wśród nich także kanonu konfucjańskiego, chętnie sięgając po sprawdzone wzorce etyczne, odrzucone w młodości, docenione jednak w starszym wieku. Świadczy o tym chociażby powiedzenie koreańskie: „Za młodu jesz hamburgery, a na starość *kimch'i*”.

Han jako martyrologia narodowa

Kolejna hipoteza, wyjaśniająca proces kształtowania *han*, wskazuje na dramatyczne dzieje Korei, zwłaszcza te, jakie rozegrały się w ostatnim stuleciu, gdy Koreańczycy stali się świadkami upadku pięćsetletniej dynastii Yi (1392–1910) i załamania tradycyjnego porządku społecznego, a także okupacji japońskiej (1910–1945), destrukcyjnej polityki kolonialnej, wybuchu bratobójczej wojny koreańskiej (1950–

⁵⁷ Rzeczniczką koncepcji przekazywania kolejnym pokoleniom brzemiennego doświadczenia *han*, w szczególności zaś obarczenia nim linii kobiet z matki na córkę, jest m.in. Rhi Bou-yong. (Por.: Rhi Bou-yong, *Psychological problems among Korean women*, w: *Virtues in conflict*, s. 141)

⁵⁸ Ch'oe In-hun, *Munhak-kwa Ideollogi* [Literatura i ideologia], *Munhak-kwa Chisǒng-sa* [Literatura i Intelkt], Seoul 1994, s. 380.

⁵⁹ Yoon Tae-Rim, cyt. wyd., s. 19.

53) i potwornego spustoszenia wszelkich wartości materialnych i duchowych, podziału kraju na dwa wrogie sobie państwa, zażartego konfliktu ideologicznego, dyktatorskich rządów junty wojskowej oraz towarzyszącej im destabilizacji politycznej, niepokoju społecznego i nieustannego naruszania praw człowieka. Po zakończeniu działań wojennych społeczeństwo koreańskie doświadczyło wielkich migracji społecznych, zerwania więzi wspólnotowych i trudności adaptacji do nowej rzeczywistości, prześladowań politycznych i agresywnej polityki industrializacyjnej, która zniszczyła ogromne obszary środowiska naturalnego, a tym samym naruszyła harmonijny obraz świata i zakorzenione głęboko w świadomości Koreańczyków poczucie jedności z matką-Ziemią⁶⁰. Tragiczny rozwój zdarzeń w historii współczesnej Korei, ogromne tempo przeobrażeń socjokulturowych, a także dramatyczne doświadczenie alienacji i wyobcowania w nowoczesnym, zindustrializowanym społeczeństwie koreańskim, połączone z bolesnym poczuciem utraty tożsamości, czyli doświadczenie człowieka „bez korzeni” (kor. *ppuri ppophin ingan*)⁶¹, utwierdziły Koreańczyków w przekonaniu, że są oni „narodem *han*” – „narodem skażonym cierpieniem, na którym ciąży tragedia”. Nieliczni tylko intelektualisci, jak choćby Ch’oe In-hun (ur. 1936), starali się zachować dystans wobec minionych wydarzeń, przyjął perspektywę w miarę możliwości obiektywną, odrzucił dogmat o wyjątkowości tragizmu losów społeczeństwa koreańskiego i nadał im charakter uniwersalnego procesu historycznego⁶². Zdecydowana większość zarówno intelektualistów i artystów koreańskich, jak i zwykłych obywateli, przez wiele lat nie potrafiła zdobyć się na krytyczną refleksję wobec własnej historii, upatrując w niej fatalnych skutków działania ponadludzkiej siły, a nawet kary za popełnione błędy i przewinienia przodków. Ówczesne społeczne nastroje wyraża doskonale opinia O T’ae-sök’a (ur. 1940), jednego z najwybitniejszych twórców współczesnego teatru południowokoreańskiego, który we właściwy sobie lapidarny sposób postawił taką diagnozę: *Popelniliśmy jakiś fundamentalny błąd. (...) W procesie historycznym o czymś musieliśmy zapomnieć, coś nam musiało umknąć, czymś zawiniliśmy*⁶³.

⁶⁰ W mitologii koreańskiej, zarówno tej oficjalnej, jak i nieoficjalnej, odnaleźć można wiele świadectw kultu słońca i nieba, którym w starożytnych czasach Koreańczycy oddawali cześć. Z drugiej jednak strony aż do końca lat 60. ubiegłego stulecia, kiedy nastąpił gwałtowny proces industrializacji i uprzemysłowienia, Korea reprezentowała typowe państwo rolnicze, a Koreańczycy deklarowali silną więź z ziemią, postrzeganą powszechnie jako Matka. Wyrazem tej więzi jest m.in. tradycyjny ludowy taniec koreański, w którym – w przeciwieństwie do tańców kultur sąsiednich państw – zauważyć można wiele gestów, symbolizujących związek z Ziemią.

⁶¹ Kim Yun-shik, Kim Hyön, *Hanguk munhaksa* [Historia literatury koreańskiej], Min’üm-sa, Seoul 1996, s. 408.

⁶² Ewa Rynarzewska, *Mit we współczesnym dramacie koreańskim. Twórczość Ch’oe In-hun’a*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2004, s. 8.

⁶³ O T’ae-sök, *O T’ae-sök’yön’gük: shirhöm-kwa tojön-üi 40 nyön – wölli, pangböp, segyegwan* [Teatr O T’ae-sök’a: czterdzieści lat eksperymentów i wyzwania – zasady, metoda, światopogląd], Yöngük-kwa Ingan [Teatr i Człowiek], Seoul 2002, s. 232.

Historyczne ujęcie *han*, którego głównym źródłem są tragiczne dzieje Korei, nadaje tej koncepcji wymiar martyrologii narodowej i utwierdza w przekonaniu o wyjątkowym, choć niezwykle tragicznym posłannictwie społeczeństwa koreańskiego, przedstawianego często jako ofiara procesów historycznych. Zgodnie z tym założeniem *han* jest zjawiskiem wtórnym, powstałym na skutek nawarstwienia dramatycznych doświadczeń społeczeństwa koreańskiego na przestrzeni wieków. Stanowi on kulminację takich negatywnych emocji, jak lęk, frustracja i depresja – emocji, które wynikały albo też przyczyniły się do powstania „narodowego kompleksu niższości”, odczuwanego początkowo wobec Chin, potężnego sąsiada, któremu Korea przez wiele stuleci była w jakimś sensie podporządkowana, nawet jeżeli tylko w sferze polityczno-dyplomatycznej, a następnie wobec Japonii, której imperialistyczna polityka doprowadziła do okupacji Półwyspu Koreańskiego (1910–1945)⁶⁴. Niewykluczone jednak, że zjawisko to jest znacznie bardziej złożone i mieści w sobie tak kompleks niższości, jak i wyższości. Ten ostatni wyrastałby ze swoistego rodzaju mesjanistycznej koncepcji historiozoficznej, ukształtowanej w czasie okupacji Półwyspu Koreańskiego przez Japonię, kiedy zaangażowanie patriotyczne przybrało na sile i przerodziło się w szeroki ruch społeczny o charakterze nacjonalistycznym. Głoszona koncepcja, iż właśnie w Korei przyjdzie na świat kolejne wcielenie Buddy, dawała Koreańczykom z jednej strony otuchę w trudnej rzeczywistości okupacyjnej, siłę i wolę przetrwania, z drugiej zaś – zaszczerpiła przeświadczenie o ich szczególnym posłannictwie i roli.

Negatywnym skutkiem tego typu kompleksu, niezależnie od jego istoty i charakteru, było wyobrażenie własnego narodu jako ofiary dziejów historycznych lub obiektu prześladowania silniejszych mocarstw i ich ekspansywnej polityki⁶⁵. Doprowadziło to do ugruntowania również fatalistycznego wyobrażenia własnego społeczeństwa jako ubezwłasnowolnionej marionetki, niezdolnej do suwerenności i podejmowania niezależnych decyzji. U podłoża takiego wyobrażenia tkwiło dość powszechne przekonanie, które głosiło, że większość wydarzeń politycznych, społecznych, a nawet kulturowych rozegrało się wbrew woli społeczeństwa koreańskiego – zostało narzucone przez zachodnie mocarstwa, „dane z góry”⁶⁶. Ten fatalistyczny pogląd utrzymał się niemal do końca lat 80. ubiegłego stulecia, aż do momentu, kiedy Korea Południowa, również za sprawą spektakularnej i widowiskowej prezentacji w czasie Olimpiady w 1988 r., dowiodła światu własnych osiągnięć gospodarczych, cywilizacyjnych i technicznych, a także wkroczyła dumnie na arenę międzynarodową, dołączając do rozwiniętych zachodnich państw.

⁶⁴ James Hoyt, cyt. wyd., s. 522.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Chông Kwa-ri, *Chaa-wa segye-üi taerip-chök inshik – Ch’oe In-hun chônjip wangan kyegiro* [Rozdźwięk jaźni ze światem – podsumowanie dramaturgii Ch’oe In-hun’a], *Munhak-kwa chisông* [Literatura i intelekt], lato 1980, s. 145–146.

Pesymistyczne nastroje ożyły jednak w końcu lat 90., określanych powszechnie jako „epoka MFW”⁶⁷ (kor. *IMF-shidae*), kiedy Korea Południowa przeżywała głęboki kryzys całego niemal systemu ekonomicznego i sektora przemysłowego. Zachwiał on podstawą ustalonego porządku społecznego, podważył wiarę Koreańczyków w istniejące wartości i, co gorsza, wzbudził ogromne poczucie zagrożenia i niepewności o przyszłość. Głęboka recesja gospodarcza doprowadziła do bankructwa wielu przedsiębiorstw koreańskich i prywatnych inicjatyw. Niemal z dnia na dzień zmalały miesięczne płace pracowników większości sektorów i gałęzi przemysłowych, na wielką skalę wzrosło bezrobocie, liczba ludzi bezdomnych i ofiar samobójstw⁶⁸. Koreańczycy, niepewni jutra, nie potrafili poradzić sobie z przytłaczającym poczuciem odpowiedzialności wobec rodziny i niejednokrotnie sięgali po najbardziej radykalne środki, targając się na własne życie. Samobójcze akty zdesperowanych ojców, mężów i synów były niewątpliwie wyrazem zakorzenionej głęboko w mentalności Koreańczyków konfucjańskiej koncepcji przymusu „zachowania twarzy” (kor. *chemyŏn*)⁶⁹, obowiązującej w „kulturze wstydu”. Z drugiej jednak strony, stanowiły one przejaw silnego pragnienia „ucieczki od odpowiedzialności” (kor. *ch’aeg’im hoep’i*), wyrastającego z rodzimego szamanizmu, jego ślepej wiary w przeznaczenie i fatalistycznego poglądu na egzystencję ludzką⁷⁰. Skutkiem gospodarczego kryzysu, trwającego oficjalnie do 2001 r., były znaczące zmiany demograficzne, jak choćby gwałtowny spadek przyrostu naturalnego i równie gwałtowny wzrost liczby rozwodów⁷¹. Z dnia na dzień mit „gospodarczego cudu” legł w gruzach, a poczucie bezpieczeństwa Koreańczyków zostało zachwiane. Demony przeszłości powróciły, a wraz z nimi złe nastroje społeczne. Koreańczycy każdego dnia z niedowierzaniem uświadamiali sobie, jak kruche były podstawy ich systemu i egzystencji. Wielu, bardziej czy mniej świadomie szukało winnych, tyle że nie wśród swoich, lecz wśród obcych, najczęściej w przedstawicielach MFW, a ogólnie rzecz biorąc w Zachodzie, postrzeganym jako główne źródło kryzysu ekonomicznego, destabilizacji społecznej i osobistych dramatów. W patriotycznym geście Koreańczycy odmawiali zakupu towarów obcego pochodzenia, przekonani, że zakup koreańskiej czekolady czy ryżu pomoże wydzwignąć się rodzimemu przemysłowi. W powszechnej świadomości zagnieździło się dość enigmatycznie sformułowane przekonanie, upatrujące winy

⁶⁷ Międzynarodowy Fundusz Walutowy w końcu lat 90. objął kontrolą główne dziedziny gospodarki i bankowości Republiki Korei, narzucając jej liczne sankcje i restrykcje.

⁶⁸ Kim Moon-Kyum [Kim Mun-gŭm], *The 1997 financial crisis and changing patterns of consumption and leisure in Korea*, „Korea Journal”, Vol. 45, No. 3, Autumn 2005, s. 59.

⁶⁹ Choi Sang-Chin [Ch’oe Sang-jin] and Kim Kibum [Kim Ki-bum], *Chemyeon – social face in Korean culture*, „Korean Journal”, Vol. 44, No. 2, Summer 2004, s. 30–34.

⁷⁰ Kim Tae-hwan, cyt. wyd., s. 35–36; Moon Sang-hee [Mun Sang-hŭi], *Shamanism and the mental structure of Koreans*, w: *Aspects of Korean culture*, Soodo Women’s Teachers College Press, Seoul 1974, s. 190.

⁷¹ Cho Uhn [Cho Un], *The encroachment of globalization into intimate life: The flexible Korean family in “economic crisis”*, „Korea Journal”, Vol. 45, No. 3, Autumn 2005, s. 9.

w MFW. Odzwierciedlało je dość często przywoływane powiedzenie: „to przez MFW” (kor. *IMF ttaemun-e*). W czasie tego trudnego okresu powróciły rezygnacja i bierność Koreańczyków, wtórne przejawy doświadczenia *han*. Ujawniły się ze szczególnym nasileniem, jak zawsze w sytuacjach kryzysowych, nie przybrały jednak już takich rozmiarów, jak na początku ubiegłego stulecia, kiedy Korea przeżywała okupację japońską, borykała się z nędzą, chorobami i cierpieniem.

Uproszczenie tragicznej wymowy *han*

Wówczas to w wyniku gwałtownych zmian politycznych i socjokulturowych nastąpiło znaczne przeobrażenie złożonego pojęcia *han*, a jego tragiczna wymowa została uproszczona do takich emocji, jak smutek, poczucie żalu i krzywdy. *Han* stał się synonimem historycznego płaczu i zawodzenia. Ta uproszczona forma *han* znalazła swój wyraz w japońskim teatrze „nowej szkoły” (jap. *shimpa*), zaszczerpionym na grunt koreański na początku XX w. (kor. *shinp'a*). Sentymentalna wymowa i melodramatyczny ton japońskich sztuk *shimpa* długo budziły niechęć i niezrozumienie u koreańskiej publiczności, przyzwyczajonej do rubasznego tonu satyrycznych czy komediowych form rodzimych widowisk⁷². Jednak intensywny i długotrwały proces popularyzacji japońskich sztuk „nowej szkoły”, sponsorowanych przez administrację rządu Japonii, a także mylne przeświadczenie niektórych środowisk koreańskich o istnieniu bezpośredniej zależności między japońską sztuką artystyczną i teatralną, postrzeganą przez wielu Koreańczyków jako nowoczesna i światowa, a rozwojem technicznym oraz postępem cywilizacyjnym Japonii, doprowadziły do wzrostu zainteresowania tą formą teatralną. Szczególnie widocznie było to w kręgach młodego, zaangażowanego społecznie pokolenia Koreańczyków, które zaczęło naśladować japońskie zespoły teatralne „nowej szkoły”, przyczyniając się w ten sposób nie tylko do zmian rodzimych wzorców artystycznych, lecz również obyczajowości Koreańczyków, a nawet ich narodowego charakteru⁷³. Skutkiem intensywnej wieloletniej indoktrynacji ideologicznej, obejmującej wszystkie obszary działalności, w tym także artystycznej, było stłumienie wrodzonego optymizmu Koreańczyków, ich kreatywnego podejścia do życia i umiejętności radzenia sobie z przeciwnościami. Japoński teatr *shimpa* zaszczerpił w społeczeństwie koreańskim pesymistyczne czy wręcz fatalistyczne podejście do życia i uwolnił negatywne emocje, takie jak żal i gorycz, smutek i rozczarowanie, bierność i rezygnację, poczucie bezsilności i krzywdy – złożony zespół emocji, ujmowany jako *han*. W kontekście dramatu narodowego, jakim niewątpliwie była utrata niepodległości, *han* stał się synonimem tragedii, wyrażonych historycznym płaczem i jawnie demonstrowanym zawodzeniem. W swej nowej formule posłużył

⁷² Yu Min-yöng, *Uri shidae yön'gük undongsa* [Historia teatru naszego stulecia], Tanguk Taehak-kyo Ch'ulp'anbu, Seoul 1990, s. 51.

⁷³ Yu Min-yöng, cyt. wyd., s. 52.

on jako fundamentalny komponent zdecydowanej większości sztuk teatralnych i objawił się zarówno w koreańskim teatrze „nowej szkoły”, przeobrażonym później w teatr masowy, jak i w „dramacie nowym” (kor. *shin-kük*), zaszczerpionym dekadę później, a pretendującym do miana konwencji realistycznego dramatu zachodniego. Melodramatyczny ton, początkowo tak obcy i nienaturalny w odczuciu Koreańczyków, przestał z czasem razić, a publiczność koreańska zaczęła traktować sztukę teatralną przede wszystkim jako środek zapomnienia i pocieszenia, kompensujący życiowe niepowodzenia. Na początku XX w. „sztuka dramatyczna stała się synonimem płaczu, a do teatru należało udać się z chusteczką”⁷⁴. Wypłakując się nad sentymentalnymi historiami miłosnymi, Koreańczycy ugruntowali w sobie przekonanie, że są „narodem *han*”.

Tymczasem wielu współczesnych artystów i intelektualistów koreańskich stanowczo sprzeciwia się utożsamianiu *han* z melodramatyczną formą wyrażania tragedii. Przekonują oni, że tragiczny w swej wymowie *han* nie ma i nigdy też nie miał nic wspólnego z lamentem, ubolewaniem, jawnie demonstrowanym żalem i smutkiem, z tak powszechną we współczesnym społeczeństwie koreańskim postawą histeryczną, wyrażoną głośnym zawodem i płaczem. *Han* niewiele ma też wspólnego z samą tragedią, gdyż jest on transcendencją tragedii, która trwa ponad melancholijnym smutkiem i dramatyczną rozpaczą. Człowiek doświadcza *han* wówczas, kiedy w obliczu tragedii wznosi się ponad zwykły płacz i jest w stanie zareagować śmiechem. „O *han* możemy mówić, kiedy lament przechodzi w śmiech. (...) *Han* wyrasta ponad zwykły lament. (...) *Han* to nie jest płacz, *han* urasta ponad płacz”⁷⁵. Zderzenie tragizmu ze śmiechem, często szaleńczym, wręcz ekstatycznym – filozoficzna istota i ideowa esencja doświadczenia *han* – obnaża los człowieka i jego sytuację egzystencjalną, stanowiąc przeciwagę dla litości i trwogi, na których zasadza się koncepcja Arystotelesa⁷⁶.

Najdoskonalszą czy też wręcz unikalną formą wyrażenia tak pojmowanego *han* jest teatr O T’ae-sök’a, który wykorzystuje czasami szaleńczy, demoniczny i złowrogi śmiech dla złagodzenia tragicznej wymowy świata fikcyjnego i doświadczeń postaci scenicznych, częściej jednak dla dobitnego wyrażenia tragedii egzystencjalnej i kondycji człowieka, ukazanych z odmiennej perspektywy⁷⁷. Śmiech w teatrze

⁷⁴ O T’ae-sök, cyt. wyd., s. 214.

⁷⁵ Tamże, s. 214–215.

⁷⁶ Arystoteles, *Poetyka*, w: *Dzieła wszystkie*, t. VI, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 591.

⁷⁷ Zminimalizowanie tragizmu śmiechem i dramatycznych zdarzeń scenicznych zabawą wyrasta z rodzimej kultury nurtu pozaoficjalnego dawnej Korei i jest na trwałe wpisane w estetyczny i filozoficzny kanon rodzimej tradycji, a licznych przykładów dostarcza chociażby tradycyjny teatr maskowy i kukielkowy. Za prototyp i paradygmatyczny wzorzec tej postawy uznaje się powszechnie legendarną postać Ch’ò Yong’a, syna mitycznego władcy Morza Wschodniego i bohatera klasycznej pieśni *hyang-ka* (IX w.), który w obliczu zdrady żony nie okazał zazdrości i gniewu, a dramatyczną sytuację przezwyciężył humorem, tańcem i pieśnią, zachowaną do czasów współczesnych: „Zabawiając się do póź-

O T'ae-sök'a, który rozlega się w momentach dramatycznych, odczytać należy jako próbę przezwyciężenia destrukcyjnego pesymizmu, ckliwej melancholii, natrętnej litości i współczucia – tych wszystkich emocji, mylnie utożsamianych od l. 20. ubiegłego stulecia ze złożonym stanem emocjonalnym *han*. Śmiechem O T'ae-sök przeciwstawia się tragedii i usiłuje przezwyciężyć *han*⁷⁸, traktując go najwyraźniej jako środek egzorcystryczny⁷⁹. Poprzez gorzki, często nawet szyderczy śmiech postaci dramatu wynoszą się ponad lęk, niepewność i zagubienie, ale jednocześnie demaskują absurdalność własnej sytuacji i obnażają groteskowość kondycji człowieka. Takie rozwiązanie zastosował O T'ae-sök kilkakrotnie, między innymi w dramacie *Między ojcem a synem ma istnieć serdeczność* (kor. *Puja yuch'in*, 1987)⁸⁰ w scenie, w której książę Sado odpowiada na współczucie króla Yöngjo szyderczym i złowrogim śmiechem. Przenosząc czytelnika i widza w czasy XVIII-wiecznej Korei, O T'ae-sök przedstawił tragedię, jaka rozegrała się na dworze króla Yöngjo, pominał jednak aspekty polityczne, jak choćby walkę o tron królewski, frakcyjne podziały czy intrygi adwersarzy księcia, koncentrując się na konflikcie między Yöngjo i Sado, odczytanym w kontekście uniwersalnego motywu antagonistycznej relacji ojca i syna⁸¹. Spór w dramacie *Między ojcem a synem ma istnieć serdeczność* nie toczy się między królem i jego następcą, lecz właśnie między ojcem i synem. Dotykając jednego z fundamentalnych zagadnień, jakim jest odwieczny konflikt ojca z synem, O T'ae-sök zbliżył swój dramat do studium psychologicznego i przedstawił całą gamę sprzecznych emocji, które zdominowały relację głównych postaci scenicznych, począwszy od manifestacji nienawiści i wrogiej agresji, a skończywszy na uczuciu przywiązania i miłości. *W dramacie O T'ae-sök'a szaleństwo przeistacza się w bezsilność, wściekłość kończy się pojednaniem, żal łączy się ze strachem, czułości towarzyszy szyderstwo, a skrucha budzi agresję*⁸². Poprzez zmagania postaci scenicznych koreański dramaturg chciał zapewne przedstawić złożoność i zawilgość relacji

nej nocy /w rozświetlonej księżycem stolicy /wróciłem i w mym łożu /zobaczyłem cztery nogi. /Dwie kiedyś należały do mnie. /Do kogo należały teraz? /Dwie niegdyś były moje. /Ktoś mi je zabrał! Co ja mam począć?" (Por.: Iryön, *Legenda Trzech Królestw* [*Samguk Yusa*], Tosö Ch'ulp'an Changnak, Seoul 1997, s. 156.) Nowatorstwo O T'ae-sök'a polega jednak na odrzuceniu tradycyjnego stylu rubasznego, satyrycznego i komicznego i zastąpienie go elementami złowrogimi, szyderczymi i posępnymi. Śmiech w teatrze O T'ae-sök'a nie mieści się w koreańskiej koncepcji oczyszczającego *katharsis*, lecz stanowi zjawisko bardziej złożone w tym sensie, że rodzi ambiwalentne uczucia.

⁷⁸ Ewa Rynarzewska, *Teatr O T'ae-söka*, cyt. wyd., s. 327.

⁷⁹ Por.: Bernard McElroy, *Groteska i jej współczesna odmiana*, w: *Groteska*, red. Michał Głowiński, Słowo /obraz terytoria, Gdańsk 2003, s. 145–146.

⁸⁰ Tytuł dramatu jest jednym z pięciu imperatywów moralnych kanonu konfucjańskiego. Ujęte w formie maksym, głosiły one następujące wzorce etyczne: między władcą a ministrem ma istnieć sprawiedliwość, między ojcem a synem ma istnieć serdeczność, między mężem a żoną ma istnieć rozdział, między starszym a młodszym ma istnieć hierarchia, między przyjaciółmi ma istnieć zaufanie.

⁸¹ O T'ae-sök, cyt. wyd., s. 133.

⁸² Ewa Rynarzewska, *Teatr O T'ae-sök'a ...*, cyt. wyd., s. 106. Zob. też przetłumaczone na jęz. polski utwory dramaturga w: Ewa Rynarzewska, *O T'ae-sök. Dramaty*, Oficyna Literatów i Dziennikarzy POD WIATR, Warszawa 2004.

pierwotnej więzi ojca z synem, a jednocześnie ukazać jej tragiczny wymiar w sytuacji konfliktowej.

Szyderczy śmiech rozlega się również w dramacie *Lono* (*T'ae*, 1974), którego akcja rozrywa się w XV-wiecznej Korei. O T'ae-sök przywołał tragiczne zdarzenie, jakim była uzurpacja tronu przez Sejo (1417–1468) i zamordowanie królewicza Tanjong'a (1441–1457), prawowitego spadkobiercy korony. Jednym z wątków fabularnych tego dramatu jest zawiązanie spisku przez najwybitniejszych uczonych konfucjańskich, tzw. *Sayukshin* („Sześciu męczenników”), którym etos uczonego konfucjańskiego kazał stanąć w obronie Tanjong'a. Plan zamachu został jednak wykryty, inicjatorów pojmano i skazano na tortury, a po siedmiu dniach przeprowadzono publiczną egzekucję, zabijając nie tylko uczestników spisku, lecz również wszystkich członków ich rodzin i krewnych. Szyderczy śmiech Yi Kae, jednego z uczestników zamachu, w obliczu nieuchronnej śmierci jest odpowiedzią na ogrom tragedii osobistej, na zmienność i nietrwałość losu człowieka, na potęgę procesów historycznych, na niestałość świata i jego przemijanie.

Szaleńczy śmiech postaci scenicznych w spektaklach O T'ae-sök'a rozlega się nieoczekiwanie i gwałtownie, wywołując u niejednego widza zdumienie i konsternację⁸³. Reakcja publiczności świadczy o ogromie przemian światopoglądowych i obyczajowych współczesnego społeczeństwa koreańskiego, które w procesie modernizacji zaniedbało, a nawet celowo zepchnęło na dalszy plan zdobycze rodzimego dziedzictwa i kulturowe archetypy, uśpione, zdaniem O T'ae-sök'a, w głębszych pokładach psychiki współczesnych Koreańczyków. Koncepcja *han* O T'ae-sök'a, choć tak kontrowersyjna, wyrasta z długoletniej tradycji obrzędów koreańskich, a przede wszystkim z rodzimych rytuałów szamańskich *kut*, podczas których celebrans rytuału, częściej szamanka (kor. *mudang*) niż szaman, chcąc uzdrowić pacjenta i przywrócić mu równowagę emocjonalną, pogodzić wspólnotę społeczną i odbudować więzi między jej członkami, pocieszyć żywych i ukoić żal zmarłych, niejednokrotnie łączyła elementy komiczne z dramatycznymi, zderzając satyrę z żalem, śmiech z płaczem, rubasność z goryczą, by w ten sposób przezwyciężyć tragiczne poczucie niespełnienia *han*.

Psychologiczny mechanizm *han* – ucieczka od wolności

Nie ulega wątpliwości, że istotnym źródłem tragicznego doświadczenia *han* było ograniczenie indywidualnej roli człowieka, odebranie mu prawa do samodzielności i odrębności, zdefiniowanie go wyłącznie jako jednostki społecznej oraz jednoznaczne, czasem nawet rygorystyczne, jak w wypadku doktryny konfucjańskiej, podporządkowanie wzorcom kulturowym. Kosztem przystosowania do otaczających

⁸³ Dla większości widzów teatr O T'ae-sök'a wciąż stanowi ogromne wyzwanie ze względu na nowatorską technikę i warsztat aktorski, ogromne zagęszczenie znaczeń i częste odwołania do historii i tradycji Korei.

warunków i usilnego dążenia do sprostania narzuconym wymaganiom, podyktowanych przez systemy religijno-filozoficzne i obowiązujący kodeks etyczny, było drastyczne ograniczenie jednostkowego „ja”. Narzucone odgórnie imperatywy moralne i wzorce kulturowe stłumiły indywidualne potrzeby człowieka, a kolektywne postrzeganie z punktu widzenia funkcjonowania społeczeństwa zahamowało rozwój jego indywidualności i *ego*⁸⁴, doprowadzając paradoksalnie do akceptacji obowiązujących wartości i norm, a tym samym do wyrzeczenia się integralności jednostkowej oraz do rezygnacji z własnej odrębności i indywidualnej tożsamości.

Problem polega jednak na tym, że takie pojmowanie *han* całkowicie minimalizuje indywidualną rolę człowieka w procesie społecznym, ukazując go, jakby w swej istocie był on zawsze stały i niezmienny. Zarysowane wcześniej w różnych ujęciach doświadczenia *han*, choć niewątpliwie uzasadnione, ukazują proces sublimacji wzorców kulturowych w sposób jednokierunkowy, jak gdyby wszelkie zachodzące w jednostce zmiany uwarunkowane były jedynie wpływem środowiska, mechanizmów społecznych i ideologicznych, procesów historycznych, obowiązujących norm moralnych i wartości kulturowych. Prezentują one związek człowieka z kulturą jako statyczny i niezmienny, a co więcej, przedstawiają kulturę jako czynnik dominujący i represyjny. Relacja człowieka ze światem musiała jednak rozwijać się przy pewnym jego udziale i współtworzeniu. Całkowite ograniczenie roli człowieka w zachodzącym procesie społecznym, odebranie mu prawa do jakiegokolwiek inicjatywy i wyrażania własnej woli, uczynienie go bezwolną zabawką zewnętrznym czynnikom socjokulturowym upraszcza obraz życia społecznego w dawnej i współczesnej Korei, a tym samym przedstawia mechanizm doświadczenia *han* w sposób jednostronny i nieprawdziwy.

Nie deprecjonując w żadnej mierze źródeł socjokulturowych i historycznych, należy rozważyć również jednostkowe czynniki psychologiczne, kształtujące psychologię całej wspólnoty społecznej, zgodnie z założeniem, że „każda grupa składa się z jednostek i tylko jednostek”⁸⁵. Dotyczy ono również tak konserwatywnego społeczeństwa, jakim są Koreańczycy, którzy przykładają ogromną wagę do utożsamiania się jednostki ze wspólnotą, po dziś dzień deklarując jedność narodową i jednorodność etniczną. Współcześnie Koreańczycy przyznają się do tendencji kolektywnych, określanych mianem *we-ness* – słowem, ukutym z języka angielskiego dla oznaczenia „rodzimej psychologii kolektywnej wspólnoty Koreańczyków”⁸⁶. O ile zatem należy się zgodzić, że zaszczepienie kulturowych wzorców w członkach dawnego społeczeństwa koreańskiego było skutkiem indoktrynacji i narzucenia obowiązującej ideologii państwa przez elity i uczonych neokonfucjańskich, o tyle trzeba również uwzględnić pogląd, zgodnie z którym akceptacja tych wzorców przez jednostkę,

⁸⁴ Yoon Tae-Rim, cyt. wyd., s. 19.

⁸⁵ Erich Fromm, *Ucieczka od wolności*, Czytelnik, Warszawa 2001, s. 138.

⁸⁶ Sang-Chin Choi [Ch’oe Sang-jin], Soo-Hyang Choi [Ch’oe Sō-hyang], *We-ness: A Korean discourse of collectivism*, w: *Psychology of the Korean people – collectivism and individualism*, s. 58.

bardziej czy mniej świadoma, podyktowana była jej silną, wręcz zniewalającą potrzebą przynależności do wspólnoty społecznej i chęcią pozbycia się własnego „ja” na rzecz wyższego autorytetu, ucieleśnianego w początkowej fazie przez instancję rodzinną, metafizyczne prawa natury, rodzime wierzenia i kodeks etyczny, potem jednak również przez silne, obezwładniające poczucie obowiązku moralnego i surowego sumienia, zakamuflowanego w formie etycznego przymusu. Fatalizmowi dawnych Koreańczyków już na początku XX w. przeciwstawiał się Yi Kwang-su (1892–1950)⁸⁷, wybitny intelektualista, pisarz i teoretyk literatury oraz twórca pierwszej koreańskiej powieści nowożytnej. Bezwolne poddanie się Koreańczyków *Losowi* (kor. *unmyǒng*) i *Przeznaczeniu* (kor. *Ŏp*), powszechny nihilizm, przemożne poczucie bezsilności, tendencje do emocjonalnych i przesadnych reakcji, zakorzenione głęboko przekonanie o hierarchicznej strukturze społeczeństwa, przy braku jakichkolwiek koncepcji równości, a także skłonności depresyjne i gloryfikacja cierpienia świadczyłyby o tym, że dawne społeczeństwo koreańskie nosi znamiona typu określanego jako „charakter autorytarny”⁸⁸. *Rysem wspólnym wszelkiej autorytarnej myśli jest przekonanie, że życie determinują siły stojące na zewnątrz własnego „ja” człowieka, jego interesów i pragnień. Jedyne możliwe szczęście leży w poddaniu się tym siłom*⁸⁹. Być może zatem powszechną tendencją do uległości, podporządkowania się i posłuszeństwa, tak wyraźnie zauważalną u Koreańczyków, a będącą pośrednio skutkiem wrogiego systemu państwa, należałoby zinterpretować w kategoriach psychologicznych, zgodnie z tezą, że „autorytarny charakter lubi warunki ograniczające ludzką wolność, lubi poddawać się Losowi”⁹⁰. W takim rozumieniu, posługując się terminologią i koncepcją Zachodu, przejawiają oni symptomy mechanizmu „ucieczki od wolności”⁹¹. Polega

⁸⁷ Kim Yun-shik, Kim Hyǒn, cyt. wyd., s. 194.

⁸⁸ Erich Fromm, cyt. wyd., s. 161–169.

⁸⁹ Tamże, s. 167–168.

⁹⁰ Tamże, 166.

⁹¹ Zastosowanie koncepcji „ucieczki od wolności” w odniesieniu do Koreańczyków jest bardzo ryzykowne, gdyż – jak słusznie stwierdza Krzysztof Gawlikowski – „w krajach cywilizacji konfucjańskiej nie znano, aż do czasów najnowszych, nawet samego terminu „wolność””. Koncepcję tę rozumiano w specyficzny sposób jako „wolność wewnętrzną” jednostki, wolność do jej samodoskonalenia i przewycięzania ograniczeń, tkwiących w jej własnym *ego*”, czy też jako „etyczną wolność wyboru”. (K. Gawlikowski, *Pojmowanie jednostki w tradycji konfucjańskiej i jego konsekwencje dla życia politycznego w Azji Wschodniej*, (artykuł niepublikowany); Krzysztof Gawlikowski, *Problem praw człowieka z perspektywy azjatyckiej*, „Azja–Pacyfik”, t. 1/1998, s. 21). „Uciec można skądś, gdzie się już było” – wyjaśnia profesor Gawlikowski. Zatem koncepcja „ucieczki od wolności” miałaby o tyle sens, o ile udało się dowiedzieć, że wyrzeczenie się wolności przez Koreańczyków poprzedzał okres, gdy mogli się nią cieszyć. To złożone zagadnienie znacznie wykracza poza zakres i objętość niniejszego artykułu, należy jednak przynajmniej je zasygnalizować, by w jakimś stopniu uzasadnić zastosowanie tutaj koncepcji Fromma. Trudno oprzeć się wrażeniu, że Koreańczycy, bardziej może niż społeczeństwo któregoś z państw Azji Wschodniej z racji swego położenia geopolitycznego, odznaczali się większą świadomością swobód i wyczuleniem na utratę wolności (kor. *chayu*, dosł. „własne źródło”), nawet jeżeli nie formułowali jej w sposób, w jakim czyniono to na Zachodzie. To wyczulenie przybrało zdecydowanie na sile w drugiej połowie XIX w., a sama koncepcja wolności zaczęła być rozumiana już w katego-

ona na rezygnacji z wolności i próbie przezwyciężenia poczucia samotności „poprzez zasypanie szczeliny, jaka utworzyła się między indywidualnym „ja” a światem”⁹², to jest między jednostką a jej rodziną oraz wspólnotą społeczną. Tę „szczelinę” pogłębiało jednak silne poczucie wyalienowania i osamotnienia w skrajnie zhierarchizowanym, wertykalnym społeczeństwie koreańskim, w którym wszystkie sfery życia regulował surowy i restrykcyjny kodeks zakazów oraz nakazów. Poczucie wyobcowania jednostki pogłębiał obowiązujący powszechnie nakaz bezwzględnego posłuszeństwa i podporządkowania autorytetowi, który często deprecjonował wartość podejmowanych przez człowieka działań i jego *ego*⁹³, podważając prawo do samostanowienia, a nawet do podejmowania decyzji w osobistych kwestiach. Wyeliminował on również relacje partnerskie; wspólny dialog zastąpił kategoryczny i nie znoszący sprzeciwu monolog głowy rodziny. Restrykcyjny kodeks zakazów i nakazów w znaczący sposób hamował proces indywidualizacji jednostki, odmawiając jej prawa do rozwoju własnej osobowości i samourzeczywistnienia w znaczeniu indywidualnym⁹⁴. Nacisk ideologii konfucjańskiej na społeczną rolę człowieka, legitymizującej jego przynależność do wspólnoty, a w szerszym kontekście sens jej egzystencji, jeszcze bardziej nasilały tendencje do „rezygnacji z niezależności swego indywidualnego „ja” i wtopienia się w kogoś albo coś znajdującego się na zewnątrz, aby na tej drodze uzyskać siłę, której brak odczuwa się samemu”⁹⁵. Niepewność i poczucie bezsilności jednostki, wtórne przejawy braku dojrzałości psychicznej, skłaniały ją do identyfikacji z narzuconymi wzorcami kulturowymi, postrzeganej jako jeden ze sposobów ucieczki od nieznośnego poczucia samotności. Koreańczycy zyskiwali poczucie bezpieczeństwa i integracji ze wspólnotą społeczną, a nawet z wyższym porządkiem kosmogonicznym, który miał

riach swobód obywatelskich i niezawisłości narodowej (społeczny ruch Tonghak), a nie jako „etyczna wolność wyboru”. Historyczne czynniki, jakie wpłynęły na weryfikację koncepcji wolności mają jednak mniejsze znaczenie w niniejszych rozważaniach. Istotniejszy jest fakt, że w czasach starożytnych, za jakie przyjmuje się okres panowania Trzech Królestw, a także w czasach dynastii Koryŏ, a nawet w pierwszym okresie panowania dynastii Yi problem wolności miał inny wymiar i sens, a władza szamanów–królów, a potem już władców dynastycznych zapewniała większą swobodę swym obywatelom, opierając porządek społeczny na wpajaniu obowiązków moralnych. Dopiero w końcu XVI w. „etyczna wolność wyboru” przeistoczyła się w przymus i obowiązek moralny urósł do rangi narzuconych imperatywów etycznych, a w postępującym procesie radykalizacji systemu, część społeczeństwa, przede wszystkim kobiety, utraciły należne im wcześniej prawa i przywileje, jak choćby możliwość podejmowania decyzji w sprawach rodu, przywilej dziedziczenia majątku i tytułu głowy rodziny czy prawo do równego podziału dóbr. (Por.: Mark A. Peterson, cyt. wyd., s. 4). Biorąc pod uwagę zmiany w statusie niektórych członków społeczeństwa koreańskiego, jakie zaszły na przestrzeni XVI– XVIII w., warto się chyba zastanowić, na ile były one wynikiem narzuconych czynników zewnętrznych, a na ile społecznej akceptacji i świadomego wyrzeczenia się swych praw. W tym drugim wypadku wnioski Fromma zdają się być właściwym punktem wyjściowym dla podjęcia powyższych rozważań, choć problem ten niewątpliwie wymaga rozwinięcia i dalszych badań.

⁹² Erich Fromm, cyt. wyd., s. 141.

⁹³ Cornelius Osgood, cyt. wyd., s. 333.

⁹⁴ Jolande Jacobi, *Psychologia Junga*, Wydawnictwo Szafa, Warszawa 2001, s. 147.

⁹⁵ Erich Fromm, cyt. wyd., s. 142.

uzasadniać zachodzące na ziemi procesy społeczne. Bezwarunkowe utożsamienie się z obowiązującymi wzorcami kulturowymi dawało poczucie jedności i odsuwało lęk przed samotnością, zerwaniem pierwotnych więzi, odrzuceniem przez środowisko lub potępieniem najbliższych, a więc przed tym wszystkim, czego Koreańczycy obawiają się najbardziej. W procesie identyfikacji z normami i obyczajami otoczenia rozbieżność między indywidualnym „ja” a światem zdawała się znikać⁹⁶, niosąc komfort psychiczny, jak się jednak okazuje, złudny i chwilowy. Im usilniej bowiem człowiek starał się zjednoczyć ze światem, reprezentowanym przez kulturę wspólnoty społecznej, a nawet przez porządek metafizyczny, tym większa dzieliła go przepaść z jego rzeczywistym, autentycznym „ja”. Ten wewnętrzny przymus utożsamienia z licznymi, często sprzecznymi wartościami i wzorcami kulturowymi, oznaczał utratę własnego „ja” i całkowite podporządkowanie wzorcom kulturowym, zgubienie siebie samego i odrzucenie brzemienia wolności⁹⁷. Skrywany najczęściej pod maską pokory i powściągliwości emocjonalnej, rodził nieznośne poczucie żalu i krzywdy, nieokreślonej bezsilności i rezygnacji oraz silnego przeświadczenia o tragicznym, niezmiennym i niekontrolowanym przeznaczeniu własnej egzystencji – rodził *han*, które Koreańczycy znosili, jak zawsze, w milczeniu i samotności.

Han – relikw kulturowy?

Ogromny rozwój w sferze gospodarczej, naukowej i kulturalnej, jaki nastąpił w Korei na przestrzeni ostatnich dekad, a także towarzyszące im zmiany obyczajowe i światopoglądowe, sprawiły, że doświadczenie *han* zdaje się być dla młodego pokolenia Koreańczyków zjawiskiem już obcym i niezrozumiałym, niemal w takim stopniu, jak dla obserwatora europejskiego. „Tragiczne poczucie niespełnienia *han*”, determinujące losy przeszłych pokoleń, stało się obecnie jednym z przedmiotów teoretycznych rozważań i abstrakcyjnych pojęć kulturowych, takich samych, jak *shinmyǒng* („szaleńcza, ekstatyczna radość”) czy *mǒt* (koreańska koncepcja piękna). Na weryfikację znaczenia *han* wpływ miało wiele czynników ekonomicznych i społecznych, jak choćby świadome, lecz w początkowej fazie czasem bezkrytyczne przejmowanie kulturowych wzorców Zachodu, co z jednej strony należy uznać za jednoznaczny przejaw postępującego procesu globalizacji, z drugiej zaś – za wyraz silnych dążeń Korei do integracji ze światem i próbę dołączenia do rozwiniętych mocarstw. Do przeobrażenia pojęcia *han* i minimalizacji jego roli w codziennym życiu współczesnych Koreańczyków przyczynił się ponadto zauważalny rozwój koncepcji autonomicznej i niezależnej jednostki indywidualnej, zmiana systemu społecznego oraz mechanizmów niegdyś tak patriarchalnego i ideologicznego państwa, stworzenie lepszych warunków dla rozwoju człowieka i realizacji jego osobistych

⁹⁶ Tamże, s. 180.

⁹⁷ Tamże, s. 150–151.

zamierzeń, a także wielkie sukcesy Koreańczyków w różnych dziedzinach przemysłu i nauki w ostatnich dwóch dekadach. *Han* stało się znakiem minionych czasów i symbolem przeszłości Koreańczyków.

We współczesnej Korei nosicielami tragicznego niespełnienia, tragicznego żalu i goryczy zdają się być już jedynie przedstawiciele najstarszego pokolenia – ofiary podziału Półwyspu Koreańskiego, którzy nigdy nie zaleczyli głębokiej rany, jaką zadało im zerwanie więzi wspólnotowych, spowodowane podziałem Półwyspu Koreańskiego, utrata rodziny i przymusowa rozłąka, ogromna tęsknota i niepewność ich losu, a także poczucie alienacji w nowym miejscu oraz bolesna świadomość oderwania od własnych korzeni i związków rodowych. Wszystkie te emocje znajdują ujście podczas najważniejszych świąt koreańskich, kiedy rzesze Koreańczyków, nie mogąc uczcić pamięci swych przodków na rodzinnych grobach, udają się w kierunku linii demarkacyjnej, by tam odprawić obrzęd i chociaż symbolicznie zjednoczyć się ze zmarłymi i ukoić bolesną ranę *han*.

