

TRADYCJE W ŻYCIU CHIŃCZYKÓW



Krzysztof Gawlikowski

RELIGIJNOŚĆ CHIŃSKA – UWAGI O INNEJ CYWILIZACJI

Nauki społeczne, uformowane w cywilizacji zachodniej, siłą rzeczy ukształtowały swoją „sieć kategorii” na podstawie jej doświadczeń historycznych, fundamentalnych koncepcji oraz struktur społeczno-instytucjonalnych korespondujących z jej kategoriami. Dlatego też tak trudno przychodzi nam, jak również badaczom z krajów azjatyckich przyjmujących naszą metodologię, opisywanie w jej ramach rzeczywistości społecznej Azji Wschodniej. Cywilizacja konfucjańsko-buddyjska, jakiej zręby uformowały się w starożytnych Chinach, zupełnie inaczej bowiem organizowała i budowała swoją „przestrzeń społeczną”.

Wiele z naszych pojęć i podstawowych kategorii, a nawet instytucji życia społecznego, dzielimy – nie zawsze zdając sobie z tego sprawę – z ludami irańskimi i z potomkami starożytnych Ariów, Indoeuropejczyków przecież, w pozornie tak egzotycznych Indiach, czy nawet z ludami semickimi, z jakimi od tysiąceci pozostajemy w nader bliskich związkach. Gdy dotykamy zatem kwestii najbardziej fundamentalnych, ujęcia chrześcijańskiej cywilizacji Zachodu dzielimy ze znacznie szerszym zespołem powiązanych ze sobą wielorako cywilizacji i kultur. Dziedziczymy bowiem rozmaite elementy kultury pradawnych ludów indoeuropejskich, które wpływały kolejnymi falami migracyjnymi między końcem III tysiąclecia p.n.e., a połową I tysiąclecia n.e., zapewne gdzieś z basenu Morza Czarnego lub Wyżyny Irańskiej.

Związki kultur śródziemnomorskich stają się oczywiste, gdy porównywać zazwyczaj naszą cywilizację ze wschodnioazjatycką, która rozwijała się niemal jako „oddzielny świat”, niepowiązany z „naszym”. Oczywiście, pewne idee, wzorce i techniki przenikały ze Wschodu na Zachód, i na odwrót, przez pas eurazjatyckich stepów, Azję Centralną i przez kontakty morskie świata arabskiego, Malajów, Indii

i Chin. Tak od I w. n.e. z Indii północnych, przez Azję Centralną, docierał tam budyzm, który przyniósł do Azji Wschodniej pewne elementy religijnych wyobrażeń ludów indoeuropejskich oraz kultury hellenistycznej (szczególnie rzeźby) – spadek jej ułamków zanieśionych do Indii przez wyprawy Aleksandra Macedońskiego¹. Od średniowiecza zaś rozpowszechniały się tam, choć jedynie w swoistych religijno-etnicznych enklawach, zoroastryzm, manicheizm, islam i chrześcijaństwo w formie nestoriańskiej, więc zdumiony Marco Polo w chińskich miastach spotykał kościoły². Religijne koncepcje oraz instytucje przybyłe z Zachodu wywierały zatem odczuwalny wpływ na rozwój kultury chińskiej, nawet na jej tak bardzo rodzime – pozornie – nurty filozoficzne oraz kultury, jak taoizm.

Mimo pewnych związków i rozmaitych wpływów wzajemnych, niezbadanych wciąż dostatecznie, religijność Azji Wschodniej różni się jednak zasadniczo nie tylko od form religijności związanej z trzema religiami monoteistycznymi zrodzonymi w basenie Morza Śródziemnego – judaizmem, chrześcijaństwem i islamem – ale nawet ze wcześniejszymi wierzeniami i praktykami tego regionu. Niewątpliwie jednak wierzenia starożytnych Greków czy Rzymian były znacznie bliższe wschodnioazjatyckim niż religie monoteistyczne. Jak wskazywał Mircea Eliade, przez poznanie i zrozumienie kultur pozaeuropejskich ludzie Zachodu mogliby lepiej poznać własną kulturę i samych siebie, jak też dostrzec nowe aspekty w historii ducha ludzkiego. Wiedza ta mogłaby także zainspirować odnowę i przeformułowanie najbardziej podstawowych koncepcji filozoficznych³. Dodajmy, że dopiero przez konfrontację z realiami innych cywilizacji oraz ich dorobkiem nauki społeczne Zachodu będą mogły wypracować rzeczywiście uniwersalne kategorie, podczas gdy obecne wciąż są obciążone w dużym stopniu europocentrycznymi ograniczeniami.

Dotyczy to także sfery religijnej, pojęć i koncepcji przyjmowanych na Zachodzie, a niekiedy – nazbyt pospiesznie – uznawanych za uniwersalne, nawet w samej Azji Wschodniej.

1. Jakie „religie” występują w Chinach współczesnych?

Foster Stockwell, w pracy o religiach w ChRL (wydanej przez tamtejsze półoficjalne wydawnictwo), przedstawia taoizm, buddyzm, islam, katolicyzm, protestantyzm, zamierającą już – jak pisze – tradycję prawosławia i notę o judaizmie w Chinach

¹ Patrz klasyczna praca Erica Zürchera, *Buddhist conquest of China: The spread and adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, E. J. Brill, Leiden 1959, t. 1–2.

² Yang Zhijiu, *Marko Polo rzeczywiście był w Chinach – Polemika z Frances Wood*, „Azja – Pacyfik”, 1999, t. 2, s. 145.

³ Mircea Eliade, *Mefistofeles i andrygon*, przekł. Bogdan Kupis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1994. Przedmowa autora, s. 9–10.

w przeszłości (ta tradycja religijna zaginęła już w końcu XIX w.)⁴. Dane liczbowe przezeń podawane odnoszą się do początku lat 90., a są oparte na informacjach uzyskanych od tamtejszych organizacji religijnych, jak też Urzędu do Spraw Religijnych Rady Państwowej (rządu). Buddystów wedle danych urzędowych miało być 72 mln, w tym prawie 18 mln lamaistów i 1,5 mln wyznawców buddyzmu Therawada – wyznawanych przez mniejszości etniczne. Buddystów-Chińczyków (wyznających głównie buddyzm Mahajana) byłoby więc zaledwie nieco ponad 54 mln⁵. Stowarzyszenie Buddyjskie oceniało wszakże ich łączną liczbę na ponad 100 mln. Mnichów miało być łącznie około 200 tys., w tym 110 tys. lamistycznych, 82 tys. – buddyzmu Mahayana (w tym aż 50 tys. mniszek i tylko 32 tys. mnichów, co było pełnym odwróceniem tradycyjnych proporcji) oraz 8 tys. mnichów Therawada. Wszystkich świątyń buddyjskich miało być w Chinach około 9 tys.

Stowarzyszenie Taoistyczne podawało, iż mnichów i mniszek taoistycznych było około 6–7 tysięcy, jak też około 30 tysięcy osób praktykujących taoizm, niezwiązanych z żadną świątynią albo żyjących w swoich domach, a wszystkich świątyń i klasztorów taoistycznych było około 3 tysięcy⁶. Z liczb tych wynika jasno, że nieporównanie większa była religijność mniejszości etnicznych. W niektórych z nich, jak Tybetańczycy (oraz Mongołowie, Luobijczycy, Yugurowie i inni), każdy ich członek był niemal z definicji wyznawcą lamaizmu, podobnie jak buddyzmu Therawada członkowie grup etnicznych z południowego pogranicza (Dai, Bulang i De'ang). Natomiast sami Chińczycy rzadko wiązali się ściślej z tymi religiami, zatem nieproporcjonalnie mniej było w Chinach właściwych mnichów (oraz mniszek), jak również samych świątyń.

Utożsamienie przynależności religijnej z etniczną odnosi się również do wyznających islam Ujgurów, Hueiów, Kazachów, Kirgizów, Tatarów, Uzbeków i kilku mniejszych etnosów (łącznie 10). Miało ich być 17 mln, a dysponowali oni 30 tys.

⁴ Pierwsza gmina żydowska powstała w Kaifengu, będącym wówczas stolicą, w XII w., chociaż kupcy żydowscy przybywali do Chin i zamieszkiwali tam nawet czas dłuższy już dużo wcześniej. Żydzi chińscy ulegali jednak stopniowo sinizacji i pod koniec XIX w. ich odrębna tradycja religijna zaginęła, chociaż przetrwała pamięć o pochodzeniu oraz niektóre zwyczaje. Patrz zbiór studiów: *Jews in old China, Studies by Chinese scholars*, red. Sidney Shapiro, Hippocrene Books, New York 1988.

⁵ Buddyzm dzieli się na dwa główne odłamy: Hinajana – czyli „Mały Wóz”, opiera się na kanonach w języku palijskim (jego wyznawcy używają jednak nazwy Therawada); Mahajana – czyli „Duży Wóz” opiera się na kanonach w sanskrycie (nieliczne zachowane) i w języku chińskim (na który przełożono główne teksty sanskryckie, w tym także dziś zaginione; wiele tekstów napisano też w języku chińskim). Na gruncie tej tradycji rozwinął się lamaizm, zwany też Wadźrajaną – czyli „Wozem Diamentowym”, ukształtowany w Tybecie. Pierwszy liczy blisko 150 mln wyznawców (Sri Lanka, Birma, Tajlandia, Kambodża i Laos); drugi – blisko 1,5 mld (Chiny, Japonia, Korea, Wietnam), a trzeci – kilkanaście mln (Tybetańczycy, Mongołowie, Burjaci, Bhutańczycy i inni).

⁶ Patrz: Foster Stockwell, *Religion in China Today*, New World Press, Beijing 1996, s. 89, 57–58, 65. Pierwsze wydanie tej pracy ukazało się w 1993 r., można więc wnosić, że dane odnoszą się do 1992 r.

meczetów (z 60 tysiącami immamów i mułłów)⁷. Członków oficjalnego kościoła katolickiego („patriotycznego”, nieuznającego zwierzchnictwa papieża) było – według Stockwella – w początkach lat 90. około 5 mln, a nielegalnego być może drugie tyle (trudno to obliczyć, tym bardziej, iż część z nich uczestniczyła w nabożeństwach odprawianych oficjalnie). Miał on 24 seminaria duchowne, 69 biskupów, 1,3 tys. księży, 2,5 tys. zakonnic i około 4,5 tys. kościołów oraz kaplic. Można dodać, że duchowni „Kościoła patriotycznego” wprawdzie coraz częściej w latach 90. nawiązywali nieoficjalne kontakty z przedstawicielami hierarchii wiernej Watykanowi, to jednak był on dość daleki od Watykanu, gdyż zachował użycie łaciny i rytę przed-soborowe. Władze chińskie oceniały, że na początku lat 90. przybywało mu rocznie około 50 tys. wyznawców⁸, a sympatyków zapewne jeszcze więcej.

Dynamicznie rozwijały się również „patriotyczne” kościoły protestanckie. Liczyły one w 1992 r. około 10 mln wiernych, prowadziły 13 seminariów duchownych i miały około 7 tys. zborów. Według władz przybywało ich bardzo szybko: średnio co dwa dni otwierany był jeden⁹. Oceny liczebności członków protestanckich kościołów nielegalnych były bardzo rozbieżne: od kilkunastu do kilkudziesięciu milionów. Wiązało się to z zaangażowaniem kościołów aktywnych w USA i fascynacją dużej części młodzieży Zachodem.

Z danych tych wynikałoby, że wyznawcy różnych religii stanowili tam – wedle danych urzędowych – łącznie około 9% ludności (a wśród nich ogromny udział miały niektóre mniejszości etniczne, które stanowiły ponad 37% wyznawców). Wśród tej ludności „aktywnej religijnie” według Stockwella buddyści stanowili 72,4%, muzułmanie 11%, protestanci 10%, katolicy – 5,1%, a taoiści – 1,5%¹⁰. Zatem wyznawcy „religii zachodnich” w sferze religijnej stanowili znaczącą grupę, podobnie jak muzułmanie.

Wedle danych oficjalnych z 1997 r., podanych w ogłoszonej wtedy „białej księdze” poświęconej religii w ChRL, w kraju tym było łącznie około 100 mln wyznawców wszystkich religii, 85 tys. świątyń i innych miejsc kultu religijnego, ponad 3 tys. organizacji religijnych, 300 tys. „duchownych” i 74 szkoły religijne ich kształcące. Świątyń buddyjskich i klasztorów było 13 tys. i 200 tys. mnichów oraz mniszek. W tym lamaizm posiadał 3 tys. świątyń, 120 tys. mnichów i 1,7 tys. „żyjących buddów”. W samym Tybecie było 1,7 tys. świątyń i innych miejsc kultu oraz 46 tys. mnichów i mniszek stale tam mieszkających. Buddyzm Therawada miał 1,6 tys. świątyń oraz 10 tys. wyświęconych mnichów. Liczby wyznawców nie podawano. Taoizm posiadał nieco ponad 1,5 tys. świątyń i 25 tys. mnichów oraz mniszek.

Wyznawcy islamu, których liczbę oceniano na 18 mln, korzystali z 30 tys. meczetów, a opieką duchową służyło im 40 tys. immamów oraz ahungów (opiekunów

⁷ Ibidem, s. 144.

⁸ Stockwell, op.cit., s. 174.

⁹ Ibidem, s. 202–203.

¹⁰ Ibidem, s. 36.

meczetu). Katolików było – wedle tego źródła – 4 mln, a korzystali oni z ponad 4,6 tys. kościołów oraz pomocy 4 tys. duchownych. Natomiast protestantów miało być 10 mln, a dysponowali oni 12 tys. zborów oraz 25 tys. innych miejsc modlitwy, zaś służyło ich potrzebom ponad 18 tys. pastorów. Od lat 80., rocznie otwierano około 600 nowych kościołów i zborów (budowanych i odzyskiwanych)¹¹. Liczby te przytaczano również w latach następnych, rzadko je modyfikując¹².

Słabość buddyźmu i taoizmu na terenie Chin właściwych, a nieporównanie większe znaczenie religii na obszarach pogranicza zamieszkiwanych głównie przez mniejszości etniczne wiązała się przede wszystkim z głębokimi odmiennościami kulturowymi. Dużą rolę odgrywały jednak również wypadki historyczne. Jeszcze w początkach XX w. klasztorów i świątyń było nieporównanie więcej niż obecnie. Po rewolucji 1911 r., która obaliła cesarstwo i ustanowiła republikę, niszczone je bowiem i zamieniano w skali masowej na obiekty użyteczności publicznej. W związku z dążeniami do modernizacji kraju władze oraz radykalne elity „zwalczały przesady” i likwidowały świątynie na skalę bezprecedensową w historii Chin. Wprawdzie najbardziej radykalny projekt ustawy, zgłoszonej w parlamencie w 1914 r., a przewidującej likwidację wszystkich świątyń w kraju oraz konfiskatę ich majątku, nie uzyskał wymaganej większości, ale na bardziej ograniczoną skalę politykę tę prowadziły władze różnych szczebli. One to decydowały, jakie kultury mogą być nadal uprawiane (ich świątyniom przyznawano niekiedy status „państwowych”), budynki likwidowanych przeznaczano na cele edukacyjne lub na siedziby urzędów, czy też jakieś magazyny (niekiedy wręcz je sprzedawano lub wynajmowano na cele produkcyjne), a mienie konfiskowano¹³. Chociaż pewne grupy lansowały powrót do odnowionego konfucjanizmu czy studia buddyjskie – nikt nie bronił wierzeń ludowych, zgodnie traktowanych przez elity jako „zabobony”. Burzliwe przemia-

¹¹ *Freedom of religious belief in China*, Information Office of the State Council of the PRC, Beijing, October 1997.

¹² Ye Xiaowen, dyrektor Państwowego Urzędu do Spraw Religijnych Rządu, powtarzał je, np. w 2001 r., jako „aktualne”. Patrz: *Official: no room for evil cults*, „Xinhua News Agency” 2001, 20.02. (dokument dostępny na oficjalnej stronie informacyjnej: www.china.org.cn). Jego konferencja prasowa w Hongkongu była związana z akcją represyjną wobec sekty Falun gong. Patrz pełny, oficjalny tekst jego wykładu w Chung Chi College, the Chinese University of Hong Kong, 19 lutego 2001. (*China's religions retrospect and prospect*, www.china.org.cn, 10.10.2002). Powtarzano je wielokrotnie w różnych materiałach mniej czy bardziej oficjalnych. Patrz np. strona internetowa „China Daily”, w rubryce podstawowych, aktualnych danych o ChRL (*China in Brief, Religious Affairs*, w 2003 r., www.chinadaily.com.cn). Przy okazji obchodów rocznicy utworzenia Stowarzyszenia Islamskiego w 2003 r. podano, np., że muzułmanów jest w Chinach 20,3 mln. Patrz: *China's Islamic Association celebrates 50th anniversary*, „Xinhua News Agency” 2003, 15.10. (na stronie informacyjnej www.china.org.cn).

¹³ Patrz: C. K. Yang, *Religion in Chinese society*, University of California Press, Berkeley 1961, s. 363–377; Prasenjit Daura, *Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns Against Popular Religion in Early Twentieth-Century China*, „Journal of Asian Studies” 1991, vol. 50, no. 1, s. 67–83.

ny polityczne, burze rewolucyjne, wojny domowe, głęboki upadek gospodarki, jak też kryzys dawnych wierzeń i praktyk religijnych związany z rozpadem wielu tradycyjnych struktur organizacyjnych społeczeństwa – dotyczyły jednak w o wiele mniejszym stopniu zacofane i rzadko zaludnione tereny pogranicza zamieszkiwane przez mniejszości etniczne. Uniknął też ich niemal całkowicie Tajwan od 1895 r. (do 1945 r.) będący kolonią japońską.

ChRL ustanowiona w 1949 r., po trwającej lat kilkanaście agresji japońskiej i okupacji niemal całego kraju, kontynuowała rewolucyjne tradycje w stosunku do religii, ale ze względu na ateistyczną i narodową orientację Komunistycznej Partii Chin, oraz inne realia międzynarodowe – z pewnymi modyfikacjami. Ograniczała więc ona i ściśle kontrolowała działalność oficjalnie uznawanych religii, zaś kultury ludowe zwalczała jako „zabobony”. Wiele klasztorów zlikwidowano, mnichów zaś i mniszki skierowano do życia świeckiego. K. C. Yang zwraca uwagę, iż antyreligijne zacierzowanie, z jakim to czyniono, po części wiązało się z parareligijną naturą wpajanej ideologii: w komunistycznym państwie nie było po prostu miejsca na jakies inne wierzenia¹⁴. Związki wyznaniowe potraktowano jako rodzaj „organizacji społecznych”, które tak jak i inne powinny zostać wmontowane w struktury totalitarnego państwa i podporządkowane rządzącej partii. Tylko nieliczne świątynie państwo konserwowało i odbudowało z wojennych zniszczeń, jako „zabytki narodowe”, istnienie innych co najwyżej tolerowano, wiele ocalałych z burz wojennych wręcz zdewastowano. Najbardziej znanym przykładem było rozbitcie i oddanie na złom w 1958 r. setek gromadzonych przez wieki brązowych posągów ze świątyn na Górze Wutai, centrum religijnego taoizmu. Szczytowym okresem prześladowań religii była „rewolucja kulturalna” (1966–1969), kiedy to zamknięto wszystkie świątynie i klasztory, część ich zniszczono, inne przeznaczono na „cele użyteczne”, a mnichów wysłano na reedukację na wsi, sprowadzając ich do statusu chłopów. Te prześladowania religii objęły też mniejszości etniczne.

Władze ChRL szczególnie ostre represje zastosowały wobec „sekt zachodnich”, to jest kościoła katolickiego oraz kościołów protestanckich. Wiązało się to z ich charakterem, zaszcłociami historycznymi i sytuacją polityczną. Warto pamiętać, że swobodę dla działalności misjonarzy w Chinach, jak też dopuszczenie do sprzedaży opium przez kupców cudzoziemskich oraz półkolonialne zniewolenie kraju narzucono Chinom w wyniku klęsk zadanych im w tzw. wojnach opiumowych w połowie XIX. Misjonarze chrześcijańscy byli zatem traktowani, nie bez podstaw, jako część obcego aparatu zniewalającego kraj. Nielicznych zaś Chińczyków, którzy dawali się im ochrzcić, współpracowali z cudzoziemcami i korzystali z opieki władz konsularnych obcych mocarstw traktowano jako „zdrajców”. W związku z tym większość ruchów patriotycznych prezentowała orientację antycudzoziemską i antimisjonarską. Najradykałniejsze – jak tzw. bokserzy – postu-

¹⁴ C. K. Yang, *op.cit.*, s. 386.

lowali ich fizyczną likwidację. W przypadku komunistów chińskich do tych narodowych motywów dołączały się jeszcze wpływy stalinowskiego zacietrzewienia antyreligijnego. We wspomnianej „białej księdze” z 1997 r. przypomina się te „historyczne winy” kościołów chrześcijańskich, chociaż zapewnia się, że obecnie zezwala się na ich działalność i otacza je opieką.

W istocie dopiero w okresie reform, rozpoczętych w końcu 1978 r. przez Deng Xiaopinga, zezwolono po raz pierwszy od 1949 r. na dość swobodną działalność religijną, tak powracanie do wierzeń rodzimych, jak i rozwój „religii cudzoziemskich”, przede wszystkim chrześcijańskich. Mogły wznowić działalność klasztory i świątynie, powracać mogli do nich mnisi. Zaczęła się mozolna restytucja ich majątków, odzyskiwanie dawnych budynków od ich obecnych użytkowników itp., jak też na praktykowanie przez ludność tradycyjnych kultów i obrzędów. Wobec dyskredytacji ideologii maoistowskiej i rozpadu społeczno-gospodarczego systemu komunizmu, a także szerokiego otwarcia na Zachód, w warunkach kryzysu ideowego i pustki duchowej, doszło po raz pierwszy od upadku cesarstwa do autentycznego odżywiania rodzimych tradycji i kultów, również wśród elit, jak też fascynacji chrześcijaństwem, przede wszystkim w miastach.

Liberalizacja w stosunku do wyznań chrześcijańskich oraz islamu – była niewątpliwie bardziej ograniczona, niż do „religii rodzimych”, do których zaliczano również buddyzm. Zezwolono znowu na dość swobodną działalność autonomicznych „kościół patriotycznych” (utrzymując restrykcje wobec prób podporządkowywania ich jakimś centrom zagranicznym, co uderzało szczególnie mocno w katolików). Tylko złagodzone nieco restrykcje wobec „nielegalnych” kościołów i sekt chrześcijańskich. Muzułmanom – zezwolono na odbywanie pielgrzymek do Mekki i odbudowę meczetów oraz szkół koranicznych (choć pod ścisłym nadzorem). Do pełnej normalizacji w sferze religijnej – szczególnie w rozumieniu zachodnim – jeszcze tam daleko¹⁵. Jednakże nie budzi to niezadowolenia w społeczeństwie, gdyż w Chinach państwo od tysiącleci sprawowało ścisły nadzór nad wszelką działalnością religijną. Stan obecny uznaje się zatem za „normalny”, tym bardziej, iż wspomniane restrykcje dotyczą jedynie nikłej mniejszości zaangażowanej w zorganizowane życie religijne. Sytuację komplikują dodatkowo problemy polityczne na terenach pogranicza: wśród muzułmanów działają organizacje fundamentalistyczne i separatystyczne (szczególnie w Xinjiangu), a zbrojne walki muzułmanów o utworzenie oddzielnego państwa (tzw. Turkiestanu Wschodniego) mają długą tradycję. Podobnie tendencje separatystyczne żywe są wśród lamaistów w Tybecie (co jeszcze nasila obecność na emigracji dalajlamy oraz „rządu tybetańskiego”, choć żadne państwo go nie uznaje). Dlatego władze odnoszą się nader podejrzliwie do wszelkich postulatów osłabienia kontroli nad organizacja-

¹⁵ Patrz opis przemian w ChRL w tej sferze w: Luo Zhufeng, *Religion Under Socialism in China*, M. E. Sharpe, Armonk 1991.

mi religijnymi, jak też krytyk zagranicznych, starając się pokazywać, jak dobrze się rozwijają obecnie wszystkie legalne religie w Chinach.

Niewątpliwie wszystkie wyznania weszły obecnie w okres rozkwitu: napływu osób zainteresowanych nimi, odnawiania starych i budowy nowych świątyń, zainteresowań religijnych kręgów intelektualnych itd. Dotyczy to także setek sekt, w tym także tolerowanych przez władze, jak też sekt zwalczanych (tradycyjnych, neotradycyjnych i inspirowanych chrześcijaństwem, często przybierających formę „stowarzyszeń tajemnych”; najbardziej znanym z takich nowych, nielegalnych ruchów półreligijnych jest Falungong). Informacje o obecnym stanie organizacji religijnych w Chinach, podane przez Stockwella oraz władze ChRL, należy rozpatrywać w tym kontekście historycznym.

Rozwój zainteresowania religiami wśród Chińczyków był wyraźnie widoczny w ostatnich dekadach, co potwierdzają badania prowadzone w Szanghaju w latach 90. Jak podaje Luo Weihong, w 1981 r. w okresie Nowego Roku chińskiego (tzw. święta wiosny) 12 tys. osób „przybyło palić kadzidła” w jedynej wówczas czynnej w Szanghaju Świątyni Nefrytowego Buddy. W 1990 r. było ich już 23 tys., a w 1993 r. – 36 tys. W 1994 r. 33,8 tys. ludzi odwiedziło w tym okresie świątynie buddyjskie i 65 tys. – świątynie taoistyczne (autor nie precyzuje, ile ich było wtedy otwartych). Gdy w 1994 r. w Świątyni Smoczych Kwiatów udostępniono odwiedzającym duży dzwon, w który mogli uderzać. Przywilej wykonania pierwszych 108 uderzeń sprzedano na specjalnej aukcji, w której brali udział miejscowi finansisci¹⁶. Za następne trzeba było płacić po 20 yuanów za jedno uderzenie, lecz i tak przez całą noc noworoczną oraz następny dzień stała do dzwonu gigantyczna kolejka, aż ostatecznie zerwała się lina z drewnianym bijakiem i ceremonię trzeba było przerwać. Widoczny jest także renesans rozmaitych innych praktyk religijnych i półreligijnych, jak czynienie ślubów, wróżby, przepowiadanie przyszłości, geomancja, praktyki szamanistyczne, czary itp.

Osób sporadycznie odwiedzających świątynie taoistyczne i buddyjskie, modlących się tam i palących kadzidła, co w Chinach jest zwyczajowo przyjęte, mniemają nie zaliczają do wiernych i policzyć ich nie sposób. Szacowali oni jednak, że gorliwych wyznawców, którzy często przychodzą do świątyń, by się tam modlić,

¹⁶ Liczba 108 miała znaczenie rytualne. Jest ona rezultatem dodania: 12 (miesiące – *yue*), 24 („sezonów rolniczych” – *jie*) i 72 jednostek 5-dniowych (*hou*), czyli symbolizuje „cały rok” i umożliwia zapewnienie sobie czegoś. Jednym z ważnych rytuałów Nowego Roku było „otwieranie bramy bogactwu”. Rytuał opisany powyżej zapewniać miał pomyślność na cały rok. Uderzenia w dzwon rozmaicie dzielono na grupy o różnej sile i częstotliwości. Liczbę 8 uznawano zaś za szczególnie szczęśliwą. Wierzono także, iż dźwięk dzwonu buddyjskiego paraliżuje Władcę Demonów (*Tuo-wang*), tępi ostrza narzędzi tortur oraz mieczy jego siepaczy – demonów karzących dusze zmarłych, czy nawet przygasza na chwilę płomień piekielny. Bicie w dzwon było więc również formą pomocy zmarłym krewnym. Patrz: Henry Doré, *Researches into Chinese superstitions*, translated from French by M. Kenellu, vol. I, T'uswei Printing Press, Shanghai 1914, s. 124–127; vol. V, Shanghai 1918, s. 626–627, 629–630.

i składają ofiary na przybytek – było w Szanghaju łącznie około 300 tys. w skali roku, co przy liczbie mieszkańców wielkiego Szanghaju wynoszącej w tym czasie około 12–15 mln, było jednak liczbą znikomą. Wprawdzie wśród Chińczyków, jak odnotowuje Luo, tylko niewielu wierzy głęboko w tzw. oficjalne religie, lecz wiara w duchy, przeznaczenie, istnienie po śmierci czy użyteczność wróżb itd., wchodzące w skład wierzeń ludowych – są bardzo popularne, choć lata prześladowań takich wierzeń ludowych z pewnością miały pewien wpływ. Choć do pewnego stopnia jest to sprzeczne z tym twierdzeniem, autor ten przyjmuje, że w skali całego kraju liczbę wierzących taoizmu i buddyzmu można szacować na 1 mld, co obejmowałyby większą część ludności. Chodziło mu prawdopodobnie o „okazjonalnych wiernych”, łączących wierzenia tych dwu religii oficjalnych z rozmaitymi ludowymi.

Liczba katolików w Szanghaju w latach 90. zwiększała się – jego zdaniem – niewiele, a sytuację kościoła komplikowały kontrowersje z Watykanem i sprawa „kościółki podziemnej”, wiernego Rzymowi¹⁷. Natomiast liczba wiernych kościołów protestanckich rosła bardzo szybko. W 1949 r. było ich zaledwie 43 tys., w 1966, kiedy zaczynała się rewolucja kulturalna, 36 tys., w 1985 r. – 46 tys., a w 1990 – 80 tys. i 120 tys. w 1993, czyli około 1% całej ludności. Od 1988 r. przybywało ich rocznie około 10 tys., a wzrost ten wyprzedzał znacznie przyrost ludności miasta. Cytowany badacz wskazuje też, że liczby te są z pewnością znacznie заниżone, gdyż dane o liczbie ochrzczonych poza zborami w centrum miasta są niedostępne, a administracja państwowa i oficjalne stowarzyszenia religijne nie są w stanie kontrolować działalności nierejestrowanych parafii ani niezarejestrowanych misjonarzy. Ponadto występują duże różnice w skali kraju: np. w prowincji Fujian szczególnie dynamicznie szerzy się buddyzm, w prowincji Hebei – katolicyzm, natomiast w prowincjach Zhejiang i Henan – kościoły protestanckie. Oto obraz kreślony przez socjologa chińskiego¹⁸.

¹⁷ W okresie zimnej wojny większość krajów zachodnich nie uznała rządu komunistycznej ChRL za reprezentanta Chin i podtrzymywała stosunki dyplomatyczne z rządem Republiki Chińskiej, który po przegranej wojnie domowej schronił się w 1949 r. na Tajwanie. Jego przedstawiciele zasiadali we wszystkich organizacjach międzynarodowych włącznie z ONZ. Dopiero w 1971 r. USA zgodziły się na przekazanie miejsca Chin w ONZ przedstawicielom rządu w Pekinie, co zapoczątkowało powszechne jego uznanie. Watykan uznaje jednak nadal rząd rezydujący na Tajwanie jako „ogólnochiński”, stąd – w drodze retorsji – władze w Pekinie nie zgadzają się na podporządkowanie miejscowego kościoła katolickiego Watykanowi i utworzyły tzw. „kościół patriotyczny” autonomiczny wobec Rzymu. Tworzenie tego kościoła ułatwiło piastowanie w nim funkcji kierowniczych przez „białych” cudzoziemców (w 1949 r. około 80%, wielu z nich uciekło w 1949 r.), a nie dopuszczanie do nich Chińczyków, co było stałą praktyką w epoce kolonialnej. Kościół narodowy awansował natomiast „kadry miejscowe”. Dotychczasowe nieoficjalne rozmowy Pekinu z Watykanem nie doprowadziły do wypracowania jakiegoś kompromisu.

¹⁸ Luo Weihong, *The development of religion in Shanghai in the situation of reform and opening: its present and future*, „SASS Papers” 1998, Shanghai Academy of Social Sciences, no 7, s. 425–429.

Zazwyczaj mówi się zatem i pisze w Chinach jedynie o „pięciu religiach” instytucjonalnych, które uznawane są oficjalnie i zorganizowane w odpowiednie „stowarzyszenia” (nazywa się je niekiedy „konstytucyjnymi”). Są to: buddyzm, islam, taoizm, „chrześcijaństwo” (tj. kościoły protestanckie) i katolicyzm. Pomija się natomiast amorficzne wierzenia i praktyki ludowe.

W cokolwiek rozszerzonej wersji, w rozmaitych półoficjalnych informatorach, stwierdza się: *Chiny są krajem z wielką różnorodnością religii i z ponad 100 mln wiernych rozmaitych wyznań. Głównymi religiami są: buddyzm, islam, katolicyzm, protestantyzm, rodzimy taoizm chiński, jak też szamanizm, prawosławie i religia dongba ludu Naxi*¹⁹. Dodaje się zatem pewne inne elementy, ale mamy tu do czynienia z przedziwnym poplątaniem zjawisk religijnych bardzo różnego rodzaju, do czego przejdziemy poniżej. Ilustruje to dobrze stan zamieszania pojęciowego w sprawach religii wśród elit rządzących przyjmujących wciąż orientację ateistyczną.

Bardzo ciekawe jest porównanie w tym aspekcie sytuacji na Tajwanie, będącym do dzisiaj prawdziwą „ziemią obiecaną” dla badaczy religijności chińskiej, gdyż ominęły go burze rewolucji republikańskiej i komunistycznej. Można tam więc znaleźć wciąż żywe praktyki, rytuały i obyczaje zarzucone już na kontynencie, chociaż rozwój gospodarczy i procesy okcydentalizacji głęboko przeobraziły całe życie na wyspie. W końcu 2000 r. władze uznawały tam 16 „religii”. Wśród nich najbardziej znaczącymi były: taoizm – 4546 tys. wyznawców (co stanowiło 20,34% całej ludności liczącej nieco ponad 22 mln) i posiadający 8604 świątynie oraz 33 850 „kapłanów”; buddyzm – 3673 tys. wyznawców (16,43%) i 4010 świątyń oraz 9300 mnichów i mniszek. Najsilniejsza z chińskich synkretycznych sekt, łącząca elementy konfucjanizmu i innych religii chińskich oraz światowych, i przyjmująca wegetarianizm, zakazana od 1953 do 1987 r., Droga Połączenia w Jednym – I Kuan Tao (*Yiguandao*) miała 845 tys. wyznawców (3,78%), 3124 świątynie i 2281 „kapłanów”; kościoły protestanckie – 593 tys. wyznawców i 3875 zborów, 2554 pastorów-Chińczyków i 1109 cudzoziemskich misjonarzy; kościół katolicki

W dalszej części badań, tu pominiętych, analizuje on skład społeczny osób przyjmujących chrześcijaństwo i stwierdza, że choć przeważają wśród nich kobiety, osoby starsze i o niskim poziomie wykształcenia, liczna jest też grupa młodych o świetnym wykształceniu, zatem motywy przyjmowania chrztu są bardzo rozmaite (s. 430–437).

¹⁹ Qin Shi, *China*, New Star Publishers, Beijing 1997, s. 55. Dokładnie to samo, choć w cokolwiek innym przekładzie, podaje nowy taki informator w języku polskim: *Chiny*, s. 45 (autor, tłumacz, wydawnictwo, ani miejsce wydania – nie zostały tam podane). Treść wskazuje, że tekst ten zamknięto do druku na początku 2002 r. Te same sformułowania powtarzają się na wspomnianej powyżej stronie internetowej „China Daily”. Wspomniana tu grupa etniczna Naxi, mówiąca językiem z rodziny tybeto-birmańskiej, liczy około 250 tys. osób i żyje w górach prowincji Yunnan. Ze względu na specyficzne cechy jej kultury, a głównie oryginalne pismo piktograficzne, przyciągała ona szczególną uwagę badaczy zagranicznych. W ich wierzeniach religijnych kluczową rolę odgrywały praktyki szamanistyczne oraz kultury wspólnotowo-rodzinne. Z pewnością nie zasługują one na wymienianie obok wielkich religii światowych.

– 298 tys. wyznawców (1,33%), 1193 kościoły i 693 księży oraz zakonników chińskich i 664 cudzoziemskich misjonarzy. Obok nich występują też małe, niezależne sekty chrześcijańskie jak Mormoni, Świadkowie Jehowy (około 4 tys. wyznawców), Kościół Prawdziwego Jezusa Chrystusa, Kościół Mandaryński i inne. Do tej kategorii władze tamtejsze zaliczają też Kościół Zjednoczenia wielbego Sun Myong Moona z Korei. Z bardziej znaczących sekt chińskich można jeszcze wymienić Kościół Pana Całego Świata – Tien Ti Chiao (dosłownie Nauka Władcy Niebios, *Tiandijiao*) – 213 tys. (0,95%); założoną w latach 80., propagującą samodoskonalenie moralne, Naukę Cnoty Niebiańskiej – Tien Te Chiao (*Tiandijiao*) – 200 tys., (0,89%); jak też Naukę Zasady Porządkującej – Li Chiao (*Lijiao*) – 187 tys. i Naukę Cesarza Żółtego – Hsuan-yuan Chiao (*Xuanyuanjiao*) – 150 tys. wyznawców. Pośród mniejszych uznawanych religii był też islam (54 tys.), japońska sekta Tenrikyo (24 tys.) i bahajczycy (16 tys.). Kilku sekt władze nie chciały dotychczas uznać, choć prowadzą one działalność. Łącznie wyznawcy wszystkich zarejestrowanych religii liczyli 10,8 mln, czyli stanowili nieco mniej niż połowę ludności²⁰.

Zwraca uwagę, że dane Ministerstwa Spraw Wewnętrznych z grudnia 2000 r. różniły się bardzo znacznie od podanych w 1998 r. Według nich buddystów zamiast 16,43 miało być wtedy 22,11%, czyli o prawie 6% więcej, co dawało im pierwszą pozycję przed taoistami (20,48%). W okresie dwu lat wyraźnie zmniejszyła się też liczba członków największej sekty – Drogi Połączenia w Jednym (z 4,47% do 3,78%), Wskazuje to na dość dużą zmienność samej sytuacji i trudności w podawaniu danych liczbowych dotyczących religii chińskich. Liczba muzułmanów pozostała bez zmian, natomiast chrześcijan – wzrosła uderzająco z 727 tys. do 891 tys., co pokazuje prawdopodobnie efektywność pracy misyjnej²¹. O jej skali może świadczyć najlepiej, iż w 1953 r. było na wyspie zaledwie 23 tys. katolików, a w 1963 r. aż 300 tys. Od tego czasu liczba ich zmieniała się jednak nieznacznie, i to w obu kierunkach. Niewątpliwie o wiele większy dynamizm wykazują kościoły protestanckie, co wiąże się z szybko postępującą amerykańską kulturą życia na Tajwanie. Nieporównanie większa rola taoizmu na tej wyspie, niż na kontynencie, wiązała się zapewne przede wszystkim z jego „orientacją patriotyczną”, która w sytuacji obcej okupacji wyspy oraz przymusowej japonizacji przyciągała ludność.

Warto dodać, że również na Tajwanie władze ściśle nadzorowały organizacje religijne, i dopiero w latach 90., w okresie demokratyzacji reżimu, nacisk państwa wyraźnie zelżał. Spowodowało to nie tylko rozkwit rozmaitych sekt, ale także falę skandali i nadużyć związanych, m.in. z praniem pieniędzy w świątyniach przez miejscowe gangi, z oszustwami podatkowymi dokonywanymi pod przykryciem organizacji religijnych, zamieszczeniem organizacji religijnych w organizację

²⁰ *The Republic of China Yearbook 2002*, Government Information Office, Taipei 2003, s. 452–470.

²¹ *The Republic of China Yearbook 2000*, Government Information Office, Taipei 2000, s. 459, 462–463.

gier hazardowych, dystrybucję pornografii, użycie przemocy itd. By stawić czoła tej sytuacji władze, w porozumieniu z przywódcami religijnymi, przygotowały w 2001 r. Ustawę o Organizacjach Religijnych (*Religious Organizations Act*), która zezwala na delegalizację i rozwiązanie organizacji religijnych zamieszanych w działalność kryminalną. Zagrożenia takie były związane z bardzo dużym zaangażowaniem różnych organizacji religijnych w działalność charytatywną, edukacyjną i wydawniczą, co włączało je w życie gospodarczo-społeczne.

Autorzy tajwańskiego informatora wspominają słusznie o pojawianiu się w świątyniach buddyjskich i taoistycznych postaci z innych panteonów, co nadawało kultom chińskim synkretyczny charakter. Następnie opisują oni krótko konfucjanizm jako *filozofię z pewnymi funkcjami religijnymi*, wymieniając wśród nich cześć dla Nieba i kult przodków. Dodają też, że ogromna większość Chińczyków nie uznaje konfucjanizmu za religię, a traktuje go jako filozofię i nauki moralne, zaś świątynie konfucjańskie – przede wszystkim jako „sale pamięci i szacunku wobec Konfucjusza” nie zaś miejsca czci religijnej. Wspominają też o „religii ludowej” (*folk religion*), w którą – jak stwierdzają – wierzy większość ludności Tajwanu. Jak stwierdzają, jej koncepcje teologiczne i rytuały są obecne w wielu instytucjach i organizacjach świeckich oraz społecznych. W ich ramach działają też osoby odprawiające te ceremonie religijne. Znaczy to, że kultury te funkcjonują poza jakimikolwiek strukturami organizacyjnymi typu religijnego. Naczelnym bóstwem jest w niej Książę Nieba (*Tiangong*), obok zaś niego setki innych mniejszych duchów. Do tej religii zaliczają świątynie i ołtarze Księcia Ziemi (*Tudigong*) – traktowanego jako lokalny opiekun każdego „terenu”, cześć dla Pana Domostwa (*Diqizhu*) – czczonego przez rodziny, itd. Do tej „religii” zaliczają też bardzo popularny na Tajwanie (oraz na południowym wybrzeżu Chin) kult bogini Mazu (pisanej na Tajwanie jako Matsu) oraz czczonego przez wszystkich Chińczyków Księcia Guana – Guangonga (Guan Yu, wodza z okresu Trzech Królestw, 220–265, na Tajwanie pisanego jako Kuan), jak też innych postaci historycznych²². Można wspomnieć, iż w XIX w. podobne wierzenia i praktyki ludowe w Japonii zorganizowano tworząc „religię państwową” – *shinto*²³.

Jak piszą oni: *Obyczaje religijne praktykowane od wieków, podobnie jak tradycyjna cześć dla pewnych wyobrażeń oraz wierzenia – przenika wszystkie warstwy kultury chińskiej na Tajwanie. Niemal wszyscy dorośli, nawet ci, którzy formalnie nie deklarują przyjmowania jakichś wierzeń czy też uczestnictwa w praktykach kultowych w jakiejś konkretnej świątyni biorą udział w praktykach religijnych wywodzących się z jednej religii lub też będących mieszanką tradycyjnych chińskich religii ludowych. Na Tajwanie wszędzie można zobaczyć domy i sklepy z oświetloną kapliczką, z kadzidłem palącym się na cześć bóstwa, bohatera histo-*

²² Ibidem, s. 467.

²³ Wnikliwe jej analizy przedstawia: Wiesław Kotański, *W kręgu shintoizmu*, Dialog, Warszawa 1995.

rycznego czy przodka. Większość rodzin przestrzega obowiązku czci dla przodków wynikającego z szacunku synowskiego. Przy ważnych okazjach, kiedy np. syn czy córka przystępują do egzaminu na wyższą uczelnię, odwiedzają jakąś świątynię, by przedstawić tam swoją petycję i prosić o boską pomoc. Wielu kierowców taksówek na Tajwanie dekoruje swe samochody zaklęciami, amuletami, figurkami czy religijnymi hasłami dla ochrony przed wypadkami i poniesieniem szkody. Jednakże, ściśle rzecz biorąc, ludzie ci niekoniecznie muszą być buddystami czy taoistami, oficjalnie związanymi z jakąś konkretną świątynią czy zapisanymi do jakiejś organizacji religijnej²⁴.

Oto proste przedstawienie istoty problemu: większość ludności praktykuje coś, co wymyka się statystykom i procedurom rejestracji, ma bowiem rozproszone miejsce kultu, a jest on sprawowany najczęściej przez świeckich obywateli. Trzeba jednak wspomnieć, że nawet wymienione tu postacie naczelne „kultu ludowego” jak Księżę Guan (*Guangong*, Guan Yu, wódz z Epoki Trzech Królestw, 220–265) i Cesarzowa Nieba (*Tianhou*) – Mazu – nie są wcale jednoznacznie związane tylko z nim. Na przykład Księżę Guan został już w XII w. włączony do kultów państwowych „panteonu konfucjańskiego” (w XIX w. został podniesiony nawet przez tron do rangi „Wielkiego Cesarza” – *dadi*, choć lud często używał nadal prostszego tytułu). Był on również ściśle związany z buddyzmem i kultami typu taoistycznego²⁵. Ma Shutian opisuje wręcz jako „taoistyczne” kult Księcia Guana, duchów ziemi i niektóre inne zaliczone w informatorze tajwańskim do „religii ludowej”²⁶. Kult Mazu też został poniekąd wkomponowany do „panteonu konfucjańskich promotorów cywilizacji”, a jej figury często umieszczano w świątyniach buddyjskich. Dodajmy, że sama Mazu jest również postacią historyczną. Pochodziła z prowincji Fujian, należała do rodziny Lin, a żyła w latach 960–987, czczono ją jako opiekunkę w podróżach morskich. Miała popełnić samobójstwo, gdy uratowała z burzy tylko braci, a nie zdołała uratować ojca. Wprawdzie już za życia zasłynęła cudownymi mocami, lecz jej kult upowszechniał i promował aparat państwowy, zaś kolejni cesarze nadawali jej coraz dostojniejsze tytuły. Najwyższą rangę Cesarzowej Niebios cesarz nadał jej w końcu XVIII w.²⁷

²⁴ *The Republic of China Yearbook 2002*, s. 452.

²⁵ Różne aspekty jego kultu przedstawia szczegółowo: Li Fuqing (Borys Riftin), *Guan Gong chuanshuo yu Sanguo yanyi – Kuan –Kung Legends and the Romance of the Three Kingdoms*, Hanzhong Wenhua, Taipei 1986, s. 96–147. Patrz także: Xu Hualong, *Zhongguo gui wenhua* [Sfera kultury związana z duchami w Chinach], Shanghai Wenyi Chubanshe, Shanghai 1991, s. 85–88.

²⁶ Ma Shutian, *Huaxia zhu shen* [Bóstwa Chińczyków], Beijing Yanshan Chubanshe, Beijing 1990.

²⁷ Rozwój jej kultu, oraz rozmaite legendy na jej temat, omawia: James L. Watson, *Standardizing the gods: the promotion of T'ian Hou ('Empress of Heaven') along the South China coast, 960–1960*, w: *Popular culture in late Imperial China*, red. David Johnson, Andrew J. Nathan, Evelyn S. Rawski, University of California Press, Berkeley 1985, s. 292–324.

Laurence G. Thompson, przedstawiając kulty religijne w Chinach, dzieli je jeszcze inaczej i wyróżnia: rodzime tradycje starożytne, taoizm, buddyzm, „religię państwową”, „religię rodzinną” i „religię ludową”²⁸. Poza sferą swego zainteresowania pozostawił on „religie obce”, jak islam i chrześcijaństwo. Marcel Granet w swojej klasycznej pracy przypisuje „religie” „grupom społecznym”: opisuje więc „religię chłopską”, „religię feudalną” (szlachty) – jaka stopniowo upowszechniła się nabierając charakteru „narodowej”, „religię oficjalną” – państwową, opartą na konfucjanizmie, a wreszcie oddzielnie wymienia taoizm i buddyzm²⁹. C. K. Yang dzieli z kolei religie chińskie na dwie kategorie: „zinstytucjonalizowane” (*institutional*) i „rozproszone” (*diffused*). Do tej pierwszej zalicza buddyzm, taoizm i rozmaite sekty chińskie, natomiast do drugiej – rodzinny kult przodków, kulty rozmaitych wspólnot i kulty etyczno-polityczne związane z podtrzymywaniem pewnych norm moralnych oraz tradycji państwowych. Zwraca on też uwagę na ich ściśle związki wzajemne i funkcjonowanie „religii zinstytucjonalizowanych” również w świeckiej w zasadzie sferze społecznej, jak też na ich słabość instytucjonalną³⁰.

Konfucjanizmu nie zalicza on do żadnej z tych kategorii i pisze o nim następująco: *Konfucjanizm stał się czynnikiem determinującym dla kultury chińskiej (...) Może on być traktowany jako wyznanie, w tym sensie, iż przez wieki wpajania i praktykowania jako doktryny społecznej, został zaakceptowany bezkrytycznie przez ludność i stał się pewną postawą emocjonalną, jak też zespołem racjonalnych nauk. Ale nie jest on w pełni rozwiniętą religią teistycznego typu, ponieważ nie posiada boga ani nadnaturalnych dogmatów mogących symbolizować jego nauki*³¹.

Można by przytaczać również inne próby kategoryzacji, lecz już z tych kilku widać ogromne trudności, na jakie natrafiamy chcąc wyodrębnić „religie rodzime” w Chinach. Zwróćmy też uwagę, że cytowane wyżej chińskie „statystyki wiernych” oparte są na bardzo wątpliwych podstawach. Chrześcijan – przynajmniej teoretycznie – policzyć można najdokładniej, gdyż muszą przejść indywidualny obrzęd chrztu i są członkami gmin czy parafii. Podobnie można liczyć członków sekt, zazwyczaj mniej czy bardziej formalnie do nich przyjmowanych. W przypadku muzułmanów, lamaistów czy buddystów Therawada – stosuje się w Chinach najczęściej, jak wspominaliśmy, „kryterium etniczne” traktując wszystkich Ujgurów czy Hueiów jako „muzułmanów” (choć można by liczyć także członków gmin muzułmańskich), a wszystkich Tybetańczyków czy Mongołów – jako

²⁸ Laurence G. Thompson, *Chinese religion: an introduction*, University of Southern California, Wadsworth Publishing Company, Belmont 1995 (5 wydanie); Idem, *The Chinese way in religion*, Belmont 1973 (antologia studiów).

²⁹ Marcel Granet, *Religie Chin*, przekł. Joanna Rozkrut, Znak, Kraków 1997 (książka ta powstała w 1922 r.).

³⁰ C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, University of California Press, Berkeley 1961, r. XII, szczególnie s. 295–296.

³¹ Ibidem, s. 244.

„lamaistów”. Natomiast buddystów mahajanistów policzyć nie sposób i można jedynie szacować liczbę wiernych systematycznie wspomagających swoją świątynię czy obliczać członków stowarzyszeń świątynnych. W rezultacie podawani w statystykach tzw. „wierni” buddyzmu to przede wszystkim „aktywiści świątynni”, a „taoiści” – to osoby należące do podobnych stowarzyszeń świątynnych albo też adepci zaawansowani w praktykach, zwykle utrzymujący jakiś kontakt z centrami klasztoro-świątynnymi oraz tamtejszymi mistrzami. Brak w obu tych „religiach” jakichkolwiek obrzędów „przyjmowania do wyznawców” uniemożliwia jednoznaczne kwalifikowanie, tym bardziej, iż jedna osoba może na gruncie tej tradycji brać udział w różnych praktykach religijnych, nawet chrześcijańskich, zależnie od warunków i chwilowego nastroju. Zatem liczenie chrześcijan czy muzułmanów, przyjmujących swą religię na zasadzie wyłączności – ma sens, natomiast w przypadku wierzeń chińskich nie ma możliwości precyzyjnego zaliczania do jakiegokolwiek „religii”. Liczenie więc buddystów i taoistów – jest w dużej mierze fikcją, wynikającą ze starań sprostania „standardom zachodnim”. Dlatego właśnie w ChRL statystycznie rzekomo jest tak niewielu wyznawców buddyzmu i taoizmu. Zwróćmy uwagę, że nawet na Tajwanie wylicza się ich udział tylko na 36% ludności. Prawdopodobnie, gdybyśmy w Polsce liczyli jako katolików tylko członków jakichś bractw, stowarzyszeń katolickich i rad parafialnych – też byłoby ich pewnie niezbyt wielu, choć trudno porównywać zupełnie odmienne formy religijności obu krajów.

Dodajmy, iż dla Chińczyka pytanie: „jaką religię wyznajesz?”, jest bezsensowne, bo nie rozumie on zazwyczaj, o co chodzi. Chyba, że jest on muzułmaninem albo chrześcijaninem. W Chinach nie znano w istocie terminu „religia”. Wprowadzono go do literatury naukowej w końcu XIX w. jako tłumaczenie z języków zachodnich (*zongjiao* – dosłownie: „nauka partykularna” – sekty, oddzielonej grupy, czy „dziedziczna w rodzie”). Tradycyjnie używano bowiem terminu „nauka” (*jiao*). Tak określano Trzy Nauki (*san jiao*) – buddyzm, konfucjanizm i taoizm, które głęboko szanowano, jak też doktryny różnych sekt, a później także islam oraz wyznania chrześcijańskie. Zwróćmy jednak uwagę, iż centralną kwestią jest w tym pojęciu *pouczanie moralne* i *samosdoskonalenie* jednostki, w duchu konfucjańskim, nie zaś *kult* ani *wierzenia*. Wierzenia i praktyki o charakterze religijnym rządzący uczeni-konfucjaniści traktowali tradycyjnie wręcz z pewnym lekceważeniem, a nawet pogardą jako „przesady” i „zabobony” ciemnego ludu. W jednym z dzieł klasycznych czytamy: *Kiedy [Konfucjusz] składał ofiary [swym przodkom], składał je tak, jakby byli oni przy tym obecni; kiedy składał ofiary duchom opiekuńczym, składał je tak, jakby były one przy tym obecne. Mistrz powiedział: Jeśli nie brałbym udziału osobiście w składaniu ofiar [przy pełnej koncentracji na tym akcie], byłoby to takie same, jakbym nie złożył żadnych ofiar*³². Kiedy indziej na pytanie

³² *Lunyu*, III.12. Fraza ta bywa rozmaicie interpretowana. Tutaj przyjęto interpretację Yang Boju-na, patrz jego: *Lunyu yi zhu* [‘Ustalzone wypowiedzi’ z przekładem i komentarzami], Xinhua Shuju,

jednego ze swych uczniów, jak służyć duchom i bóstwom, Konfucjusz miał odpowiedzieć: *Nie jesteś jeszcze zdolny do służenia ludziom, jakże więc mógłbyś służyć ich duchom?* Gdy uparty uczeń ośmiela się dalej pytać, czym jest śmierć, Mistrz odpowiada mu: *Nie rozumiesz jeszcze życia, jakże mógłbyś zrozumieć śmierć?*³³

W tradycji konfucjańskiej utrwaliło się zatem przekonanie, że sprawy społeczne i zasady polityczne oraz moralne są kluczowe, natomiast „sprawy bóstw” lepiej pozostawić na boku. Sądzono też, że czczenie przodków służy przede wszystkim wyrażeniu naszej żałości po nich i szacunku, jest zatem naszą powinnością i potrzebą duchową, trzeba więc koncentrować uwagę na akcie oddania im i stanie swojej duszy, gdyż to właśnie przesądza o „wartości ofiary”. Natomiast kwestia, czy dusze i duchy istnieją realnie – jest w istocie drugorzędna. Pogląd ten powtarza, rozwijając go nawet bardziej szczegółowo, Xun Zi (ok. 298–238 r. p.n.e.), wybitny filozof konfucjański, i dodaje: *Dla ‘szlachetnych’ obrzędy rytualne mają naturę ludzką [czyli czysto społeczną], a dla ludu – są one służeniem duchom zmarłych*³⁴. Jak z tego wynika, uważał on za naturalne, iż nieoświecony lud wierzy w realne istnienie duchów oraz bóstw, natomiast dla uczonych – kulty z nimi związane były przede wszystkim powinnościami społecznymi. Postawy konfucjanistów mieściły się więc między podejściem agnostycznym a swoście ateistycznym. Dlatego, m.in., tak trudno jest zaliczyć konfucjanizm do religii, chyba, żeby stworzyć dlań i innych podobnego typu doktryn moralnych (jak buddyzm Therawada) kategorię „religii ateistycznych”, co czasem czyniono.

Nic więc dziwnego, że badacze interesujący się sprawami teoretycznymi od dawna trudzą się nad definicjami religii, które pozwoliłyby objąć nimi tak religie zrodzone w basenie Morza Śródziemnego, jak i Azji Wschodniej. Okazuje się to jednak w praktyce zadaniem prawie niewykonalnym, ponieważ w Chinach nie znajdujemy koncepcji i instytucji dla nas w sposób najbardziej oczywisty związanych z religią.

Beijing 1965, s. 29–30. Patrz także: Lieonard S. Pierelomow, *Konfucjij, Lun juj*, Wostočna Litieratura, Moskwa 1998, s. 321; Chichung Huang, *The Analects of Confucius: A literal translation with an Introduction and Notes*, Oxford University Press, Oxford 1997, s. 62. Patrz także cokolwiek inne ujęcie w tłumaczeniu polskim: *Dialogi konfucjańskie*, przekł. Krystyna Czyżewska-Madajewicz, Mieczysław J. Künstler, Zdzisław Tłumski, Ossolineum, Wrocław 1976, s. 51. Patrz omówienie poglądów Konfucjusza na wierzenia religijne w: Leonid Wasiljew, *Kulty, religie i tradycje Chin*, przekł. Mieczysław J. Künstler, PIW, Warszawa 1974, s. 122–129. Podobną wypowiedź Konfucjusza odnoszącą się do kultu przodków i objaśniającą, iż cześć oddajemy im z potrzeby duszy, a nie ze względu na jakikolwiek „byt zewnętrzny”, zacytowano w konfucjańskiej księdze *Zapisy o rytuałach (Liji, XIII)*, patrz przekład polski: *Antologia literatury chińskiej*, red. Witold Jabłoński, PWN, Warszawa 1956, s. 35.

³³ *Lunyu*, XI.12; Yang Bojun, op.cit., s.120.

³⁴ Patrz: John Knoblock, *Xunzi, A Translation and Study of the Complete Works*, Stanford University Press, Stanford 1994, vol. 2, s. 72 (r. 19).

Według naszych zachodnich, potocznych wyobrażeń, na „religię” składają się trzy zasadnicze elementy:

- 1) doktryna, czyli pewne prawdy wiary;
- 2) kultury, czyli pewne działania rytualne, na czele z modlitwą i ofiarą, jak też pewne normy odnoszące się do życia,
- 3) i instytucje, czyli pewne struktury organizacyjne.

Zgodnie z takimi poglądami, każda religia głosi więc jakieś ujęcie rzeczywistości, istot niematerialnych (lub nadprzyrodzonych) oraz człowieka, co zostaje ujęte w skodyfikowaną doktrynę. Każda też nakazuje coś czynić lub czegoś zabrania i wyznacza pewne kultury do wypełniania, co wiąże się z osiągnięciem jakiegoś „celu duchowego”, takiego jak ocalenie czy zbawienie duszy. I każda religia działająca w zorganizowanym społeczeństwie musi być sama zorganizowana, choćby dla prawidłowego wykonywania czynności kultowych, obrony i formułowania doktryny, jak też dbania o jej interesy³⁵.

Osoba, która zainteresuje się religiami Azji Wschodniej bez trudu stwierdzi, że nie mają one często „obowiązującej doktryny” (którą można by ująć w jakimś „wyznaniu wiary”), zatem nie wiążą się one koniecznie z „wiarą” w określone tezy, czy „prawdy” (buddyzm wręcz wyklucza istnienie takich „powszechnych prawd”). Trudno je więc nazywać „wyznaniami”. Nie mają one zazwyczaj także organizacyjnej struktury hierarchicznej (typu Kościoła) i nie muszą mieć też „kapłanów” ani nawet „świątyń”. Nawet same kultury mogą być traktowane dowolnie, i zależeć od potrzeb oraz chęci zainteresowanego. Na ogół nie znano tam obowiązkowego oddawania czci jakimś istotom boskim, zaś postacie czczone nie muszą być „boskie” w naszym rozumieniu.

W istocie problemy teoretyczne są jeszcze poważniejsze. Edward B. Tylor (1832–1917), jeden z pionierów nowoczesnych badań religii, określał ją jako: *wiarę w istoty duchowe (spiritual beings)*³⁶. W rzeczywistości odzwierciedla to jedynie koncepcje religii typu monoteistycznego, z ich koncentracją uwagi na *wierze* oraz *istotach czysto duchowych*. Słusznie zwracano uwagę, że może również występować doświadczanie tajemniczych albo skrytych *mocy*, albo wiara w ich istnienie. Niekoniecznie też trzeba zakładać powszechne przyjmowanie rozdziału ducha oraz materii. Ponadto ujęcie to ignoruje zupełnie praktyki i rytuały, które niekoniecznie muszą się nawet wiązać z przekonaniem o istnieniu jakichkolwiek „istot boskich”.

Émile Durkheim (1858–1917) wprowadził dwa kryteria wyróżniania religii: pierwszym jest wydzielenie i obecność *sacrum* oraz wierzeń i praktyk związanych

³⁵ Patrz: Zygmunt Poniatowski, *Treść wierzeń religijnych*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 25. Autor ten charakteryzuje tak właśnie wszelkie religie, nie zdając sobie zupełnie sprawy, że przedstawia jedynie standardy trzech religii monoteistycznych śródziemnomorza.

³⁶ Edward B. Tylor, *Primitive culture: researches into development of mythology, philosophy, religion, art and custom*, Murray, London 1903 (pierwsze wyd. 1871), s. 424.

z nim, jak też pełnienie przez te ostatnie roli „czynnika jednoczącego” pewną grupę społeczną, co nadaje jej charakter „zjednoczonej wspólnoty moralnej”. Właśnie ta elementarna struktura Kościoła ma – jego zdaniem – odróżniać religie od magii³⁷. Prawie równocześnie z dość podobną koncepcją wystąpił Rudolf Otto (1869–1937), który również upatrywał istoty religii w „poczuciu świętości”: jeśli w jakimś kompleksie typu religijnego go brak – nie jest on religią, jeśli natomiast występuje – jest on religią, choćby nie było w nim koncepcji boga, jak w buddyzmie. Aprioryczne poczucie świętości i związane z nim poczucie lęku oraz czci – miało być – według tego teoretyka – zjawiskiem uniwersalnym, związanym z obecnością Boga w świecie³⁸. Koncepcje te, oczywiste dla badaczy wyrosłych w tradycji judeo-chrześcijańskiej, jak też rozdzielenia sfer *sacrum* i *profanum*, „świętości” i świeckiej codzienności – stały się kluczowymi dla wielu teoretyków zachodnich. Tak np. wyznaczał sferę religii Mircea Eliade, który przyjmował, podobnie jak wspomniani powyżej uczeni, iż *sacrum* stanowi wręcz kluczowy element religii³⁹.

Michael Loewe pisał jednak słusznie, iż: *W Chinach powszechnie akceptowano, iż pewne siły niewidzialne mogą wpływać na losy ludzi, jak też przekonanie, iż można się jakoś komunikować z tymi siłami, by uzyskać ich łaskę, lub zapobiec nieszczęściom. Jednakże przede wszystkim universum traktowano jako ‘jednolite’; nie było tam więc fundamentalnych podziałów na sacrum i profanum, zaś istoty niebiańskie, ziemskie i człowieka postrzegano jako przynależne do tego samego, jednego świata*⁴⁰. Wprawdzie buddyzm wprowadził do Chin pewne elementarne idee *sacrum*, ale nawet i w czasach późniejszych rzadko było ono wyodrębniane precyzyjnie i oddzielane od *profanum*. W tej sytuacji, przyjmując kryterium „świętości”, bardzo trudno byłoby wyznaczać w Chinach zakres „religii”. Co najwyżej poszczególne tamtejsze zjawiska i praktyki mogą być bliższe, bądź dalsze od naszego rozumienia religii. Dodajmy jeszcze, że wiele form religijności chińskiej nie wiąże się też z jakąkolwiek „wspólnotą moralną” oraz „zbieraniem się razem” jakiegokolwiek wspólnoty.

Melford E. Spiro, który później zdobył uznanie jako badacz wierzeń religijnych w Birmie, u progu swej kariery naukowej określał religię jako *instytucję sprawdzającą się do kulturowo uformowanych interakcji [ludzi] z postulowanymi w ramach danej kultury istotami ponadludzkimi (superhuman beings)*⁴¹. Jak wskazy-

³⁷ Émile Durkheim, *The elementary forms of the religious life*, Allen & Unwin, London 1915, s. 47.

³⁸ Rudolf Otto, *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewend und Granier, Breslau 1917; *The idea of holy*, Penguin, Harmondsworth 1958.

³⁹ Patrz: Mircea Eliade, *Sacrum i profanum*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

⁴⁰ Michael Loewe, *Chinese ideas of life and death: faith, myth and reason in the Han Period (202 BC – AD 220)*, SMC Publishing Inc. Taipei 1994, s. 6.

⁴¹ Melford E. Spiro, *Religion: problems of definition and explanation*, w: *Anthropological approaches to the study of religion*, red. M. Banton, A.S.A. Monograph no 3, Tavistock, London 1966, s. 96.

wało jednak wielu badaczy, ujęcia podobne zastępują jedynie podział na *sacrum* i *profanum* analogicznymi: na istoty ludzkie i ponadludzkie, na sferę „naturalną” i „ponadnaturalną”, czy „wymiar empiryczny” i „pozaempiryczny”. A w systemach kulturowych spoza basenu Morza Śródziemnego oraz cywilizacji ludów indoeuropejskich – brakuje właśnie takich rozróżnień⁴². Dotyczy to zaś oczywiście także cywilizacji wschodnioazjatyckiej. Nawet definicje wieloczynnikowe (do pewnego stopnia zainspirowane przez Maxa Webera), które zakładają, iż dany kompleks wierzeń i praktyk może posiadać mniej albo więcej cech religii, a nie musi spełniać ich wszystkich – nie rozwiązują problemu. Wprowadzają one wprawdzie ideę „stopniowości charakteru religijnego” takiego kompleksu (co znał już R. Otto), i uwalniają badacza od konieczności jednoznacznego jego określania jako „społecznego” bądź „religijnego” – ale bywają w dużym stopniu obciążone naszym monoteistycznym dziedzictwem. Oto przykład takiej listy.

- 1) przywiązywanie kluczowego znaczenia do istot boskiego typu i relacji z nimi człowieka;
- 2) dychotomiczny podział składowych świata na *sacrum* i *profanum*, jak też przywiązywanie najwyższej wagi do *sacrum*;
- 3) zorientowanie na wybawienie od zwykłych warunków ziemskiego bytowania;
- 4) pewne praktyki rytualne;
- 5) wierzenia, których nie da się udowodnić logicznie lub empirycznie, ale muszą być przyjmowane właśnie na bazie wiary – a są uznawane za prawdziwe ze względu na ich „sens mistyczny”;
- 6) kodeks moralny uzasadniany przez takie wierzenia;
- 7) nadnaturalne kary za złamanie norm tego kodeksu;
- 8) pewna mitologia;
- 9) pewien zespół pism, czy też podobnie wyniesiona tradycja ustna;
- 10) kapłani, lub podobnego typu wyspecjalizowana elita religijna;
- 11) związek ze „wspólnotą moralną” – kościołem w sensie durkheimowskim;
- 12) związek z pewną grupą etniczną, lub też inaczej wydzieloną⁴³.

Zaledwie kilka z tych czynników, choćby w pewnym zakresie, daje się odnaleźć w rodzimych wierzeniach i praktykach chińskich. Cały zaś schemat odzwierciedla przede wszystkim religijność typu judeo-chrześcijańskiego i jedynie trzy wielkie religie śródziemnomorza wedle tych kryteriów byłyby „w pełni religiami”.

⁴² J. Goody, *Religion and ritual: the definitional problem*, „British Journal of Sociology” 1961, vol. 12, s. 155. Patrz także: Malcolm Hamilton, *The sociology of religion: theoretical and comparative perspectives*, Routledge, London – New York 2001, s. 15–18.

⁴³ M. Southwold, *Buddhism and the definition of religion*, „Man” 1978, vol. 14, no 4, s. 362–379.

Jean-Pierre Vernant zwracał uwagę, że nawet wierzenia religijne starożytnych Greków ujmuje się bardzo często w kategoriach i schematach religii monoteistycznych, co jaskrawo wypacza ich charakter. Jego zdaniem w światopoglądzie greckim pierwiastek boski występował na przykład w świecie ziemskim tak samo, jak ziemski w sferze boskiej, a bogowie byli obecni w świecie i stanowili jego część. Nie uosabiali ani absolutu, ani nieskończoności, lecz wartości cenione w ziemskiej egzystencji. Nie oddzielano zatem tego, co naturalne i nadnaturalne, a pewne cechy „boskości” mogły tam posiadać rozmaite zjawiska (nawet emocje ludzkie, jak miłość), a nie tylko bogowie w sensie ścisłym. Nie było też rozgraniczenia sfery religijnej, od społecznej oraz obywatelskiej czy domowej, gdyż całe życie społeczne było tam przeniknięte, we wszystkich swych aspektach, pierwiastkiem religijnym. Religia starogrecka – zdaniem tego badacza – dokonywała niejako konsekracji zbiorowego porządku, a poza sferą swych zasadniczych zainteresowań pozostawiała jednostkę i jej ewentualny los po śmierci. Kult nie wymagał tam też żadnego uzasadnienia poza samym tradycyjnym jego uprawianiem⁴⁴.

Cóż pozostaje badaczowi niechęcącemu zadowolić się powierzchownymi opisami rozmaitych faktów, lecz usiłującemu zrozumieć ich sens? Badacze-orientaliści z Uniwersytetu Columbia w Nowym Jorku wylansowali opisywanie *myśli i tradycji* wielkich cywilizacji orientalnych, bez rozdzielania w nich myśli „laickiej” od „religijnej”, co byłoby często wręcz niewykonalne⁴⁵. Tym śladem poszli też redaktorzy, wydanego u nas, wielkiego niemieckiego leksykonu religii azjatyckich i nazwali go po prostu *Encyklopedią mądrości Wschodu: buddyzm, hinduizm, taoizm, zen*, unikając mylącego terminu „religia”, który tworzy w naszym umyśle asocjacje fałszujące realia azjatyckie⁴⁶. Inni badacze próbują używać mniej zobowiązujących terminów, jak „wyobrażenia religijne”.

W tym studium używamy terminu „religijność”, traktując ją jako pewne postawy, idee i praktyki występujące we wszystkich kulturach, podczas gdy sposób ich rozwoju oraz formy instytucjonalne mogą być bardzo rozmaite w poszczególnych kulturach. W wielu z nich trudno nawet mówić o „religii” jako pewnym wyodrębnionym i zinstytucjonalizowanym kompleksie.

⁴⁴ Jean-Pierre Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 9–15 (Wprowadzenie).

⁴⁵ Patrz, np. Wm. Theodore de Bary, Wing-tsit Chan, Burton Watson, *Sources of Chinese tradition*, Columbia University Press, New York 1960 (wielokrotnie wznawiana, dostępne też drugie – zmodyfikowane – wydanie). Na tym samym uniwersytecie przygotowano też analogiczne wydania: *Sources of Japanese Tradition* i *Sources of Indian tradition*, które inspirowały publikację wielu podobnych antologii tekstów oraz opracowań.

⁴⁶ *Encyklopedia mądrości Wschodu: buddyzm, hinduizm, taoizm, zen*, red. Stephan Schuhmacher, Gert Woerner, przekł. Mieczysław J. Künstler, WDW, Warszawa 1997.

2. Wspólne cechy śródziemnomorskich religii monoteistycznych

Obraz religii w wyobrażeniach elit i badaczy Zachodu ukształtowały przede wszystkim trzy wielkie religie monoteistyczne zrodzone w basenie Morza Śródziemnego. Wszystkie one znają podział na *sacrum* i *profanum*, czyli na sferę „świętą”, obiektów kultu i miejsc, przedmiotów itp. związanych z jego wykonywaniem, jak też sferą „laicką”: przedmiotów i działań związanych z życiem praktycznym, niemających do czynienia z żadnymi „nadnaturalnymi mocami”. Obraz Matki Boskiej Częstochowskiej jest „ikoną świętą” (wedle legend namalowaną przez św. Tomasa – apostoła na desce stołu domowego Rodziny Świętej) i znajduje się w „miejscu świętym”, wszelkie na nie zakusy byłyby więc „świętokradcze”. Natomiast deski zwykłego stołu, choćby pomalowane przez Leonarda da Vinci, mogą zostać porąbane bezkarnie. Co najwyżej może to wywołać żal z powodu utraty dzieła dużej wartości artystycznej czy nawet szkody czysto finansowej. Stąd daje się dosyć precyzyjnie wyodrębnić „religię” jako sferę wierzeń, obiektów, praktyk oraz instytucji związanych ze sferą *sacrum*. Nie da się jej natomiast wyodrębnić podobnie precyzyjnie w kulturach łączących integralnie *sacrum* i *profanum*.

Nie zawsze zdajemy sobie nawet sprawę, jak bliskie są sobie owe trzy religie monoteistyczne. Wywodzą się one wszystkie z judaizmu i są oparte na kulcie tego samego Jahwe – Boga Stwórcy świata i człowieka, przeciwstawianego Szatanowi – uosobieniu Zła. Wedle wspólnej dla nich *Biblii*, człowiek „stworzony został na podobieństwo” Boga i jest z nim połączony szczególną więzią podobną do łączącej dzieci i ojca (stąd używamy nawet epitetu „Ojciec Niebieski”). Każda jednostka otrzymuje też odeń duszę – jako „technienie Boże”, co nadaje jej szczególną godność przyrodzoną, a zarazem wszystkich ludzi czyni „równymi ontologicznie” – pod względem ich jestestwa. To wyznacza też człowiekowi specyficzne miejsce w świecie: z jednej strony dzieli go przepaść od Boga oraz istot boskich (jak aniołowie i szatani), z drugiej zaś podobna „przepaść ontologiczna” dzieli go od zwierząt, które są pozbawione duszy, a więc i godności, a nadto mają służyć jego potrzebom i zostały „oddane w jego władanie”. W *Księdze Rodzaju*, po opisie stworzenia istot wodnych i ptactwa, a później tych żyjących na ziemi, stwierdza się: *A wreszcie rzekł Bóg: ‘Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi’. Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył. Potem miał ludziom nakazać, by się rozmnażali dla zaludnienia ziemi i uczynienia jej sobie poddaną, by panowali nad wszystkimi istotami wodnymi, powietrznymi i ziemnymi, dał im też rośliny dające ziarno i owoce, by służyły im za pokarm (Rdz 1, 20–30)*⁴⁷.

⁴⁷ Cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia*, wyd. 3 poprawione), red. Kazimierz Dynarski, SAC, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań – Warszawa 1990, s. 24–25. Wszystkie dalsze cytaty z Pisma Świętego podawane są według tego wydania.

Wszystkie te „religie Księgi” przyjmują liczenie czasu przy pomocy siedmiodniowego tygodnia, a każda jeden z jego dni uznaje za „święty” – przeznaczony na modlitwy (niedzielę – przez chrześcijan, sobotę – przez żydów i piątek – przez muzułmanów). Obłożono go różnymi zakazami, czego wtedy czynić nie wolno. Obowiązek wspólnych modłów, pewnego dnia i o określonej porze stwarza konieczność budowy świątyń zdolnych pomieścić taką kongregację całej gminy. Świątynia taka może być „domem bożym”, a zatem miejscem świętym, gdzie znajdują się inne „przedmioty święte” i dokonywane są „rytuały święte” – o charakterze sakramentów. Pojawiają się też specjalne „domy modlitw” – zredukowanej świętości.

Wszystkie te religie znają instytucję „wspólnoty wiernych” oraz pewne rytuały religijne przyjmowania jednostki do niej, czyli do „grona wyznawców”, jak też przyjmują „zasadę wyłączności”: zakaz uprawiania jakichkolwiek kultów niezwiązanych z daną religią i oddawania czci postaciom spoza jej panteonu. Stąd tępią tak zawzięcie oddawanie czci „bożkom domowym” czy innym duchom leśnym albo wodnym, przez nowonawróconych Słowian, Indian czy Afrykańczyków, śladem Mojżesza, który podobnie tępił oddawanie czci jakimś bożkom przez żydów. Stąd można precyzyjnie odpowiedzieć na pytanie: „jaką religię wyznajesz?”. Są one bowiem wyraźnie rozdzielone. Ktoś może być tylko prawosławnym, katolikiem, żydem ortodoksyjnym lub muzułmaninem – szyitą, nie może być trochę katolikiem, trochę adwentystą dnia siódmego, a czasem żydem i szyitą, „odpowiednio do okazji” albo nastroju, jak jest to normą przy „religiach chińskich”.

Wszystkie religie naszego kręgu cywilizacyjnego znają też koncepcję „pogan” – nie przyjmujących prawd przez nie głoszonych i oddających cześć jakimś fałszywym bóstwom. Oddzielają też „potępianych heretyków” – wyznawców „fałszywych prawd” lub „fałszywych proroków”, czy też „pozostających w błędzie” wyznawców innej religii monoteistycznej, czy innego z wyznań w ramach religii własnej (jak np. baptyści i katolicy w ramach chrześcijaństwa), chociaż stosunek do takich odchyłeń bywa mniej czy bardziej tolerancyjny. Często też przyjmowano koncepcję „misji”: zwalczania „pogaństwa”, „heretyków”, głoszenia swojej wiary i prawd jako jedynie i „absolutnie słusznych”.

Wymienione trzy religie monoteistyczne mają również „kapłanów”, czy choćby „uczonych w piśmie” – przewodników duchowych takiej kongregacji i „celebransów” podczas obrzędów religijnych. Owi „słudzy kultu” tworzą mniej czy bardziej rozbudowaną hierarchię, najwyraźniejszą w katolicyzmie oraz prawosławiu. Kapłani owi, jak wskazywał Georges Dumézil, w strukturach społecznych ludów indoeuropejskich zajmowali pozycję najwyższą, niżej stali wojownicy – tworzący warstwę rządzącą, a poniżej nich stał pracujący lud. Z tym podziałem społecznym korespondowała hierarchia prestiżu rodzajów aktywności ludzkiej oraz struktura panteonu religijnego: bóstw naczelnych – twórców porządku i prawodawców; bóstw wojowniczych – dających zwycięstwo czy nawet samą okazję do „chwaleb-

nego walczenia” tak ważną dla wojownika, bez względu na to, czy wygra on czy przegra; jak też bóstw płodności oraz plonowania⁴⁸. Ten specyficzny, trójdzielny porządek miał – zdaniem tego badacza – charakteryzować wyłącznie ludy indoeuropejskie, ale wyniesienie kapłanów na szczyt hierarchii społecznej występowało w wielu kulturach, gdzie występowali oni nieraz jako specyficzna kasta stojąca na straży uświęconego porządku.

Wszystkie religie monoteistyczne śródziemnomorza są „religiami objawionymi”, mającymi – prócz wspólnej dla wszystkich *Biblii* także inne „księgi święte”. Zawierają one prawdy objawione przez Boga, jego nakazy i zakazy. Pośrednicy między nim a ludźmi uzyskują zatem szczególny status „proroków” i kapłanów, wyrazicieli „woli Boskiej” i jej obrońców. Zatem wszystkie znają też „instytucję ortodoksji” oraz wspomnianej powyżej „herezji”: głoszenia przez jakichś zbuntowanych kapłanów czy uczonych w księgach prawd i nakazów odbiegających od aktualnie przyjmowanych i akceptowanych przez hierarchię religijną. Takie „herezje” zazwyczaj surowo tępią. Niekiedy takie „grupy heretyckie” rozwijały się jednak stając się odrębnymi Kościołami, wyznaniem czy obrządkami.

Dodajmy, że obecność „prawdy objawionej” wyłącza możliwość jej racjonalistycznej analizy i wysuwa na plan pierwszy kategorię *wiary*. Do niej oraz do jej intensywności przywiązuje się ogromne znaczenie i wręcz autonomiczną wartość. Ogromną też rolę uzyskuje *słowo*, jako głoszenie tej Prawdy, dla której należy nawet poświęcić życie. Szczególne znaczenie przywiązywane do *słowa* zdaje się wywodzić z pradziejów ludów indoeuropejskich, przywiązujących ogromną wagę nawet do samego jego brzmienia czy mistycznych znaczeń poszczególnych sylab i zgłosek (co zaowocowało alfabetycznymi lub sylabicznymi systemami zapisu utrwalającymi *fonetyczny* aspekt języka)⁴⁹.

Przy wspomnianym powyżej oddzieleniu ontologiczną przepaścią ludzi od bogów, to tym ostatnim przypisywano kluczowe znaczenie. Oczywiście, przy tym podziale występują rozmaite komplikacje, pojawia się np. specyficzna kategoria „osób świętych”: „szczególnie bliskich Bogu”, mogących zanosić doń nasze supliki czy mających pochodzącą odeń szczególną „moc”, ze względu na „świętość” ich natury. Pokrewnymi postaciami byli półboscy „herosi” świata grecko-rzymskiego. Szczególny charakter mają w chrześcijaństwie postać Zbawiciela, jako Boga wcielonego w człowieka, oraz jego matki – kobiety wprawdzie, ale ontologicznie wyniesionej ponad inne (czego świadectwem było, m.in. uznanie w katolicyzmie jej „niepokalanego poczęcia” i nieskalania „grzechem pierworodnym”, jak też jej wniebowzięcie).

Kluczowym obowiązkiem „wiernego” w tradycji indoeuropejskiej i śródziemnomorskiej było „oddawanie czci” Bogu (oraz świętym czy też rozmaitym bóstwom).

⁴⁸ Patrz: Georges Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, PUF, Paris 1977.

⁴⁹ Patrz: Todd T. Lewis, *Sila mantry: Opowieść o Pięciu Strażnikach*, w: *Praktyki religijne w Indiach*, red. Donald S. Lopez, Dialog, Warszawa 2001, s. 277–284.

stwom w dawniejszych wierzeniach „pogańskich”). Wyrazem tej czci była modlitwa – stąd jej tak wielkie znaczenie w monoteistycznych religiach (w rezultacie bezzasadnie podnoszono ją do rangi podstawowego aktu wszelkiej religii). Ważne było również przestrzeganie nakazów i zakazów religijnych, niekiedy bardzo drobiazgowych, co prowadziło w niektórych systemach do pojawienia się kategorii przedmiotów, osób i miejsc „rytualnie czystych” lub „nieczystych” (rozwinęły to szczególnie mozaizm i hinduizm). W związku ze szczególną więzią między bóstwami i ludźmi pojawiła się powinność codziennych modlitw do Pana (lub innych bóstw), a kluczowym obrzędem religijnym stało się „składanie ofiary” (z jej specyficzną mistyką, poświęcaniem nie tylko czegoś wartościowego, ale czegoś najcenniejszego dla danej osoby czy wręcz własnego cierpienia itp.). Ideałem religijnym stała się *pobożność* – przejawiająca się w pilnym wykonywaniu wszystkich rytuałów, jak również okazywanie posłuszeństwa woli lub nakazom Boga. Chrześcijaństwo wyeksponowało w relacjach człowieka z Bogiem łączącą ich miłość. Gdy faryzeusze i saduceusze spytali raz Jezusa, które przykazanie z Prawa jest najważniejsze, on odpowiedział im: *będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym umysłem* (Mt. 22, 36–7). W basenie Morza Śródziemnego religie mają nie tylko charakter *teocentryczny*, lecz ideałem jest wręcz religijna orientacja całego życia społecznego.

Zwróćmy uwagę, iż postać Boga-Stwórcy, istniejącego poza naszym światem, implikuje istnienie sfery bytów transcendentnych oraz wartości absolutnych, które są zatem uniwersalne. Z tym światem wierzeń religijnych wiązał się również cały krąg przekonań i założeń odnoszących się do człowieka, jego życia, natury, przeznaczenia i miejsca w świecie. Nawet doktryny nie-teistyczne czy wręcz laickie, jak ideologia praw człowieka, demokracji i świeckiej republiki, opierały się na Zachodzie na tych koncepcjach judeo-chrześcijańskich co do swej genezy, a religijnych co do swej istoty.

3. Główne cechy religijności chińskiej

Azja Wschodnia stawia nas wobec innego typu religijności, jak też odmiennych wierzeń, kultów oraz instytucji religijnych. Jak już wspomnieliśmy powyżej, nie znano tam pierwotnie koncepcji wyodrębnienia *sacrum* i *profanum*. Wszystkie obiekty, byty i miejsca mogły mieć mniejsze lub większe „moce nadzwyczajne”, czy też aspekty sakralne, zaś wszystkie struktury społeczne – pewne funkcje religijne. „Świątynia” nie była tam więc „miejscem świętym”, podobnie jak figury bóstw (choć pewne elementy „świętości” wprowadził buddyzm). Zmęczony wędrowiec mógł się więc w Chinach wyciągnąć w niej na ołtarzu, a świątynia wiejska była także miejscem narad starszyzny, swoistym klubem wiejskim, hotelem dla ważniejszych gości, a czasem i szkołą. Nic więc nie było całkowicie i jedynie

„święte” lub jedynie „laickie”. Stąd rodzina oraz ród, wspólnota wiejska, państwo, czy nawet rozmaite organizacje społeczne – miały zazwyczaj pewien wymiar sakralny oraz pełniły jakieś funkcje sakralnego typu.

Należy jednak uczynić pewne zastrzeżenie: przenikanie się *sacrum* i *profanum* w regionie śródziemnomorskim prowadziło zazwyczaj do przesylenia całego życia religią: takie ideały głoszą głęboko religijni żydzi, chrześcijanie i muzułmanie. Ba, nawet Sokratesa skazano na śmierć w przedchrześcijańskich jeszcze Atenach *za bezbożność*, co objaśniano w tym przypadku jako kwestionowanie starych bóstw i lansowanie nowych, choć nie kwestionował on bynajmniej istnienia bóstw ani potrzeby wypełniania rytuałów religijnych. Może jedynie nazbyt otwarcie propagował racjonalistyczne podejście do życia. Życie greckiego *polis* było bowiem przesycone religijnością⁵⁰. Natomiast w Chinach nie tylko nie znano i nie wyodrębniano *sacrum*, lecz nawet nie przywiązywano zbyt dużej wagi do spraw religijnych. Jak wskazuje Derk Bodde, od starożytności najbardziej żywotną i szczerą formą religijności był kult zmarłych przodków, a praktykować go mogli jedynie ich najbliżsi, bezpośredni potomkowie. Nie znano też pierwotnie koncepcji „boskiego nagradzania” duszy po śmierci. Taki kult nie mógł rozwinąć się w „narodowe” ani uniwersalne „wyznanie”, podobne do chrześcijaństwa. Pojawienie się kleru i pewnych panteonów bóstw są zjawiskami stosunkowo późnymi, związanymi z wprowadzeniem buddyzmu. Dominowały tradycyjnie w Chinach troski o bezpośrednie potrzeby życiowe i zainteresowanie sprawami praktycznymi⁵¹.

Lin Yutang (1895–1976), jeden z najwybitniejszych popularyzatorów Chin na Zachodzie okresu międzywojennego, to specyficznie pragmatyczne podejście do życia ujął jeszcze bardziej dobitnie: *Dla Chińczyków celem życia nie jest życie po śmierci (...) jak uczy chrześcijaństwo, bo jest to niepojęte, ani osiągnięcie nirwany, gdyż jest to nazbyt metafizyczne (...), ani tym bardziej postęp dla samego postępu, bo nie ma to sensu. Prawdziwy cel życia, jak to zdecydowali Chińczycy w sposób całkowicie jednoznaczny, polega na cieszeniu się prostym życiem, szczególnie życiem rodzinnym, jak też harmonijnymi stosunkami z otoczeniem społecznym (...) Nic bardziej nie uderza [cudzoziemca przybywającego do Chin] niż pełne oddawanie się Chińczyków prawdziwym celom życia, jak oni je pojmują, przy zupełnym ignorowaniu wszelakich teologicznych, czy metafizycznych fantazji wykraczających poza to życie (...) Bez wątpienia Chińczycy są wprost ‘zakochani w życiu’ ‘zakochani w tej ziemi’, i nie będą wyrzekać się radości życia dla jakiegokolwiek niewidzialnego nieba⁵².*

⁵⁰ Włodzimierz Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, PWN, Warszawa 1994, s. 31–32.

⁵¹ Derk Bodde, *Essays on Chinese Civilization*, red. Charles Le Blanc, Dorothy Borei, Princeton University Press, Princeton 1981, s. 133–135 (*Dominant ideas in the formation of Chinese culture*).

⁵² Lin Yutang, *My country and my people*, Foreign Language Teaching and Research Press, Beijing 1998, s. 99–102 (rozdz. 5). Pierwsze wydanie ukazało się w USA w 1935 r.

Tezy te można uznać za nazbyt uproszczone. Może Chińczycy są mało religijni, w naszym sensie, ale nie brakuje w Chinach swoistej „zabobonności” (to prawda, że związanej z praktycznymi potrzebami życiowymi). Występują też w tym aspekcie duże różnice regionalne: generalnie mieszkańcy Południa z o wiele większym zapalem oddają się religijnym obrzędom i fascynacjom niż mieszkańcy Północy. Znajdziemy tam nawet specyficzne przejawy „religijnej gorliwości”, z chodzeniem – w swoistym transie – po rozżarzonych węglach, przebijaniem ciała rozmaitymi ostrymi przedmiotami itd. Trudno też nie dostrzec niekiedy masowego wręcz udziału w jakichś uroczystościach religijnych. Kiedy w 2002 r. sławną relikwię Buddy, kość palca przechowywaną w Xi’anie, przywieziono na Tajwan, przybyło około 4 mln ludzi, by ją zobaczyć i oddać jej hołd. Była to niemal jedna trzecia całej dorosłej ludności. Nigdy wcześniej żadne wydarzenie w dziejach wyspy nie zgromadziło takich tłumów⁵³. Także święta i pielgrzymki związane z kultem bogini Mazu gromadzą masy rozentuzjasmowanych ludzi⁵⁴. Mimo tych wszystkich zastrzeżeń, można się jednak zgodzić z Lin Yutangiem, iż bardzo często uroczystości religijne miały w Chinach przede wszystkim charakter społeczny, a religijne doktryny i koncepcje metafizyczne – niewiele osób interesowały. Życie koncentrowało się na codziennych potrzebach i radościach, a rozmaite kultury i obrzędy ściśle się z nimi wiązały.

Na mniejsze znaczenie i niższy prestiż religii w Chinach zwracało uwagę wielu badaczy. Można wspomnieć, że jezuici, którzy przybyli w XVII w., zorientowawszy się, że strój mnisi nie zapewnia tam wcale dużego szacunku – ubierać się zaczęli jak uczeni-konfucjaniści, by takim szacunkiem się cieszyć. Gu Hongming (1857–1928), w swojej głośnej pracy *Duch Chińczyków*, opublikowanej podczas I wojny światowej, wystąpił nawet z tezą o potrzebie przejęcia przez Zachód chińskiej „religii dobrego obywatelstwa” (*Liangmin zongjiao*), opartej na ideologii humanizmu, słusznej koncepcji człowieka i prawidłowym wychowaniu społeczeństwa. Tłumaczył zaś, że chaos i przemoc, królujące w krajach zachodnich od stuleci, były ograniczane środkami niegwarantującymi dobrych rezultatów: przez propagowanie religii, co wymagało całych hord pasożytniczego kleru lub też narzucaniu sztywnych norm prawa egzekwowanego siłą, przy bezprzykładnym rozwoju formacji zbrojnych, co doprowadziło do rozwoju militarizmu. Jak stwierdzał on, ludność Europy będzie cierpieć dopóty, dopóki nie przejmie cywilizacji chińskiej i jej „religii dobrego obywatelstwa”, co zagwarantowałoby utrzymanie pokoju i ładu publicznego przez samo społeczeństwo. *Jedynie najciemniejsze klasy w Chinach potrzebują kleru, a jedynie najgorsze elementy wymagają obecności policjantów i żołnierzy dla trzymania ich w ryzach. Dlatego powtarzam, jeśli lud Euro-*

⁵³ *Exchanges with Taiwan increased in 2002*, „China Daily” 2003, 02.01 (*webedition news*, www.chinadaily.com.cn).

⁵⁴ Patrz: Eugene Yeh, *Dedicated followers of Matsuo*, „Taipei Review” 2001, s. 44–53 (tekst i fotografie z obchodów).

*py rzeczywiście chciałby się uwolnić od religii i militarystyki, od kleru i żołnierzy, przyczyny tak wielkich ich cierpień i przelewu krwi, powinien zwrócić się do Chin, by uzyskać to, co nazwałem religią dobrego obywatelstwa*⁵⁵. Odwołując się do użyteczności kultury chińskiej dla Zachodu wskazywał, iż w tej sytuacji jej unicestwienie i narzucenie jego krajowi cywilizacji zachodniej – byłoby szkodliwe. Jest to bardzo dobry przykład konfucjańskiego ujęcia problemów Zachodu i stosunku do religii z okresu naiwnej fascynacji „cywilizacyjną misją Zachodu” nawet w samych Chinach. Jego konfucjańskie idee „dobrego obywatelstwa”, które trzeba wpajać ludziom od dzieciństwa, także nie zdezaktualizowały się. W gruncie rzeczy bardzo podobne ideały edukacyjne przyjmuje się w Chinach nawet współcześnie⁵⁶. Tezę Gu można by ująć następująco: w Chinach zamiast tworzyć „religię mistyczną”, koncentrującą się na Bogu, wpajano na sposób niemal religijny ideologię „bycia dobrym obywatelem”, co zapewniło temu krajowi znacznie lepszy ład społeczny i przetrwanie państwa przez tysiąclecia.

W Europie religia była nie tylko sprawą o wiele ważniejszą, otoczoną szacunkiem, ale także struktury administracyjne państwa i religijne struktury związane z kultem i świątyniami miały dużą autonomię wobec siebie, choć dopiero stopniowo dochodziło do ich tak wyraźnego rozgraniczenia, jak w państwach nowoczesnych. Elementy takich koncepcji występowały jednak już w starożytności, co było wynikiem rozdzielania *sacrum* i *profanum*. Już w Ewangelii św. Mateusza przytoczony został następujący dialog między uczniami faryzeuszki chcących przyłapać Jezusa na podburzaniu ludu, a nim samym: „... jak Ci się zdaje? Czy wolno płacić podatek Cezarowi, czy nie?” Jezus przejrzał ich przewrotność i rzekł: „Czemu mnie wystawiacie na próbę, obłudnicy? Pokażcie mi monetę podatkową”. Przynieśli mu denara. On ich zapytał: „Czyj jest ten obraz i napis?” Odpowiedzieli: „Cezara”. Wówczas rzekł do nich: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu

⁵⁵ Gu Hongmin, *Zhongguorende jingshen* [Duch Chińczyków], Hainan Chubanshe, Haikou 1996, s. 25. Praca ta ukazywała się po chińsku wcześniej pod tytułem *Źródło chińskości* [*Yuan hua*] albo *Zasadniczy sens Kroniki Wiosen i Jesieni* [*Chunqiu dayi*]. Pierwsze wydanie ukazało się w 1914 r., a tłumaczenia na języki europejskie zaczęły się ukazywać od 1915 r., właśnie pod tytułem *The spirit of the Chinese people* (i jego wariantami w innych językach).

⁵⁶ Oto niektóre z tematów przerabianych i też wpajanych, np. w pierwszej klasie gimnazjum w ChRL według zaleceń programowych wydanych w 1996 r.: nie być przykrym i kłopotliwym we współżyciu z innymi, szanować własność innych ludzi; być dobrym dzieckiem; dbać o drzewa, trawę i kwiaty; być porządnym uczniem w szkole; uczyć się pomocy w domu; być schludnym; morale dobrze wychowanego obywatela; interesy ojczyzny są najważniejsze; krótkie wprowadzenie do konstytucji; kolektywizm i indywidualizm (fałszywe formy tego ostatniego – potępiane); przestrzeganie dyscypliny jest obowiązkiem obywatela; znać prawo i przestrzegać prawa; nasze prawa i chronić nasze prawa; pilna praca wciąż niezbędna. Patrz: Huang Yufu, *Chinese conceptions of moral development*, w: Karl-Heinz Pohl, Anselm W. Müller, Brill, Leiden 2002, s. 124–126. Aby uniknąć podejrzeń, stale występujących w Polsce, iż takie wychowanie w Chinach jest jedynie elementem systemu komunistycznego, można dodać, że bardzo podobne ideały wpajano w szkołach chińskich w brytyjskim Hongkongu, na Tajwanie czy Singapurze, podobnie jak w japońskich i koreańskich (z Południa).

to, co należy do Boga” (Mt. 21, 17–21). Na gruncie tradycji rozdzielenia *sacrum* i *profanum* mogła uformować się koncepcja oddzielenia religii od państwa i laickiego państwa. W Chinach taki dialog nie mógłby mieć miejsca ani dwa tysiące lat temu ani dwieście, nie tylko dlatego, że na tamtejszych monetach nigdy nie umieszczano twarzy władcy, bo postać jego, a nawet imię – były tajemne. Już samo państwo było tam strukturą na poły sakralną, a jego funkcjonowanie było dostosowane do mistycznego rytmu przemian *universum*. Syn Nieba nominował bóstwa na ich „urzędy” i utrzymywał w sposób mistyczny prawidłowy porządek w przyrodzie. Reprezentował on Niebo wobec ludzkości i ludzkość wobec Nieba. Występował też jako najwyższy kapłan w kultach państwowych. Podobnie zwierzchnicy administracji terenowej występowali jako najwyżsi kapłani podległej im jednostki i nadzorowali wszystkie instytucje religijnego typu, podobnie jak wszystkie inne.

„Założycieli państwa” czczono jako rodzaj bóstw, założycieli kolejnych dynastii oraz ich władców czcili ich potomkowie, na co państwo przydzielało im stosowne środki, by pełnili oni swe funkcje swoistych „duchów opiekuńczych cesarstwa”, a od czasu upowszechnienia się buddyzmu wielu władców, aż do Ci Xi (cesarzowej-wdowy rządzącej faktycznie Chinami w latach 1861–1908), utożsamiano często z bodhisattwami (bóstwami najwyższej rangi przed osiągnięciem stopnia buddy i przejściem do nirwany)⁵⁷. Nadzór nad wszystkimi kultami był od starożytności aż po czasy współczesne uznawany w Chinach, nawet już przez rządy republikańskie, za jedną z podstawowych funkcji państwa.

Inne pojmowanie i lokowanie aspektów sakralnych w Azji Wschodniej niż na Zachodzie prowadzi nieraz do jaskrawych nieporozumień. Oto przykład dobrze ilustrujący te problemy. Dziennikarka polska opisując współczesne uroczystości ślubne na Tajwanie, po dłuższym pobycie na tej wyspie, następująco relacjonuje jedną z zasłyszanych opowieści: *...odjeżdżając z domu rodzinnego, Irene wyrzuciła wachlarz (a wraz z nim złe nawyki) przez okno samochodu, oboje upadli na twarz przed jej rodzicami i dziękowali za trud wychowania, a wchodząc do jego domu, ukłonili się przed ołtarzem przodków. A potem konkluduje: W religiach wschodnich ślub nie jest sakramentem, w kulturze chińskiej małżeństwo zawierało się zawsze w domu, nie w świątyni – jego obrzędowości nie chroni potężna instytucja kościelna*⁵⁸. Najwidoczniej sfera *sacrum* dla niej wiąże się tylko ze świątynią i jakąś organizacją typu Kościoła, zatem „z samej natury rzeczy” ceremonie organizowane w domu są „niesakralne”, chociaż w zdaniu poprzednim dość precyzyjnie opisała niektóre z nich.

⁵⁷ Jednym z pierwszych takich „cesarzy – bodhisattwów” był cesarz Wu dynastii Liang (502–549). Patrz: Arthur F. Writh, *Buddhism in Chinese history*, Stanford University Press, Stanford 1959, s. 51.

⁵⁸ Maria Kruczkowska, *Miłość to życia niekaloryczny słodzik, czyli ślub po tajwańsku*, „Wysokie Obcasy” (dodatek niedzielny „Gazety Wyborczej”), 27.09.2003, s. 34.

Problem polega na tym, że w Chinach nie znano pojęcia „sakramentu”, więc i ślub nie mógł stać się nim. Nie było też żadnej struktury organizacyjnej przypominającej zachodnie Kościoły, zatem nie mogłaby ona chronić niczego. Do pewnego stopnia Kościołem była tam właśnie rodzina (z własnym kultem przodków), i to właśnie rytuały rodzinne miały charakter mniej czy bardziej sakralny. Taki ceremonialno-rytualny charakter miały pokłony przed jej rodzicami, gdy pan młody zabierał narzeczoną, a jeszcze wyraźniej sakralny charakter miało przedstawienie panny młodej przodkom męża, którzy niejako akceptowali jej przyjęcie do rodziny jako wspólnoty społeczno-religijnej (do której ona wchodziła również w aspekcie kultowym, bowiem po śmierci jej dusza miała otrzymywać ofiary i trwać właśnie w tej nowej rodzinie). Przodkowie brali też ją pod swoją opiekę. Inaczej niż na Zachodzie, ślub nie był tam bowiem związkiem dwu osób, opartym na ich wyborze (ani nawet związkiem partnerskim dwu rodzin), lecz przede wszystkim decyzją rodziny o przyjęciu danej kobiety w swój skład na żonę dla któregoś z synów dla zapewnienia mu potomstwa. Uczucia młodych nie miały żadnego znaczenia. Wręcz przeciwnie, mogłyby naruszać wolę rodziny. Dopiero od lat 20. XX w. zaczęły się stopniowo upowszechniać w Chinach, jako „rewolucyjna nowinka”, zapożyczona z Zachodu idea miłości romantycznej oraz małżeństwo z wyboru młodych⁵⁹.

Wspomnieć warto, że w wielu regionach Chin kluczowe znaczenie ma ponadto wspólne zjedzenie odrobiny ryżu i wypicie czareczki wina, koniecznie przy świadkach – w obecności rodziny i sąsiadów, gdyż to dopiero ustanawiało związek małżonków. Miało to charakter rytualno-sakralny o znaczeniu podobnym do katolickiego związania stulą rąk nowożeńców. Było to wynikiem bardzo wyeksponowanej w kulturze chińskiej roli jedzenia. Miało ono duże znaczenie rytualne, a niekiedy wręcz sakralne. Składanie w ofierze przodkom oraz innym duchom potraw, które następnie zjadali potomkowie lub oddający cześć – było częstą praktyką typu religijnego. Stąd kucharz dworski, przygotowujący „dania ofiarne” zajmował wysoką pozycję na dworach władców. Tradycyjnie zamiast „dzień dobry”, Chińczyk pytał dawniej: „czy już jadłeś”. Przez tysiące lat ludzie umierali tam bowiem z głodu, a obfitość pożywienia zagwarantowały tam po raz pierwszy w dziejach dopiero reformy Deng Xiaopinga. Jedno z niezliczonych chińskich powiedzeń stwierdza: „jedzenie jest dla ludu [ważne] jak Niebo” (*shi wei min tian*)⁶⁰. Jak stwierdza Lin Yutang, *jeśli coś traktujemy z całą powagą, nie jest to religia ani studia, lecz właśnie pożywienie. Otwarcie głosimy, że jedzenie jest jedną z niewielu radości życia ludzkiego*. Nim przystąpi się do jedzenia, już zawczasu rozważa się, co będzie-

⁵⁹ Szerzej pisze o tym: Katarzyna Pejda, *Miłość w poezji chińskiej: klasyczna poezja shi i nowoczesna baihua z lat 1917–1942*, „Azja–Pacyfik. Społeczeństwo – Polityka – Gospodarka” 2001, t. 4, s. 233–238.

⁶⁰ *Chengyu dian* [Leksykon powiedzeń], opracowany przez zespół pod redakcją Miao Tianhua, Fuxing Shuju, Taibei 1973, s. 848. Jest ono używane, jak wynika z podanego tam jego rodowodu, od dwu tysięcy lat.

my jedli, rozkoszując się oczekiwanymi smakołykami. Dlatego też eleganckie zaproszenie przyjaciół na kolację może zawierać ważną informację typu: mój siostrzeniec właśnie przywiózł znakomity ocet winny Jinjiangu i prawdziwą, soloną kaczkę nankińską. Potrawy i posiłki opisywano szczegółowo w powieściach, poeci nie tylko opiewali je wierszem, ale niekiedy nawet sami pisali książki kucharskie. Przy stole, rozkoszując się jedzeniem w gronie przyjaciół, Chińczyk – jak on pisał, tak pochłonięty jest tą przyjemnością, że zapomina o całym świecie. Sztuka życia i rozkoszowanie się nim są – jak on stwierdza – rzeczą niemal instynktowną i „naszą religią”⁶¹.

Można dodać, że tradycyjnie traktowano jedzenie jako czynność dość intymną (podczas gdy wydalanie traktowano jako mało krępujące). „Jedzenie razem” służyło także ustanowieniu więzi społecznej oraz potwierdzeniu uczestnictwa we wspólnocie. A pamiętać trzeba, że wspólnoty miały tam zazwyczaj pewne funkcje religijne i poniekąd charakter „wspólnoty wiernych” z własnym panteonem duchów opiekuńczych. Udział we wspólnej uczcie zazwyczaj koronował i uświęcał przyjęcie do niej nowego członka. Nawet gdy nie miało to charakteru rytualnego, posiłki uznawano za czynności o kluczowym znaczeniu. Obiad (jedzony w Chinach zwykle między 11:00 a 13:00) był tak ważny, że jeszcze na początku XX w. na ten posiłek nieraz przerywano bitwy. Nawet pierwszy astronauta chiński (czy precyzyjniej *taikonauta*), który okrążył ziemię jesienią 2003 r., o 12.00, jak wszyscy jego rodacy na ziemi, zgodnie z przygotowanym rozkładem zajęć – zrobił sobie przerwę obiadową. Nawet więc pierwsza podróż Chińczyka w kosmos nie uzasadniała zmiany godziny posiłku⁶²!

Podstawowy błąd zacytowanego powyżej dziennikarskiego opisu polega na założeniu, że rodzina i domostwo wszędzie mają charakter w zasadzie świecki, jedynie społeczny, podobnie jak w nowoczesnej Europie, podczas gdy w Chinach stanowiły one kluczowe centrum religijności. Domostwo chroniły rozmaite duchy, miało ono też własny ołtarzyk przodków, a rodzina stanowiła organiczną część rodu, z jego świątynią przodków. Ta „religia rodzinna” nie mieści się jednak zupełnie w zachodnich wyobrażeniach religii, gdyż – jak wspomniano powyżej – w re-

⁶¹ Lin Yutang, op.cit., s. 329–337.

⁶² Pamiętać powinni o tym szczególnie wszyscy, którzy planują program zajęć jakichś delegacji chińskich. W kulturach zachodnich do jedzenia przywiązuje się niepomierne mniejszą wagę i traktuje się je zwykle „czysto technicznie” (poza specjalnymi bankietami „na cześć”). Natomiast w Chinach wspólne jedzenie ma – przede wszystkim – kluczowe znaczenie dla ustanowienia związku partnerstwa-wspólnoty obu stron negocjacji, będącej warunkiem ich sukcesu. Po drugie, pór posiłków nie wolno zmieniać bez jakiejś absolutnie nadzwyczajnej przyczyny. Po godz. 12.00 i tak partnerzy chińscy będą zupełnie zdekoncentrowani, zatem przeciąganie rozmów czy innych zajęć i tak ma niewielki użytek. Dodajmy, że kolację w Chinach je się także wcześniej niż w Europie, około godz. 17–18, chociaż przy szczególnych okazjach można ją przeciągnąć do około 21, najwyżej do 22. Tylko „Południowcy” lubią „nocne życie”, podczas gdy „ludzie Północy” około 22 idą spać, a wstają wcześniej rano. Zmiany ustalonych pór traktuje się zaś jako bardzo dotkliwie złamanie „normalnego porządku”.

gionie śródziemnomorskim inaczej pojmowano człowieka. Dzielila go mianowicie „przepaść ontologiczna” od bóstw (a w religiach monoteistycznych także od zwierząt jako nieposiadających duszy), podczas gdy w Azji Wschodniej wszystkie byty tworzyły pewne *continuum* form, od niższych do wyższych, a różne kategorie istot ludzkich mieściły się na rozmaitych szczeblach tej „hierarchii bytów”. Buddyzm wydzielał wprawdzie tylko cały świat zwierzęcy, człowieka oraz istoty wyższe (królowie węży oraz innych istot, rozmaite bóstwa itp.) w jedną kategorię „istot czujących”, zajmujących rozmaite pozycje w ich „hierarchii bytów”. W tych ramach przebiegały procesy reinkarnacji. Taoizm zakładał jednak, co później przejęli również buddyści chińscy, że istoty ludzkie mogą się przemieniać także w rośliny i przedmioty. Nawet te mogą zatem posiadać pewną świadomość.

Ludzie nie byli więc, jak w koncepcjach monoteizmu śródziemnomorskiego, istotami ontologicznie należącymi do jednej, wyodrębnionej, kategorii – w aspekcie religijnym równymi sobie. Rozpadali się zaś na wiele kategorii w ramach o wiele szerszych kategorii egzystencjalnych. Mogli zatem stawać się postaciami czczonymi czy być wręcz uznanymi za „bóstwa” i to nie koniecznie dopiero po śmierci. Już za życia ktoś mógł być uznawany za postać w naszych kategoriach „boską”: za bodhisattwę, taoistycznego nieśmiertelnego czy ducha opiekuńczego gminy albo powiatu. Autor natknął się nawet na przypadek wsi wietnamskiej, w której na przełomie XIX i XX w. nie tylko uznano żyjącego jeszcze chłopca za ducha opiekuńczego tej wspólnoty wiejskiej, ale nawet mianowano go kapłanem tamtejszej świątyni, z przekonaniem, że on sam najlepiej będzie wiedział, jak sobie religijnie usłużyć⁶³.

Wspomnijmy, iż w języku chińskim funkcjonował w istocie jeden termin dla dusz, duchów opiekuńczych i bóstw – *shen*. W rezultacie to dopiero tłumacz tekstu chińskiego na jakiś język indoeuropejski wprowadza te rozróżnienia, zgodnie z tym, co mu się wydaje najstosowniejsze w danym kontekście⁶⁴. Stąd było zupełnie naturalnym, że już za życia oddawano starzejącym się rodzicom coraz większą cześć, w miarę jak przybliżali się oni do „stanu przodka”, który miał być otoczony religijną czcią. Jedną z kluczowych funkcji praktyk i teorii typu religijno-etycznego Azji Wschodniej było właśnie samodoskonalenie bytów oraz ich awans do szczebli najwyższych. W procesach formowania ludzkiej, moralnej duszy, czyli nadawaniu istotom „człowiecko-kształtnym” natury ludzkiej – obok ich własnych

⁶³ Patrz szersze omówienie: K. Gawlikowski, *Kult thanh hoang – duchów opiekuńczych wspólnoty wiejskiej w Wietnamie*, „Orient. Rocznik Muzeum Azji i Pacyfiku”, t. I, Warszawa 1988, s. 148–174.

⁶⁴ W starożytności dość często rozróżniano „duchy opiekuńcze i bóstwa” (*shen*) od duchów zmarłych ludzi (*gui*), a ponadto jeszcze wyróżniano trzecią kategorię istot duchowych – nazywanych *di* („boskimi władcami”). Jednak po upadku dynastii Han na początku III w. n.e. rozróżnienie *gui* i *shen* zmieniło swój charakter. Patrz: Michael Loewe, op.cit., s. 17, 23. Por.: Arthur F. Wolf, *Gods, Ghosts, and Ancestors*, w: *Studies in Chinese society*, Stanford University Press, Stanford 1978, s. 131–182.

wysiłków, i sposobów rekomendowanych przez tamtejsze „religie”, dużą rolę odgrywał też władca, co eksponował szczególnie konfucjanizm. To cesarz bowiem przez dbałość o warunki życiowe, system edukacyjny, propagowane przezeń wzorce oraz ideały moralne i karanie występnych, jak też przez jego osobiste mistyczne oddziaływanie na poddanych – formował w nich ludzi. Jak pisał Dong Zhongshu (ok. 179–104 p.n.e.), jeden z najwybitniejszych teoretyków konfucjańskich, naturalny proces rodzenia się i dorastania ludzi jest podobny do rośnięcia ryżu. To niebo daje im życie i naturę potencjalnie skłoną ku dobru. Jednakże podobnie jak surowe ziarno ryżu trzeba dopiero wyłuskać z plew i oszlifować, tak władca – działający w imieniu Nieba – przez swoje edukacyjne oddziaływanie na ludzi wydobywa z nich i formuje ich moralną naturę, dopełniając w ten sposób naturalny proces rozwoju ludzi⁶⁵. Porównywano te działania władcy również do uplecenia użytecznego koszyka z surowej wikliny czy wydobycia czystego nefrytu z szarej buły skalnej i wyrzeźbienia pięknego cacka. Wedle naszych przekonań, *człowieczeństwo jest nam dane* – człowiekiem się rodzimy, a duszę każdemu daje Bóg, stąd każdy ma przyrodzoną godność, sumienie i prawa. Ta koncepcja, już bez odwoływania do duszy nieśmiertelnej, stała się podstawą świeckich doktryn polityczno-społecznych Zachodu. Wedle przekonań chińskich, *człowieczeństwo jest nam zadane* – musimy je dopiero wytworzyć w sobie, co nie każdy jest w stanie osiągnąć, co więcej – można osiągać różne poziomy doskonałości. Tzw. „religie” Azji Wschodniej dają rozmaite recepty, jak to osiągać i określają na swój sposób owe wyższe stany egzystencjalne.

Wspomniany wyżej Dong Zhongshu wylansował także koncepcję Triady: kosmosu tworzonego przez Niebo, Ziemię i Człowieka (którego zwierchnikiem polityczno-sakralnym w skali światowej był cesarz chiński). Pierwsze reprezentuje pierwiastek *yang*, ta druga – *yin*, a Człowiek łączy je oba i utrzymuje harmonię Kosmosu (oczywiście kategoria „człowiek” obejmuje tu również istoty wyższe). Zajmuje on zatem w Kosmosie szczególne miejsce. Religie śródziemnomorskie miały charakter *teocentryczny*, gdyż Bóg lub bóstwa zajmowały w kosmosie miejsce centralne, człowiek miał zaś tylko oddawać im cześć i być posłuszny ich woli. W Azji Wschodniej natomiast dominowała orientacja *antropocentryczna*: Człowiek (kierowany i doskonalony przez najwyższe byty tej kategorii) – był istotą centralną i to on oraz jego samodoskonalenie i rozwój były głównym przedmiotem rozważań tamtejszych *Nauk*. Dlatego tak trudno nam uznać je za „religie”. Chyba, że potraktujemy nasze kategorie jako swoiste „prokrustowe łoże”: poobcinamy wystające członki, tu wciśniemy siłą, tam naciągniemy – i od biedy każdą niemal z chińskich *nauk* będziemy mogli opisać jako „religie”, nie przejmując się, czym ona jest na prawdę. Paradoksalnie, właśnie „religijność ludowa”, czyli

⁶⁵ Dong Zhongshu, *Chunqiu fanlu* [Perlista rosa Annałów Wiosen i Jesieni], paragraf 35; patrz tłumaczenie: *Sources of Chinese tradition*, op.cit., t. 1, s. 166–167.

w tamtejszym rozumieniu niższe formy religijności byłaby bliższa naszemu rozumieniu „religii”, gdyż tam znajdziemy przynajmniej bóstwa z „boskimi mocami” i ich kultury, przypominające nieco nasz „katolicyzm ludowy”.

Zwróćmy uwagę, że tamtejsi „najwyżsi kapłani” różnych rang pełnią role kultowe jako reprezentanci kierowanej wspólnoty, a uczą ją niejako we własnym imieniu lub też przekazują nauki mędrców lub władców. Najniższą pozycję w tej hierarchii, choć bardzo czcigodną zajmowała tam głowa rodziny i to ona pełniła rolę kapłana w kultach domowo-rodzinnych. Nic więc dziwnego, że to ona „udzielała ślubu” podległym jej członkom rodziny. W XX w., wraz z postępami laicyzacji życia i pojawieniem się wielu nowych kolektywów oraz instytucji, funkcjonujących jednak nadal w sposób patriarchalny, ślubu mógł udzielać swym pracownikom dyrektor fabryki czy właściciel przedsiębiorstwa, albo nawet sekretarz partii w czasach komunizmu, gdyż przejmowali oni w wielu aspektach – w sposób naturalny – funkcje „ojca rodziny”⁶⁶. Przekonanie, że „wszystkie religie są podobne”, a czi się w nich tylko odmienne bóstwa i trochę inaczej wyglądają ich świątynie – jest jaskrawo fałszywe, gdyż różnice kulturowe mogą dotyczyć spraw o wiele bardziej fundamentalnych.

Nie tylko wszystkie podstawowe organizacje społeczne miały w dawnych Chinach laicko-sakralny charakter i swe duchy czy moce opiekuńcze. Każda góra nawet, drzewo, zwierzę, przedmiot czy pewien teren miały swoje duchy opiekuńcze, czy też pewne „moce”. Na Zachodzie utrwaliło się przekonanie o oddzielnym istnieniu bytów fizycznych i duchowych, co prowadziło do rozdzielności duszy i ciała. Stąd mogło się zrodzić starożytne, a do dziś powtarzane powiedzenie: „w zdrowym ciele – zdrowy duch”. Natomiast w Azji Wschodniej dominowało podejście integralne: zakładano, że każdy obiekt jest pewną całością fizyczno-duchową czy fizyczno-energetyczną, złożoną z substancji różnej jakości oraz fluidów/energii. Już rozróżnienie dwu pierwiastków *yin* i *yang*, żeńskiego, ciężkiego, ciemnego, wilgotnego, biernego i męskiego, lekkiego, świetlistego, suchego i biernego, wprowadzało koncepcję złożoności wszystkiego, w ramach swoistego „dualizmu komplementarnego” (zamiast „antagonistycznego” – jak u nas). Dusza była więc tam związana z ciałem, a jego uszkodzenie pociągało za sobą uszkodzenie jego „substancji duchowych”. Pozafizyczny wymiar mógł mieć, choćby do pewnego stopnia, charakter „sakralny”, ale był on „naturalny”, tak jak wyodrębnienie wspomnianych powyżej dwu sił czy pierwiastków polarnych.

Bóstwa, duchy i energie nie miały tam charakteru „nadprzyrodzonego” czy „nadmaturalnego”, gdyż nie znano tam wymiaru transcendentalnego, a wszyst-

⁶⁶ Autorowi tego studium zdarzyło się nawet samemu wystąpić w takiej roli, gdy miejscowy dyrektor instytutu naukowego ustąpił uprzejmie tego zaszczytu swemu gościowi z Europy, przy udzielaniu ślubu w sali konferencyjnej jednemu z asystentów. Poniekąd podnosiło to nawet rangę uroczystości, a potwierdzało zarazem ściśle związki gościa ze „wspólnotą instytutową”.

ko co było – było częścią naszego, naturalnego, wielowymiarowego czy wielopoziomowego świata. Wprawdzie buddyzm przyniósł pewne idee o transcendentności, a zainspirowały one rozmaite, nowe koncepcje filozoficzne (taoistyczne oraz neokonfucjańskie), nie odbiły się one jednak w stopniu istotnym na świadomości społecznej. Jeśli istoty boskie istnieją w wymiarze transcendentnym, poza naszym przyrodniczym światem, a tylko stają się w nim czasowo obecne czy w nim działają – wszystko z nimi związane może nabierać charakteru sakralnego. Jeśli natomiast kosmos jest jednym gigantycznym organizmem, w którym wszystkie części w pewien sposób na siebie oddziałują, i w którym występują rozmaite byty, moce oraz energie – nie sposób oddzielić „boskiego” od „przyrodniczego”.

Najlepszym przykładem tego typu praktyk i wierzeń jest – wspomniana poprzednio – geomancja (*fengshui* – dosłownie „wiatr i woda”). Mistrzowie jej sztuki uczyli, jak wyszukiwać odpowiednie miejsce i jakich manipulacji należy dokonywać na powierzchni ziemi, by wpłynąć na przepływy *qi* – szczególnej energii ukrytymi „tętnicami ziemi” czy „smoczymi liniami”. Stephen Skinner porównuje te linie do „kanałów energetycznych” w ciele ludzkim, jakimi także przepływa *qi*, oraz specjalnych punktów na powierzchni ciała, poprzez drażnienie których wpływa się na rozmaite organy. *W rezultacie sztuka fengshui* – jak on stwierdza – *polega na chwytaniu i akumulacji pomyślnego qi i na odprowadzaniu szkodliwego qi z wybranego miejsca*⁶⁷. W ten sposób można zapewnić pomyślność wznoszonemu w tym miejscu domostwu, spokojne i dobroczynne dla potomków usytuowanie grobu przodków czy też korzystne dla biznesu usytuowanie sklepu, banku czy fabryki. Nawet wewnętrzne urządzenie domu może wykorzystywać nauki *fengshui*. Joseph Needham uznaje geomancję za „pseudonaukę”, obok astrologii, fizjonomiki, określania losu człowieka na podstawie linii dłoni itp.⁶⁸

Do pewnego stopnia geomancja przypomina specyficzną religię czy nauki magiczne, mówi wszak o dobroczynnych czy szkodliwych niewidzialnych siłach, o ich wykrywaniu, kierowaniu nimi i ich wykorzystywaniu. Mają one jednak charakter naturalny, podlegają pewnym prawom i nie znajdujemy tam ofiar, bóstw ani innych praktyk typu religijnego, niektóre z zaleceń wydają się wręcz racjonalne, a mistrzowie tej sztuki oraz osoby korzystające z ich wskazań nie widzą w tym nic mistycznego. Sztuka ta, zrodzona w starożytności, stosowana jest po dziś dzień nawet w najwyższej rozwiniętych krajach zamieszkiwanych przez Chińczyków, jak Hongkong, Tajwan czy Singapur. Zyskała nawet popularność na Zachodzie⁶⁹.

⁶⁷ Stephen Skinner, *The living Earth manual of Feng-Shui: Chinese geomancy*, Graham Brash, Singapore 1982, s.1–2.

⁶⁸ Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. 2, *History of scientific thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1956, s. 359–363.

⁶⁹ Wśród licznych podręczników tej sztuki opublikowanych w Polsce można polecić, jako kompetentnie napisany: Eva Wong, *Feng-shui: starożytna wiedza o życiu w harmonii w czasach współczesnych*, przekł. Robert Bartoń, Zysk i Ska, Poznań 1999.

Z naszego punktu widzenia geomancję trudno byłoby nawet zaliczyć do „sfery religijnej”, lecz w Chinach należy ona niewątpliwie do całej gamy „nauk i sztuk mistycznych”. Zwróćmy uwagę, że w zachodnich systemach nie tylko koncentrujemy uwagę na Bogu/(bóstwach), ale i na pewnych *prawdach*, traktowanych jako absolutne, objawione, warte oddania za nie życia nawet itd. Zatem nasze systemy religijne cechuje *ortodoksja*, podczas gdy w Chinach kluczowa jest *ortopraksja*: przywiązuje się tam zasadnicze znaczenie do „prawidłowych praktyk” zamiast do „prawidłowych doktryn”. Stąd w całym życiu społecznym, także w jego aspektach rytualno-mistycznych, pierwszoplanową rolę odgrywa rytuał, a debaty i spory dotyczyły głównie jego szczegółów, nie zaś dogmatów wiary⁷⁰. Nie należy sobie błędnie wyobrażać, iż zawsze mówimy o rytuałach związanych z kultem jakichś istot. Wręcz przeciwnie, ich istnienie może być kwestią drugorzędną, mało istotną, lub też nie musimy w ogóle zakładać ich obecności (to pozwala lepiej zrozumieć zacytowaną powyżej wypowiedź Konfucjusza odnoszącą się do duchów). My religię oddzieliliśmy od magii, podczas gdy w Chinach pozostają one w istocie nierozdzielone, a religijność tamtejsza ma pod pewnymi względami charakter praktyk magicznych: należy mianowicie wykonać jakieś czynności, by uzyskać określony efekt. Gdy przebiega nam drogę czarny kot, dla odwrócenia złych skutków powinniśmy splunąć trzy razy przez lewe ramię – nie wiąże się to w żadnej mierze z wiarą w „ducha czarnego kota” czy „Króla Kotów”, lecz z wiarą w pewne bezosobowe siły, niejako „naturalne”. W Chinach tego typu wierzenia i praktyki rozwinęto w rozmaite, rozbudowane systemy związane z teorią Pięciu Pierwoelementów (*wu xing*)⁷¹, koncepcjami Ośmiu Trygramów (*ba gua*) oraz 64 pochodnych heksagramów, schematami Diagramu z Rzeki Żółtej (*He tu*) i Dokumentem z Rzeki Luo (*Luo shu*), systemem 10 Pni Niebieskich i 12 Gałęzi Ziemskich two-

⁷⁰ Na ten aspekt różnic Chin z Zachodem zwraca uwagę Karl-Heinz Pohl z Uniwersytetu w Trewirze (udostępnił mi swoje nieopublikowane jeszcze studium na ten temat, za co mogę mu tylko podziękować).

⁷¹ Były to Drzewo – odpowiadające Wschodowi i wiosnie, jak też barwie zielonej, liczbie 8, istotom pokrytym łuską, Jupiterowi, Zielonemu Smokowi i pracom rolniczym; Ogień – Południu i latu, barwie czerwonej, liczbie 7, istotom pokrytym piórami, planecie Marsowi, Czerwonemu Ptakowi i przygotowaniom wojennym; Ziemia – Centrum i środkowi roku, barwie żółtej, liczbie 5, istotom o nagiej skórze (płazom), Saturnowi, Żółtemu Smokowi i robotom publicznym; Metal – Zachodowi i jesieni, bieli (kojarzonej ze śmiercią), liczbie 9, istotom pokrytym sierścią, Wenus (patronującej wojnie), Białemu Tygrysowi i wyprawom wojennym oraz akcjom karnym; Woda – Północy i zimie, barwie czarnej, liczbie 6, istotom zamkniętym w skorupie, Merkuremu, Czarnemu Wojownikowi (wężowi walczącemu z żółwiem) i wykonywaniu kar (w tym wyroków śmierci). Termin chiński tłumaczy się też jako „żywioly”, „czynniki”, lub „fazy”, by uniknąć naszych „substancjalnych” skojarzeń. Owe „czynniki” wchodziły ze sobą, jak wierzono, w skomplikowane związki, rodzenia się jednego z drugiego oraz przewycięzania (Drewno rodzi Ogień, ten Ziemię – proch, Ziemia rodzi Metal, itd.; Woda przewycięża Ogień, a Wodę przewycięża Ziemia, z jakiej sypie się tamy, itd. Patrz: Feng Youlan, *Krótką historią filozofii chińskiej*, red. Derek Bodde, przekł. Michał Zagrodzki, PWN, Warszawa 2001, s. 151–158.

rzących sześćdziesiątne cykle czasowe. Wszystkie one przypisywały pewne charakterystyki odcinkom czasoprzestrzennym (gdyż czas i przestrzeń uznawano tam za „nieciągle”) i przyporządkowywały im określone liczby, barwy, konstelacje gwiazdne oraz rozmaite inne elementy wyznaczające odpowiedniości przy danej strukturze kosmosu⁷².

Stąd jeszcze w starożytności wypracowano szczegółowe normy Pałacu Świetlistego (*ming tang*), w którym władca odpowiednio do pór roku i okresów poszczególnych Pierwoelementów miał np. przenosić się ze skrzydła wschodniego do południowego, zmieniać barwę szat, wymiary i liczby używanych przedmiotów, jak też dostosowywać do sezonów swe zajęcia. Gdyby np. wiosną zamiast szaty zielonej założył czerwoną lub białą albo wykonał wyrok śmierci – mogło to – jak wierzono – zahamować rośnięcie zbóż na polach i mnożenie się zwierząt oraz ptaków⁷³. Jeszcze w początkach XX w. na podobnych zasadach określano, który dzień jest pomyślny dla wyruszenia na północ, a który do podróży na zachód, kiedy można myć głowę, a kiedy brać miarę u krawca, zaś astrolog określał na podstawie dni i godzin urodzenia, czy dana dziewczyna nadaje się na żonę dla danego chłopca⁷⁴. Nawet jeśli wiązano rytuały z kultem Nieba, Ziemi, gór świętych itd., na pierwsze miejsce wysuwał się zwykle sam rytuał i jego prawidłowe wykonanie, co miało gwarantować określony skutek, zapewniać pomyślność czy służyć utrzymaniu „naturalnego porządku”. „Wola” Nieba czy Ziemi nie odgrywała przy tym istotniejszej roli.

Jak zwraca uwagę Frederick W. Mote, jeden z najwybitniejszych sinologów amerykańskich XX w., kluczowym elementem odróżniającym chińską wizję świata od zachodniej oraz wizji przyjmowanych przez wiele innych cywilizacji – jest brak idei Boga-Stwórcy czy też tworzenia świata przez bogów. Zakładano tam bowiem, że kosmos ewoluuje i istnieje sam przez się, a rytm i charakter jego prze-

⁷² Trygram *qian* oznaczał Niebo, pierwiastek męski i twórczy, ojca rodziny, a odpowiadał mu północny zachód; trygram *kun* oznaczał Ziemię, pierwiastek żeński i bierny, matkę rodziny, a odpowiadał mu południowy wschód; *zhen* uosabiał piorun i pierwiastek pobudzający, jak też najstarszego syna i wschód; trygram *kan* – wodę, pierwiastek otchłani, niebezpieczeństwo i drugiego syna i północ; *gen* – górę i pierwiastek trwania w spokoju, trzeciego syna i północny wschód; *sun* – wiatr, pierwiastek przenikania i łagodności, najstarszą córkę i południowy wschód; *li* – ogień, pierwiastek lgnięcia, młodszą córkę i południe; *dui* – jezioro, pierwiastek pogody ducha i radości, trzecią córkę i zachód. Patrz Fung Yu-lan, *A history of Chinese philosophy*, przekł. Derk Bodde, Princeton University Press, Princeton 1983, vol. I, s. 382–387, vol. II, s. 102–118. Popularny zarys tych schematów podaje: Jean-Michel Huon de Kermadec, *The way to Chinese astrology: the four pillars of destiny*, przekł. N. Derek Poulsen, Unwin Paperbacks, London 1983.

⁷³ Patrz: *Li Chi – Book of Rites*, przekł. James Legge, University Books, New York 1967, t. 1, s. 249–310 (rozdz. IV, *Yue ling – Rozporządzenia miesięczne*).

⁷⁴ Rozmaite zalecenia tego typu znaleźć można w tzw. „Almanachach rocznych” – *Tongshu*, wydawanych po dziś dzień na każdy rok przez wyspecjalizowany dom wydawniczy w Hongkongu do dystrybucji w całym świecie chińskim. Patrz przekład fragmentów takiej pracy: *T'ung Shu: The ancient Chinese Almanac*, przekł. Martin Palmer, Shambala, Boston 1986.

mian wyznaczają pewne immanentne mu zasady. To, według Motego, tworzyło „kosmologiczną przepaść” między zachodnim i chińskim pojmowaniem świata i było przyczyną wielu dalszych różnic⁷⁵. Wprawdzie można znaleźć w bogatym dziedzictwie dziesiątków ludów zamieszkujących w starożytności Chiny pewne mity o tworzeniu czy raczej o naprawianiu kosmosu, ale nie odgrywały one istotniejszej roli w kulturze chińskiej (zainteresowano się ich zbieraniem dopiero po zapoznaniu się w XX w. z cywilizacją Zachodu, by pokazać, że Chiny też mają takie mity). Ponadto, jak zwraca uwagę jeden z badaczy chińskich, który podważa tezę Motego jako nazbyt radykalną, w Chinach wśród bóstw – przodkowie byli najważniejsi, człowiek zajmował miejsce centralne i to ludzkość tworzyła naturę (a dodajmy i kulturę)⁷⁶.

Niezależnie od pewnych kontrowersji dotyczących rozmaitych kwestii szczegółowych, jest oczywiste, że w Azji Wschodniej wszystko mieściło się w ramach jednego Kosmosu, którego kluczowym elementem nie był osobowy Bóg, lecz pewien przyrodzony porządek: *Tao* – „Droga”, którą można by zdefiniować jako „tajemny porządek bytu” w konfucjanizmie i taoizmie, czy też podobnego charakteru, choć inaczej określane, prawa rządzące egzystencją istot żywych w buddyzmie. Nawet jeśli w tym ostatnim oddzielano Rzeczywistość Absolutną od złudnego świata jawiącego się nam, nie chodziło tu o transcendencję w naszym sensie, jako byt wieczny poza naszym, realnym i czasowo istniejącym, światem. Jak pisze Derk Bodde, inny z wielkich sinologów amerykańskich, *universum*, według najbardziej rozpowszechnionych wyobrażeń chińskich, stanowiło pewien harmonijnie funkcjonujący organizm, złożony ze współzależnych części oraz sił w ramach hierarchicznego porządku, jakie – niezależnie od swej pozycji w nim – są tak samo niezbędne dla procesu przemian. To one właśnie są w tej wizji świata elementem kluczowym, gdyż wszystko w nim nieustannie się zmienia wedle określonych rytmów naturalnych o charakterze oscylacji, a nic nie jest przypadkowe⁷⁷. Dlatego ich poznanie było tak ważne, gdyż pozwalało zrozumieć świat i nasz w nim los, a najczcigodniejszą księgą cywilizacji chińskiej jest *Księga przemian (Yi jing)*⁷⁸. Przedstawia ona ogólny porządek świata (oparty na schemacie Ośmiu Trygramów i pierwiastków *yin* oraz *yang*) i reguły rządzące immanentnymi mu przemianami,

⁷⁵ Frederick W. Mote, *The cosmological gulf between China and the West*, w: *Transition and permanence: Chinese history and culture. A Festschrift in honor of Dr. Hsiao Kung-ch'üan*, red. David C. Buxbaum, Frederick W. Mote, Cathay Press Ltd, Hong Kong 1972, s. 3–22.

⁷⁶ Dong Chubing, *Creation myths of the ancient Chinese people: a new discovery*, „Social Sciences in China” 2003, vol. XXIV, no 1, s. 65–66. Zwraca on uwagę, że w mitach kreacyjnych najpierw rodzi się czas (cztery pory roku), później niebo i ziemia, następny jest zaś człowiek (s. 67–68). Odnotowuje on jednak, że niektóre z mitów, jak sławny mit o Pan Gu, mogą mieć inspiracje indyjskie.

⁷⁷ *Harmony and Conflict in Chinese Philosophy*, w: Derk Bodde, *Essays on Chinese civilization*, red. Charles Le Blanc, Dorothy Borei, Princeton University Press, Princeton 1981, s. 285–286.

⁷⁸ Najlepszym jej polskim przekładem jest: *I-cing. Księga Przemian*, przekł. z chińskiego Richard Wilhelm, przekł. polski Wojciech Józwiak i inni, Latawiec, Warszawa 1994.

zaś przez specjalne procedury wyborów losowych pozwala określić każdej osobie jej sytuację w danym momencie. Otrzymuje więc ona wskazówki, jak zminimalizować w danej sytuacji szkody, a uzyskać największe pożytki, i czego można się spodziewać w przyszłości.

Natura tej najstarszej chińskiej księgi o „bezosobowym przyrodzonym porządku świata” i jej zasadnicza odmienność od *Biblii* – najlepiej ilustrują różnice chińskiej religijności od śródziemnomorskiej. Można dodać, że charakter „naturalnego porządku” był oczywiście w Chinach przedmiotem sporów oraz debat. Wedle koncepcji promowanych przez konfucjanizm, ten porządek Kosmosu miał przede wszystkim charakter moralny, a jego kluczową siłą było bezosobowe Niebo. Zatem mędrcy uzyskujący poznanie go w formie szczególnego „oświecenia”, nauczali ludzi przede wszystkim zasad moralnych, ustanawiając normy, tego co jest dobre, a co złe, w aspekcie etyczno-uitylitarnym raczej, czy też pewnych ideałów, niż abstrakcyjnych cnót. Taoiści przyjmowali natomiast, że jest to porządek amoralny, swoiście „przyrodniczy”, itd. Powszechnie jednak przyjmowano, że makrokosmos jest homogeniczny z mikrokosmosem. Zatem reguły i struktura całego świata powtarzały się w jednym człowieku, a nawet jednej kropli wody.

Oczywiście porządek taki można zgłębiać, rozumowo lub intuicyjnie, czy w akcie „oświecenia”, ale nie sposób go czcić. Na gruncie tych koncepcji mogły się właśnie rozwinąć wspomniane powyżej ortopraksja i antropocentryzm. Bez idei Boga–Stwórcy (wszechrzeczy oraz człowieka), istniejącego poza naszym światem i niezależnie od niego, wiecznego – czyli bytu poza czasem, nie mogła rozwinąć się tam koncepcja transcendencji ani absolutu. Jeśli zaś nie było idei absolutnego Dobra, nie mogła pojawić się idea absolutnego Zła i koncepcja Szatana – jego przeciwnika, uosabiającego podobnie transcendentne Zło. W związku z tym nie ukształtowała się również tendencja do absolutyzacji rozmaitych pojęć i zasad, jak Prawda, Piękno, Wolność, Sprawiedliwość, Miłość itp. (przypomnijmy, że za dewizę pielgrzymki Jana Pawła II do Polski w 1999 r. przyjęto tezę: „Bóg jest Miłością”). Zamiast absolutyzacji i wiecznego konfliktu sił Dobra i Zła, jasności i mroku, dążących do pokonania jedna drugiej, w Chinach wypracowano koncepcję dwu pierwiastków komplementarnych, *yin* i *yang*, męskiego i żeńskiego, obu tak samo potrzebnych i nierozdzielnych jak biegun północny i południowy w magnesie, wyznaczających polarną naturę bytu oraz jego przemiany. Z *yin* rodzi się *yang* i z niego znowu *yin* w wiecznym kołowym cyklicznych przemian. Zatem w każdym *yin* jest zarodek *yang*, a w każdym *yang* zarodek *yin*. Ilustruje to znany schemat *taiji* – Pierwotnego Początku.



Taiji – cykliczne przemiany *yin* i *yang*; jedno zawiera załączki drugiego

Podobnie nie mogło dojść do absolutyzacji prawa, którego pierwowzorem były prawa ustanowione dla ludzi przez Boga, a przez to dotyczące również władców, podczas gdy w Chinach to władcy je ustanawiali i zmieniali, jako swoje normy, lub też „normy społeczne”⁷⁹. Obce było również Chińczykom przeciwstawianie fałszu i prawdy, Zła – jakie bezwzględnie trzeba zwalczać, i Dobra – jakie za wszelką cenę, nawet ofiary z życia, należy bronić.

Zło, pojmowane w świecie zachodnim substancjalnie i uosabiane przez Szatana, w Chinach pojmowano zupełnie inaczej: tylko jako „coś złego”, „błędnego”, „występnego”, „buntowniczego”, „zaciętego, nieumiarkowanego”, „naruszającego zasady moralne i właściwy porządek”⁸⁰. A pierwotnym, podstawowym znaczeniem tego hieroglify było „oczerniać, obmawiać, krytykować” i wiązane było

⁷⁹ Wskazuje na to, jako zasadniczą różnicę w stosunku do prawa w tradycji śródziemnomorskiej Derk Bodde. Patrz jego studium: *Basic concepts of Chinese law: the genesis and evolution of legal thought in traditional China*, w: Derk Bodde, *Essays on Chinese civilization*, s. 174. Patrz także analizę chińskiego prawa w: Wallace Johnson, *The T'ang Code*, vol. 1, *General Principles*, Princeton University Press, Princeton 1979, s. 3–38. O skutkach dla współczesnej kultury prawnej Chińczyków pisze: Lau Siu-kai, Kuan Hsin-chi, *The ethos of the Hong Kong Chinese*, The Chinese University Press, Hong Kong 1995, s. 119–144.

⁸⁰ Patrz rozmaite znaczenia hieroglify czytane jako *e* (w tonie 4) w: *Mathew's Chinese-English dictionary*, Wenhua Tushu Gongsi, Taipei 1988, s. 666–667.

z czymś wadliwym, lub błędnym w umyśle ludzkim, co owocowało nieprawidłowym postępowaniem⁸¹.

C. Fred Alford, który szczegółowo przeanalizował problem rozumienia zła w pokrewnej kulturze koreańskiej, stwierdza, że jest ono pojmowane w kategoriach pewnych relacji, nie zaś „substancjalnych”, czy czegoś, co może się przejawiać. Koreańczycy nie tylko nie znają tego pojęcia (oczywiście poza tymi, którzy przeszli na chrześcijaństwo), lecz nie ma wręcz dla niego miejsca w koncepcjach świata tam przyjmowanych. Z perspektywy konfucjańskiej zostanie uznane za „złe” złamanie norm czci i służenia rodzicom (cnoty *xiao*). Z perspektywy buddyjskiej uznają za złe nadmierne przywiązywanie znaczenia do rzeczy i ludzi, wynikające z ignorancji. Według koncepcji szamanistycznych, też szeroko tam przyjmowanych, będą to choroby i zły los wynikające z nie przywiązywania należytej uwagi do świata duchów oraz wymaganych rytuałów. *Złem jest – jak on pisze – wszystko, co narusza harmonię stosunków międzyludzkich, harmonię pojmowaną nie tyle w kategoriach zgody, lecz pewnych właściwości niezbędnych dla utrzymywania związków z innymi (...) zło jest to niejako ‘brzydki stosunek’, jaki narusza oczekiwania związane z utrzymywaniem harmonijnych stosunków, oczekiwania będące częścią tych stosunków (...) etyczne jest bowiem wszystko, co służy utrzymaniu harmonii (...). W istocie zło jest doświadczane przez większość Koreańczyków jako naturalna kategoria ‘brzydoty’, naruszającej piękno naturalnej harmonii*⁸².

Zło, którego przejawy w świecie tropią Europejczycy i Amerykanie, by je likwidować i unicestwiać – nie mieści się w takim obrazie świata, podobnie jak pokusy zła, któremu usiłuje stawiać czoła jednostka w ramach schematu walki Dobra ze Złem oraz fundamentalna kategoria *wyboru*, warunkowanego *wolną wolą* daną nam od Boga, jak też ocenianego przez *sumienie*. Autonomia *osoby*, która wyborów tych dokonuje i samodzielnie ocenia świat, będąc swoistym „polem bitwy” sił Dobra i Zła, osoby mającej przyrodzone jej *prawa* i *godność* – są fundamentem naszego indywidualizmu. Wszystkie te koncepcje nie tylko wywodzą się z chrześcijaństwa, ale i są zrozumiałe jedynie w judeochrześcijańskim kręgu kulturowym, a zazwyczaj są nie tylko zupełnie obce innym kulturom, ale wręcz trudne do zrozumienia na ich gruncie.

Przy tym ujęciu świata i pierwiastków duchowych nie było miejsca na duchy całkowicie dobre i zupełnie złe, jak to przyjmowano w religiach monoteistycznych regionu śródziemnomorskiego. Jak wspominaliśmy, od średniowiecza wszelkie duchy, dusze i bóstwa określano ogólnym mianem *shen*, odnosząc ten termin

⁸¹ Patrz: Wang Li, *Tongyuan zidian* [Słownik etymologiczny hieroglifów], Shangwu Yinshuguan, Beijing 1982, s. 278; Guo Shufa, *Zhongwen xing yin yi zonghe da zidian* [Wielki leksykon ewolucji form graficznych, wymowy i znaczenia hieroglifów pisma chińskiego], Zhonghua Shuju, Beijing 1989, s. 504–505.

⁸² C. Fred Alford, *Think no evil: Korean values in the age of globalisation*, Cornell University Press, Ithaca 1999, s. 34, 89, 118.

przede wszystkim do duchów opiekuńczych i pomocnych. Natomiast duchy szkodliwe czy demony nazywano *gui*, ale nie rozdzielano ich precyzyjnie. Nasz własny przodek *shen* mógł bowiem również karać swych potomków czy powodować dla nich jakieś nieszczęścia (np. z powodu podmakania jego grobu), zaś dla sąsiadów mógł być złośliwym duchem *gui*. Ci jednak mogli go ułagodzić przez dar czegoś użytecznego czy choćby trociczkę kadzidlana wyrażającą szacunek. Bez ofiar, które duchy przodków syciły, stawały się one udręczonymi „głodnymi biesami”, które napadały ludzi, a w końcu musiały zaniknąć. Oczywiście substancje duchowe dziecka, które niczego nie dokonało, rozpraszają się niemal natychmiast po śmierci, podobnie jak innych „nieważnych” członków rodu (wcześnie umierające dziecko mogło być wręcz traktowane jako nawiedzenie rodziny przez złego ducha, pragnącego do niej wnikać).

Dodać jeszcze trzeba, że natura dusz czy mocy człowieka, nawet liczba „dusz” w naszym ciele i ich dalsze losy – były w Chinach kwestią dyskusyjną. Najczęściej wyróżniano „duszę zwierzęcą” – *animus* (*po*), o naturze *yin*, i moralno-intelektualną – *anima* (*hun*), o naturze *yang*. Ta pierwsza ulegała rozkładowi wraz z ciałem, a ta druga mogła trwać przez pokolenia, choć nie każdy człowiek ją posiadał, i bywała ona „rozmaitej mocy”. Człowiek miał zatem szczególne „energije duchowe”: „siłę witalną” (podobnie jak każda żywa istota) oraz „duszę inteligentną”, tym silniejszą i trwalszą im większa była jego „moc”, co zazwyczaj wyznaczało mu wyższą pozycję społeczną i zapewniało osiągnięcie większych dokonań za życia, a po śmierci wyższego miejsca w hierarchii duchów i bóstw. Przez dostarczanie zmarłemu pokarmów ofiarnych (zjadanych następnie przez żywych), wykonywanie odpowiednich rytuałów i informowanie go o wszystkich sprawach rodziny – można było podtrzymywać duchowe istnienie przodka i zachowywać ród jako wspólnotę fizyczno-duchową zmarłych i żywych⁸³.

Wedle innych wierzeń każda cząstka naszego ciała miała swą „duszę”. Wielu konfucjanistów wierzyło w odradzanie się przodków w obrębie rodziny (co ustalano obserwując, którego ze zmarłych przyzwyczajenia i upodobania przejawia małe dziecko). Buddyizm uczył z kolei o reinkarnacji w obrębie istot żywych, i przechodzeniu od bytów niższych aż do coraz wyższych. Najwyższym bytem w hierarchii był bodhisattwa, który po następnej inkarnacji mógłby stać się buddą i przejść do nirwany, rodzaju świetlistego bezistnienia w innym wymiarze⁸⁴. Taoizm propagował, m.in. koncepcję transmutacji w obrębie przyrody, itd. W klasyku taoistycznym, *Księdze Mistrza Zhuanga* (*Zhuangzi*), z III w. p.n.e., znajdujemy, np. następujący opis:

⁸³ Patrz bardzo wnikliwe omówienie tych wierzeń w: Arthur F. Wolf, *Gods, ghosts, and ancestors*, w: *Studies in Chinese society*, Stanford University Press, Stanford 1978, s. 131–182.

⁸⁴ Podstawowe pojęcia buddyzmu i jego rozwój przedstawia: Marek Mejer, *Buddyizm: Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2001.

Niespodziewanie Mistrz Przychodzący zaniemógł. Dysząc z trudem leżał i umierał. Jego żona i dzieci zgromadzone wokół zaczęły płakać. Mistrz Oracz, który przybył, by zapytać o jego zdrowie, zawołał: „Cisza! Odsuńcie się! Nie przeszkadzajcie dokonującej się przemianie!”

Oparłszy się o drzwi zaczął mówić do Mistrza Przychodzącego: „Jakże wielkie jest to, co tworzy rzeczy! Cóż teraz z ciebie powstanie? Gdzie zostaniesz posłany? Czy przemienisz się w wątróbkę szczura, czy w łapkę owada?”

Mistrz Przychodzący odpowiedział: „Gdziekolwiek by nie posyłali syna ojciec i matka, na wschód czy na zachód, na północ czy południe, on tylko podporządkowuje się poleceniu (...) Jeśli Wielki Odlewnik zacznie topić metal, a metal zabulgocze i powie: ‘Powinienem stać się sławnym mieczem Moye’, to Wielki Odlewnik uzna go za marny metal. Jeśli zaś ten, kto już miał formę człowieka, zacznie wołać: ‘Chcę znowu być człowiekiem!’, ‘Chcę znowu być człowiekiem’, to to, co tworzy rzeczy uzna go za marny materiał na człowieka. Jeśli przyjmiemy, że Niebo i Ziemia tworzą wielki piec odlewniczy, a proces odlewania potraktujemy jako Wielkiego Odlewnika, to wszędzie może on nas posłać. Zakończyłem swój czas i zasypiam, a potem spokojnie się rozbudzę⁸⁵.”

Jednostka mogła zatem odradzać się w formie bytów różnego poziomu i formy, a do rodzaju ludzkiego należały byty wielu poziomów ontologicznych, od niemal zwierzęcych do wysokich: mędrców, nieśmiertelnych, czy władców i bodhisattwów. Dusze ludzi mogły stawać się duchami opiekuńczymi dla swych rodzin, wspólnot lokalnych czy nawet w skali kraju. Wiele bóstw czczonych w Chinach, rozmaitych rang – było duszami konkretnych ludzi, których życiorysy historyczne, lub fantastyczne troskliwie przekazywano, a ich ludzki rodowód wcale nie umniejszał ich prestiżu. Przypomnijmy też, że większość z nich otrzymywała swe wysokie rangi „boskie” i „urzędy” od cesarza, który mógł awansować bóstwa bądź je degradować. Antropocentryczny charakter cywilizacji chińskiej przejawia się zatem w rozmaitych aspektach i dlatego tak trudno wyodrębnić tam religię.

Jak wspominaliśmy, w tak zwanych Trzech Naukach, traktowanych w Chinach w II tysiącleciu n.e. jako jeden „zespół”, czyli w konfucjanizmie, taoizmie i buddyzmie, centralną ideą było samodoskonalenie człowieka (lub wręcz istoty żywej) i osiągnięcie przez niego nadzwyczajnej doskonałości i mocy, niekiedy wręcz rangi „boskiej”. Różnice między nimi oraz ich różnymi szkołami dotyczyły głównie ujęć hierarchii bytów, form i charakteru tego samodoskonalenia, jak też natury, miejsca czy panteonu bóstw czy innych „istot wyższych”. W konfucjanizmie taką do-

⁸⁵ *Zhuangzi* [Księga Mistrza Zhuanga], tekst przypisywany Zhuang Zhou (ok. 369–286 r. p.n.e.), *Zhuzi jicheng* [Zbiór pism mistrzów], Zhonghua Shuju, Beijing 1957, t. 3, s. 43 (*juan* 2, część 6). Przy przekładzie wykorzystano interpretację: L. D. Pozdniejewej, z jej tłumaczenia: *Atieisty, materialisty, dialiektiki driewniego Kitaja*, Izd. Nauka, Moskwa 1967, s. 165–6. Patrz także: *Czuang-tsy, Nan-hua-czen-king: Prawdziwa księga południowego kwiatu*, przekł. Witold Jabłoński i inni, PIW, Warszawa 1953, s. 100.

skonałą istotą był „mędrzec” (*sheng*) pojmujący Drogę i przywracający w świecie porządek moralny zgodny z nią. Taoizm stawiał na piedestale „nieśmiertelnych” (*xian*) – istoty, które podporządkowały swej woli własne przemiany, mogą przybierać każdą formę materialną od kamienia do smoka zajmującego pół nieba, przenosić się w czasie i przestrzeni („latając na obłokach”). Moce te uzyskują dzięki doskonaleniu swej psycho-fizycznej natury, a często i rozmaitym praktykom tajemnym. Mogą one pomagać ludziom, ale taoizm troski o innych nie podniósł do rangi zasady⁸⁶. Buddyści za najdoskonalsze istoty uznali bodhisattwów, którzy zgodnie z naukami Mahajany pozostają w kręgu istnienia i nie przechodzą w stan buddy, a następnie nirwany, by pomagać w samodoskonaleniu wszystkim „istotom czującym” i ich wzniesieniu się na najwyższy poziom egzystencji. Ich ogromne miłosierdzie czyniło ich gotowymi również do pomocy ludziom w ich perypetiach życiowych, a dotyczyło to tak ludzi, duchów, jak i zwierząt. Największą popularnością cieszyła się w Azji Wschodniej bodhisattwa Guanyin (jap. Kannon), ratująca z opresji i dająca potomstwo.

Życie jednostki w Chinach miało niewielkie znaczenie. W buddyzmie było wszak tylko jedną z niezliczonych reinkarnacji, omroczonej fałszywym poczuciem „ja”, chwilowym skupieniem rozmaitych elementów. W taoizmie *ja* podobnie, było tylko przejściowym skupieniem materialno-duchowych substancji, które przechodzą następnie w nowe konfiguracje. W konfucjanizmie jednostka była tylko częścią rodziny i rodu. Jednostkę porównywano do kropli, a pokolenie do fali wybiegającej na brzeg; obie były tylko częścią tej samej wody morskiej – „substancji rodowej”. Rozwój człowieka we wszystkich trzech naukach polegał na wyzwaniu się jednostki z fałszywego, egoistycznego bytowania i utożsamianiu z coraz szerszym kręgiem społecznym, natury, lub wręcz bytu. Byłoby jednak błędem wyciąganie wniosku, iż jednostka nie miała tam znaczenia, gdyż liczyła się tylko zbiorowość. Wręcz przeciwnie, przez jej wysokie uspołecznienie i rolę, jaką mogła odegrać, stawała się niekiedy wręcz gigantem – Mędrcelem Doskonałym, nauczycielem rodzaju ludzkiego po wieczne czasy, jak Konfucjusz, Budda czy Laozi, albo też nawet bóstwem, jak wspomniany powyżej Książę Guan. W wymiarze codziennym mieliśmy tam szacunek i czołobitność wobec rodziców, „zwierzchników” wszelkiej rangi, od najstarszego brata pośród rodzeństwa, starosty w klasie szkolnej, przez głowy rodów, szefów wsi i gmin, cechów, gildii, zwierzchników administracji lokalnej, czy w kierowników i dyrektorów we współczesnej firmie, albo instytucji, aż po cesarza czy też głowę państwa. Rozwinał się tam wręcz swoisty „kult zwierzchników”, w dawniejszych czasach nawet z mniej lub bardziej wyraźnymi komponentami religijnymi.

⁸⁶ Wiele różnych postaci tego typu przedstawia: Eva Wong, *Opowieści o taoistycznych nieśmiertelnych*, przekł. Tomasz Bieroń, Zysk, Poznań 2003.

Nawet niektórzy współcześni przywódcy w Azji Wschodniej byli traktowani jako bóstwa. Najbardziej znanymi przykładami są cesarze japońscy (do 1 stycznia 1946 r., kiedy to cesarz Hirohito ogłosił – na żądanie Amerykanów – że nie jest bóstwem). Cechy boskie przypisywano już po II wojnie światowej przywódcom Korei Północnej. Najnowszym przykładem awansu do rangi bóstwa był szerzący się w latach 90., ku zaambarasowaniu władz ChRL, religijny kult Mao, jako Bóstwa Pomyślnej Podróży, patrona kierowców, zapewniającego bezpieczną podróż. Dla marksisty, choćby sinizującego tę europejską doktrynę, i przywódcy komunistycznego państwa walczącego z „zabobonami”, był to los paradoksalny! Dodajmy jednak, że już za życia Mao, jako wielki władca Chin, uchodził niekiedy wśród ludu za pogromcę złych duchów, jakie wypędził ze swego kraju na krańce świata. Pewien chłop ze wsi w prowincji Zhejiang, powiatu Wenzhou, opowiadał mi, jak natychmiast po śmierci Mao, dawna szamanka wioskowa zredukowana w komunie ludowej do zwykłej chłopki, ogłosiła ludności, iż powróciły teraz do Chin wszystkie dawne duchy i biesy, w związku z czym podejmuje ona swe dawne funkcje, gdyż trzeba wrócić do kultu Starej Małpy będącej od wieków duchem opiekuńczym tej wioski, chroniącej ją przed nieszczęściami.

Konfucjanizm w zasadzie nie zajmował się kultem żadnych bóstw, chociaż cesarze przyjmujący i propagujący jego nauki składali ofiary Niebu, Ziemi i innym bytom, jak też nominowali duchy opiekuńcze w cesarstwie, uosabiające cnoty moralne i obywatelskie. Byli nimi zazwyczaj szczególnie zasłużeni dostojnicy i funkcjonariusze państwowi, chociaż i cnotliwa wdowa dochowująca w sposób wzorowy wierności mężowi mogła liczyć na tytuł pośmiertny i ewentualnie bramę honorową wzniesioną ku jej czci przez miejscowe władze. Jeszcze wyraźniej rozmaite niedoskonałości bóstw różnych rang występowały w taoizmie i buddyzmie. Ten ostatni wręcz na czoło wysuwał samodoskonalenie własnej *karmy*, tolerując wszakże kulty bóstw oraz traktowanie bodhisattwów przez religijnie usposobionych wyznawców jako swego rodzaju bóstwa. Współczesny mistrz buddyjski naucza: *Pierwsze fałszywe schronienie – to schronienie w duchach i istotach nadprzyrodzonych. Chińczycy uważają, że istnieją bogowie niebiańscy, bóstwa ziemskie i duchy ludzi. Wierzą też, że po śmierci ludzie mogą stać się bogami niebiańskimi, jeśli nagromadzili wystarczająco dużo zasług. Są różne rodzaje bogów: bogowie wiatrów, wód, strzegący różnych miejsc bogowie ziemi, pięciu zbóż, itd. Poza tym są również górskie skrzaty oraz najrozmaitsze demony i potwory*⁸⁷.

Dalej opisuje on hierarchię istot duchowych, od najwyższych do najniższych przypominając: *Wszystkie te duchy i istoty nadprzyrodzone mają pewne cnoty i moce magiczne. Niektóre z nich, skłonne czynić dobro, służą też bogom wyższych niebios, a w pewnych okolicznościach mogą pomagać ludziom. Dlatego ludzie często od-*

⁸⁷ Mistrz Jin-szun, *Droga do stanu buddy*, przekł. Jacek Majewski, Domy Polskie, Warszawa 2000, s. 44.

dają im cześć, prosząc je o pomoc przy egzorcyzmach, czy o łaski, a także modląc się do nich o ochronę przed nieszczęściami. Te duchy i istoty są jednak obarczone mnóstwem przywar. Czasem odznaczają się charakterem gorszym od ludzkiego, szczególnie, iż ich gniewna natura znajduje upodobanie w krwawych morderstwach. Od ludzi oczekują ofiar – krwi i mięsa, a nieraz nawet ofiar ludzkich. Jeśli ludzie składają ofiary, nie okazując im należytego szacunku, lub w jakikolwiek inny sposób je obrażają, okrutnie się mszczą – zsyłając wichury, burze, grad, zarazy i tym podobne (...) Na wszystkich tych sześciu poziomach zamieszkujące je boskie istoty odznaczają się chciwością i chuciami seksualnymi, dlatego zwane są pożądanymi istotami boskimi (...) Istoty boskie nie potrafią uchronić się od folgowania swoim pożądaniam i degradacji⁸⁸. Dlatego właśnie lepiej lekkomyślnie nie podejmować kontaktów z niezbyt znanymi istotami boskimi, gdyż – wbrew naszym przyzwyczajeniom – nie wszystkie z nich reprezentują wysoki poziom moralny i nie koniecznie muszą być ludzom życzliwe. Buddyzm w swym nauczaniu przywiązuje zatem kluczowe znaczenie do rozumu i wiedzy (choć pojmowanej specyficznie), nie zaś do wiary i nabożności. Można być dobrym buddystą nie wszedłszy nawet nigdy w życie do świątyni buddyjskiej, ani żadnej innej, choć byłby to na pewno przypadek rzadki. Mistrzowie Niebiańscy taoizmu i zwierzchnicy taoistycznych sekt – podobnie do nauczycieli buddyjskich – również zwalczali religijne kultury ludowe przedstawiając nieraz czczone bóstwa jako złe demony⁸⁹.

Zwróćmy uwagę, że żadna z chińskich nauk nie obiecuje „zbawienia” po śmierci, chociaż buddyzm wprowadził do Chin koncepcję „piekła” (a dokładniej – okresowego czyśćca). Konfucjanizm zaleca samodoskonalenie moralne i życie w ramach rodziny, nawet przez tysiące lat. Taoizm oferuje nieśmiertelność, ale w „naszym świecie”. Najbliższy naszym wyobrażeniom o religii jest buddyzm, w którym każda żywa istota powinna mozolnie piąć się przez ciąg niezliczonych reinkarnacji na coraz wyższy poziom egzystencji, aż do stanu buddy⁹⁰ i wyzwolenia od istnienia, obciążonego zawsze cierpieniem, a pogrążenie w *nirwanie* – „świetlistej nieśkończoności”⁹¹.

⁸⁸ Ibidem, s. 44–46. Do tłumaczenia wprowadzono drobne korekty, gdy wydawało się to potrzebne dla lepszego oddania wyobrażeń chińskich.

⁸⁹ Isabele Robinet, *Taoism: growth of Religion*, przekł. Phyllis Brooks, Stanford University Press, Stanford 1997, s. 64.

⁹⁰ Przypomnijmy, że „budda” jest nazwą najwyższego stanu doskonałości, nie zaś imieniem własnym, jeśli nazywamy tak osobę, pisząc ją wielką literą, oznacza to Gautamę, księcia Sidhartę z połowy I tysiąclecia p.n.e., pierwszego człowieka naszego eonu, jakiemu udało się osiągnąć stan buddy – Nauczyciela wszystkich istot – i przejść do nirwany. Przystawszy istnieć nie może on jednak, rzecz jasna, odbierać wyrazów naszej czci, jak Jahwe, ani niczego spowodować czy też „pokarać grzeszników”.

⁹¹ Patrz: *Encyklopedia mądrości Wschodu*, op.cit., s. 236–238; Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, przekł. Marek Macko, Wydawnictwo A, Kraków 2002, s. 44–45; Giuseppe Tucci, *Man-dala*, przekł. Ireneusz Kania, Znak, Kraków 2002, s. 12–17.

Bardzo oryginalne były nauki jego szkoły Zen (chińskie: *chan*). Wypracowała ona koncepcję swoistego „oświecenia” jak piorun wznoszącego jestestwo na wysokie poziomy doskonałości, nawet buddy. Kluczem do tego były medytacje skoncentrowane na własnym umyśle jako jedynej prawdziwej rzeczywistości i zrozumienie Nicości⁹². Szkoła ta jest na tyle heterodoksyjna, iż jeden z wybitnych badaczy buddyzmu wręcz stawia pytanie, czy mimo odrzucania przez nią istnienia „świętych ksiąg”, wyobrażeń Buddy, a nawet jego samego, można ją zaliczać do buddyzmu, ale odpowiada twierdząco⁹³. Wspomnijmy, że w pismach tej szkoły możemy nawet znaleźć twierdzenia: „zabij każdą istotę, która stanie na twojej drodze. Jeśliby przyszło ci spotkać nawet samego Buddę – zabij go”⁹⁴.

Wielkie religie śródziemnomorskie z jednej strony rozdzielały – przynajmniej do pewnego stopnia – pierwiastki materialne od duchowych, z drugiej – łączyły w sposób szczególny ludzi z Bogiem. To oddzielało je ontologicznie od zwierząt (nie mających duszy) oraz od „przyrody nieożywionej”. Na gruncie myśli chińskiej nie mamy tych barier ontologicznych, a zarazem zwierzęta, istoty ludzkie oraz boskie rozpadają się na dziesiątki kategorii przynależnych do różnych poziomów egzystencjalnych. We wszystkich trzech naukach chińskich ludzie nie są i nie mogą być sobie równi, a część ludzi niższego poziomu dla postaci wyższych poziomów – żyjących i „nadprzyrodzonych” – wynika po prostu z tego zróżnicowania. Dlatego tak trudno przychodzi tam wprowadzanie zasad demokratycznych opartych na zachodnich koncepcjach „ontologicznej równości” istot ludzkich i czyisto świeckiego państwa.

W Azji Wschodniej, na bazie pradawnych wierzeń animistycznych, rozwinęły się systemy filozoficzno-religijne zakładające nierozdzielność czynników materialnych i duchowo-energetycznych, a zatem przypisujące wszystkim bytom tę podwójną naturę i łączące w rezultacie w jedną wielką rodzinę wszystkie żywe istoty, a do pewnego stopnia cały świat. Cheng Hao (1032–1085), jeden z najwybitniejszych myślicieli konfucjańskich, stwierdzał, na przykład: *nie istnieje duch poza siłami materialnymi i nie ma siły materialnej poza duchem. Byłoby więc błędne traktowanie ich jako dwu [odrębnych kategorii]*⁹⁵. Chanren (711–782), dziewiąty patriarcha buddyjskiej szkoły Tiantai, nauczał, iż wszystkie przedmioty nieożywione, nawet

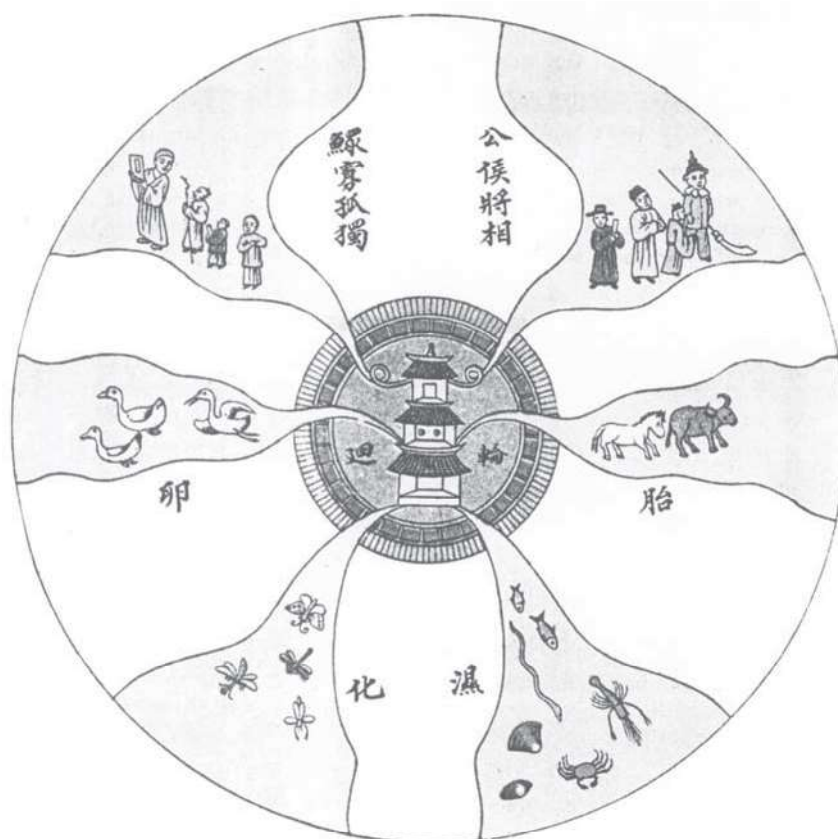
⁹² Patrz: Erich Fromm, D.T. Suzuki, *Buddyzm Zen i psychoanaliza*, Rebis, Poznań 1995; Mistrz Szeng-jen, *Bęben Dharmy, Istota i codzienność praktyki czan*, przekł. Jacek Majewski, Domy Polskie, Warszawa 1997; Idem, *Osiąganie umysłu buddy*, przekł. Patrycjusz Pindelski, Domy Polskie, Warszawa 1998; *Natychmiastowe przebudzenie: nauczanie Mistrza Zen Hui Hai*, Miska Ryżu, Warszawa 2003; *Niczego już więcej nie poszukujcie, nauczanie Mistrza Zen Lin Chi*, przekł. Bon Gak, Miska Ryżu, Warszawa 2003.

⁹³ Kenneth Ch'en, *Buddhism in China. A historical survey*, Princeton University Press, Princeton 1964, s. 363.

⁹⁴ Ibidem, s. 358.

⁹⁵ Cyt. za: Wing-tsit Chan, *Chu Hsi, life and thought*, The Chinese University Press, Hong Kong 1987, s. 50.

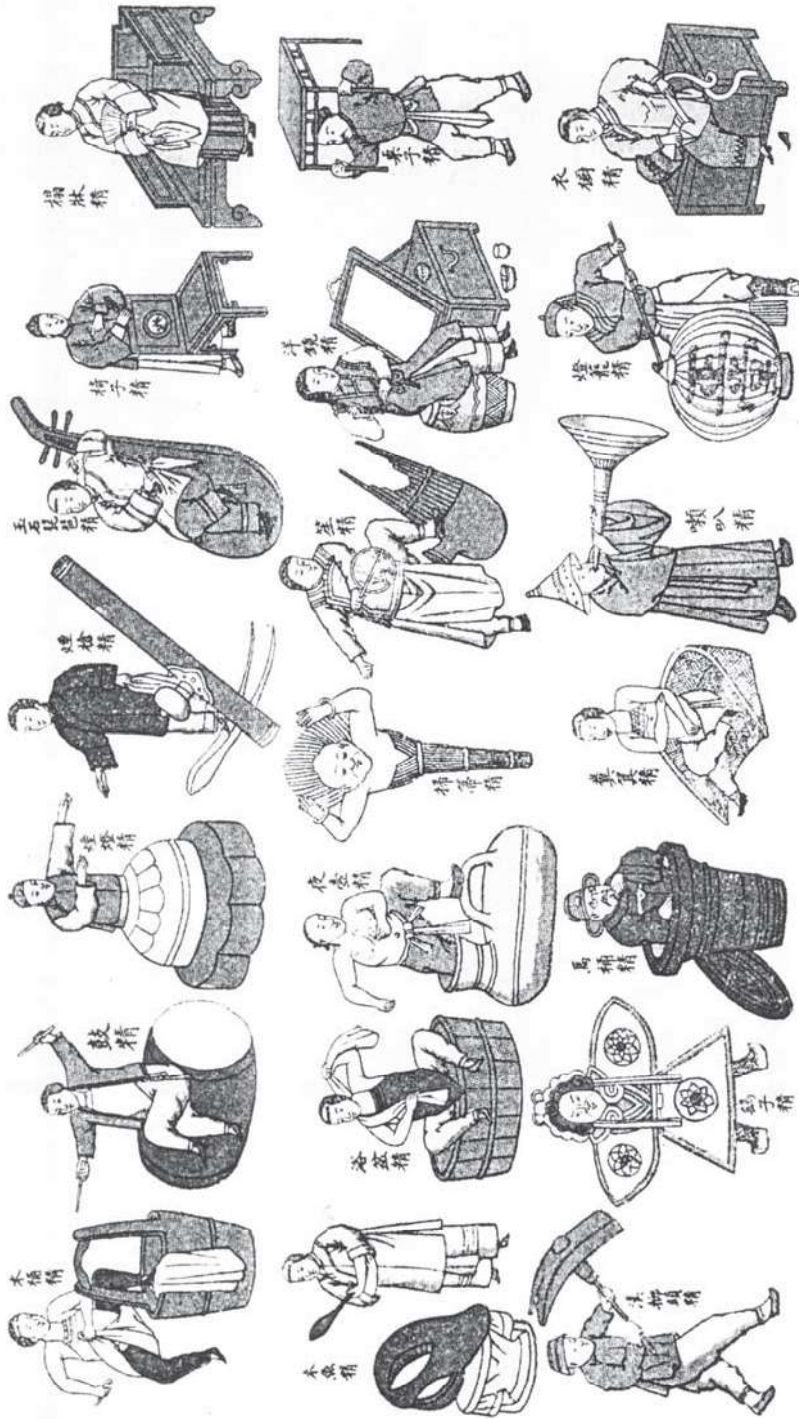
najdrobniejszy pyłek kurzu, zawierają w sobie element duchowy i natury buddy, a teoria „przyczynowości moralnej” także je obejmuje⁹⁶.



„Koło inkarnacji”: istoty żywe odradzają się jako byty różnych poziomów. Najwyżej – z prawej strony – jako „dostojni”: książęta, mandaryni, generałowie; z prawej – biedacy, sieroty, samotni; poniżej – różne rodzaje istot zwierzęcych (za Yuli chaozhuan – traktatem o „piekle” buddyjskim i jego 10 sferach, H. Doré, t. I, s. 132)

⁹⁶ Derk Bodde, op.cit., s. 263–264. Koncepcja ta mówi, w największym uproszczeniu, iż każdy czyn czy stan ma swoje konsekwencje karmiczne dla następnych stanów.

怪精談奇國五



Przechodzenie na poziom przedmiotów z ich „duszami” (za H. Doré, t. I, s. 136).



Dusze ludzkie w rozmaitych bytach: roślinach, zwierzętach i przedmiotach (za H. Doré, t. I, s. 137).

Li Zongwu (1879–1944), przedstawiał utożsamianie się jednostki z szerszymi zbiorowościami w tradycyjnym światopoglądzie Chińczyków w postaci koncentrycznych kręgów. W centrum znajdowało się „ja” (wraz z rodziną), następny krąg tworzyli „przyjaciele”, za nimi „inni ludzie”, czyli cała ludzkość, dalej zaś „zwierzęta” (co włączało też ptaki, ryby, gady i owady), rośliny, i wreszcie na końcu – rzeki, góry, słońce, księżyc, itd., które także – jak wierzone – miały swój substrat duchowy. Chodziło przy tym nie tylko o intelektualne zrozumienie faktu przynależności do tego szerszego świata, ale o głęboką i mniej lub bardziej intensywnie przeżywaną więź z nimi, słabnącą, rzecz jasna wraz z oddaleniem danego kręgu⁹⁷.

Qian Mu, jeden z najwybitniejszych w XX w. badaczy myśli chińskiej, twierdził, iż dla rozwoju kultury chińskiej kluczowe znaczenie miała dominacja w niej już od starożytności struktur rodowych oraz mentalności rodowej, jak też ukształtowanie się „kultury pokoju opartej na specyficznym, praktycznym skoncentrowaniu na życiu ludzkim”. Dlatego kwestie narodu i religii, a do pewnego stopnia nawet państwa, pozostawały na marginesie tamtejszych zainteresowań społecznych. Uwagę koncentrowano bowiem na życiu ludzkim i własnych kolektywach, nie zaś na „świecie zewnętrznym”, tym bardziej zaś na sprawach Boga i wymiaru transcendentnego. Jego zdaniem, brak koncepcji tworzenia świata przez Boga/bóstwa, jak też związanych z tym mitów oraz religii i Prawdy, są pochodnymi orientacji ludzi Azji Wschodniej na „sprawy wewnętrzne”, zamiast na „zewnętrzne”, jak na Zachodzie. Stąd także w Europie mogły rozwijać się na tak wielką skalę walki, podboje, religia i nauka⁹⁸.

Oczywiście tak wielkie uogólnienia nie mogą być nazbyt precyzyjne i można by zgłosić do jego tez wiele wątpliwości (poczynając od użycia tak wieloznacznego w Chinach terminu „religia”), lecz zwraca on jednak uwagę na pewne konsekwencje swoistej struktury kultury chińskiej. Wynikają też z tego specyficzne zjawiska w życiu politycznym i społecznym. Jak odnotowuje David I. Hitchcock, w Azji Wschodniej preferuje się konkrety i praktyczne korzyści, nie zaś abstrakcyjne idee i zasady, odrzuca dążenia do „uchwycenia prawdy” i jej „wyrażania” jako uniwersalnych założeń (dodajmy, iż prawdy zwykle traktowano tam tylko jako względne i cząstkowe, mogło zatem być wiele równoprawnych „prawd”). Podobnie rozpatrywano zazwyczaj to, co jest „słuszne” i „niesłuszne”, w odniesieniu do konkretnej sytuacji. Zatem hasła demokracji, czy praw człowieka, akceptowano

⁹⁷ Patrz jego znane studium: *Xinlixue yu lixue* [Psychologia a fizyka], w: Li Zongwu, *Houhei daquan* [Pełny zbiór najgłębszej ciemności], Jinri Zhongguo Chubanshe, Beijing 1997, s. 236. Twierdzi on tam, że więzi łączące człowieka ze światem są podobnej natury jak siły w fizyce, szczególnie siła grawitacji, i przeprowadza bardziej szczegółowe analizy poglądów szkół filozoficznych, jakie tu pominięto.

⁹⁸ Qian Mu, *Zhongguo wenhua shi daolun* [Wprowadzenie do historii kultury chińskiej], Zhengzhong Shuju, Taipei 1975, s. 42, 170–171.

tam nie jako wzniosłe ideały, lecz głównie jako „pożyteczne rozwiązania”, dające uchwytne korzyści. Stąd także w tamtejszej religijności nacisk kładzie się na rytuał, czyli praktyki religijnego typu, nie zaś na aspekty doktrynalne⁹⁹.

Wiele podstawowych podziałów dychotomicznych, które organizują w specyficzny sposób świat współczesnych ludzi Zachodu, nie jest znanych w Azji Wschodniej, jak stwierdza Tu Wei-ming, znany filozof z Harvardu. Obok analizowanego tu podziału na *sacrum* i *profanum*, wymienia on następujące: duch – materia, umysł – ciało, fizyczny – umysłowy, twórca – jego twory, Bóg – człowiek i podmiot – przedmiot. Można by kontynuować to wyliczanie, dodając państwo i społeczeństwo, jednostka – kolektyw, publiczne – prywatne, władza wykonawcza – ustawodawcza, świeckie – religijne, itd., ale słusznie zwraca on uwagę, że wszelkie podziały tego typu w Azji Wschodniej nie mają sensu w związku z holistycznym nie zaś dychotomicznym pojmowaniem świata (i dodajmy relatywistycznym a nie substancjalnym pojmowaniem jego składowych). *Mentalność oświeceniowa jest tak radykalnie odmienna od stylu myślenia znanego umysłowości chińskiej, iż stwarza ona wyzwanie dla sinitycznego świata we wszystkich wymiarach (...). Ponieważ międzynarodowe reguły gry, określone w kategoriach bogactwa i władzy, zostały narzucone Chinom przez ‘dyplomację kanonierek’, intelektualności chińscy zaakceptowali nieuchronność okcydentalizacji swego kraju jako strategię konieczną dla jego przetrwania*¹⁰⁰.

Tu Wei-ming wskazuje jednak, że nie tylko uniwersalne znaczenie mają wartości oświeceniowe (takie jak instrumentalna racjonalność, wolność, świadomość praw wszystkich podmiotów, praworządność, prywatność i indywidualizm). Mają je bowiem także takie wartości konfucjańskie, jak życzliwość dla innych, sprawiedliwy podział dóbr, świadomość powinności wszystkich podmiotów, rytualizm, mentalność troski o dobro publiczne i orientacja grupowa jednostki. *Tak jak te pierwsze powinny zostać przyswojone przez azjatycką nowoczesność, te drugie mogą się okazać kluczowymi i bardzo na czasie dla współczesnego sposobu życia na Zachodzie*¹⁰¹. W dalszych rozważaniach wskazuje on także na znaczenie rodziny w Azji Wschodniej, podobnie jak dużą rolę państwa w organizacji życia gospodarczego, społecznego i w moralnym wychowywaniu obywateli jako podstawy dobrego porządku społecznego. To oddalałoby niewątpliwie państwo od laicko-liberalnych i indywidualistycznych koncepcji zachodnich.

Nie mniej doniosłe różnice między religijnością regionu śródziemnomorskiego i Azji Wschodniej występowały w aspektach najbardziej praktycznych. Nie znany był tam tydzień jako miara czasu, zatem nie mogło w nim być i „świętego” dnia,

⁹⁹ David I. Hitchcock, *Factors affecting East Asian views of the United States*, The Center for Strategic and International Studies, Washington D.C. *CSIS Report*, March 1997, s. 46.

¹⁰⁰ Tu Wei-ming, *Multiple modernities – implications of the rise of ‘Confucian’ East Asia*, w: H. K. Pohl, A. W. Müller, op.cit., s. 61.

¹⁰¹ Ibidem, s. 66.

który wyznaczał rytm tygodni (nawet po przyjęciu zachodniego tygodnia w XX w. niedziela nie jest tam wcale „święta”). Nie było kongregacji wiernych na wspólne modły, zatem niepotrzebne były obszerne świątynie im służące. Nie było też potrzeby kierowania rytuałami zbiorowego oddawania czci bogom. Miast nich mieliśmy tam przede wszystkim osoby doskonalące siebie samych, w formie zinstytucjonalizowanej we wspólnotach mnisich, buddyjskich i taoistycznych, albo też kierujące rytuałami religijnymi w imieniu jakiejś wspólnoty, dla zapewnienia jej pomyślności, jak też nauczycieli-wychowawców. Nie było zatem warunków do formowania się hierarchicznych, scentralizowanych struktur typu Kościoła (jedynie pewne ich elementy pojawiały się w taoizmie, a w mniejszym zakresie w buddyzmie, przede wszystkim lamaistycznym)¹⁰².

Prastare kultury chińskie miały wprawdzie charakter kolektywny, ale były one celebrowane głównie w imieniu danej wspólnoty, z masowym wprawdzie, ale niekoniecznie powszechnym uczestnictwem wszystkich jej członków. Niekiedy, jak w ceremoniach sprawowanych przez cesarza, ludność wręcz nie mogła w nich uczestniczyć. Sprawowali je zaś zwierzchnicy takich wspólnot, w ramach hierarchicznego porządku od „sołtysa” wsi aż do cesarza. Postacie przez nich czczone, jak też kultury związane z siłami bezosobowymi stały na straży pewnego porządku moralnego, traktowanego jako immanentny światu, albo też służyły jego utrzymaniu. Wraz z dotarciem do Chin buddyzmu, i uformowaniem się religijnego taoizmu (w II w. n.e.), pojawiły się kultury, jakie mogła sprawować jednostka, prosząc jakiegoś ducha, lub bóstwo, o pomoc i opiekę. Odtąd dwie te formy religijności współistniały ze sobą jako główne nurty religijności chińskiej.

4. Religijność otwarta i zamknięta

Próbując niejako podsumować te rozważania o specyfice religijności chińskiej wskazać by należało przede wszystkim na *zamknięty* lub *otwarty* charakter systemów religijnych. Bez wydzielenia *sacrum* bardzo trudno jest tworzyć „system zamknięty”. W Chinach społeczeństwo żyło niejako w *profanum* z pewnymi elementami duchowości i sakralności. Jak pisze Mircea Eliade, na najbardziej archaicznym poziomie kultury samo życie i bycie człowiekiem jest pojmowane jako *akt religijny*, a zdobywanie pożywienia, życie płciowe i praca miały wartość sakramentu¹⁰³. Jak się zdaje, rozwój w regionie zachodnim poszedł właśnie drogą wydzielenia *sacrum*, jak też opracowywania go jako odrębnej sfery, stąd pradawny animizm oraz totemizm i religie monoteistyczne oddzieliła przepaść. Natomiast

¹⁰² Szczegółową analizę formowania się jednej z takich struktur organizacyjno-ideologicznych w Sichuanie przeprowadza: Terry F. Kleeman, *Great perfection, religion and ethnicity in a Chinese millennial kingdom*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1998.

¹⁰³ Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, PAX, Warszawa 1988, t. I, s. 1.

w Azji Wschodniej nie odrzucono owego archaicznego podejścia, lecz je właśnie rozwijano i sublimowano. Aspekty sakralne były więc tylko jednym z aspektów świata, w jakim żyjemy, jak również naszego życia, nierozdzielanym ontologicznie od innych. Dlatego mamy do czynienia w Chinach ze specyficzną „religijnością rozproszoną”. Dodać jednak trzeba, że w innych krajach regionu elementy *sacrum* występują wyraźniej. Buddyści Therawada uznają klasztor i świątynię za „miejsce święte”, lamaści znają „przedmioty święte”, wszyscy buddyści czczą „święte relikwie”, itd. (co jest rezultatem wpływów indyjskich).

Jako ilustrację tradycyjnego, chińskiego podejścia, pozbawionego poczucia *sacrum*, przytoczmy przykład tekstu ze stelli wotywniej z 1529 r. przy świątyni Zhen Wu (w mieście Foshan, prowincji Guangdong), poświęconej bóstwu dbającemu o przestrzeganie zasad moralnych i karzącego osoby je łamiące.

...wyobrażenie boga jest zrobione tylko z gliny i kawałków drewna. Nie wypowiada on nawet słowa, jakie można by usłyszeć, ani nie wydaje rozkazów mogących wzbudzić w nich strach. Może on wszakże powstrzymać brutalni przed atakowaniem innych i spowodować, iż chytre zamysły ludzi pozbawionych zasad nie powiodą się¹⁰⁴.

Ów potężny duch bardzo wyraźnie nie jest tu identyfikowany z figurą umieszczoną w świątyni, a wykonaną z pospolitych materiałów. Czy ktoś wyobraża sobie tekst modlitewny katolika do Najświętszej Marii Panny, zaczynający się od słów: „Twoja figurka jest wykonana tylko z gipsu, ale modłę się do Ciebie znając Twą łaskawość...”? Jednakże w buddyzmie, przybyłym z Indii – jak pamiętamy, same figury mogły niekiedy być traktowane jako „święte”, a podobne podejście przejął też taoizm. Dotyczyło to jednak zazwyczaj figur „szczególnych”.

Gdy nazywamy chińskie „systemy religijne” – „otwartymi”, w odróżnieniu od „zamkniętych” religii monoteistycznych Morza Śródziemnego, chodzi nam o wskazanie na ich kluczowe cechy. Nie znano tam rytuałów formalnego przystępowania do jakiejś religii, a zatem i „wspólnoty wyznawców”. U nas nie można być jednocześnie katolikiem, żydem i muzułmaninem, tam można zaś być po trochu konfucjanistą, buddystą i taoistą, a nadto uprawiać do tego inne kulty i obrzędy, nawet pójść na mszę katolicką czy zaprosić na pogrzeb babci – obok mnichów buddyjskich – także pastora i księdza, trochę na zasadzie: „może któryś z nich jej pomoże”. Zwyczajowo zapraszano bowiem „kler” ze wszystkich okolicznych świątyń. Dominowało synkretyczne łączenie i przyjmowanie tego, co komuś odpowiadało. Nawet poszczególne świątynie taoistyczne i buddyjskie z reguły goszczą pod swoim dachem figury z różnych panteonów. Jest także wiele świątyń, które trudno powiązać z jakąkolwiek z trzech chińskich „nauk”. Obca była tam koncepcja „wylączyłości wiary”. Stąd w przeszłości nie znano w Chinach wojen religijnych

¹⁰⁴ C. K. Yang, op.cit., s. 154.

ani „nawracania” przemocą, zaś we współczesnych sektach wschodnioazjatyckich tyle jest synkretycznych, chcących połączyć „wszystkie religie świata”.

Nie znajdujemy tam też hierarchii, ogólnokrajowych organizacji religijnych, zamkniętych panteonów, dogmatów i ustalonych, sztywnych rytuałów, podobnie jak bardzo zróżnicowana jest kategoria „sług kultu”. Wielu z nich pełniło funkcje religijne niejako „z urzędu”, jak cesarz – zwierzchnik rodzaju ludzkiego, starosta – na terenie powiatu, którym zarządzał, w rodzie jego głowa, w gildii, czy cechu, ich szef, a dowódca w armii. „Słudzy kultu”, dla których było to głównym zajęciem, to znowu cała gama postaci i ról społecznych. Duże świątynie-klasztory, uznawane przez państwo, podlegały jego nadzorowi, a ich „przeorowie” byli wyznaczani przez umierającego ich szefa, czy wybierani przez wspólnotę mniszą. Mogły też podlegać patriarsze „szkoły” czy „sekty”. Były jednak i klasztory oraz świątynie „ludowe”, nie mające statusu „oficjalnych”. Mianowała i zatrudniała mnicha taoistycznego czy buddyjskiego w małych świątyniach tego typu utrzymująca je wspólnota lokalna. Aby stać się mnichem trzeba było uzyskać na to zgodę władz państwowych (gdyż wiązało się to ze zwolnieniem od podatków, szarwarków, służby wojskowej, oraz obowiązków rodzinnych, w tym prokreacji potomków, jak też z wpisaniem do odrębnego rejestru ludności), ponadto zaś złożyć pewne śluby, w teorii na całe życie. Do wypełniania rytuałów w świątyniach gminnych wybierano natomiast szanowanego starca, nieskalanego śmiercią w domu w okresie ostatnich trzech lat, zdrowego i posiadającego odpowiednie walory moralne, albo wyróżnionego wieszczym snem. Stawał się on czasowym sługą kultu, prawnie zachowującym jednak status laicki.

W Chinach otwarta była także kategoria „bóstw czczonych”. To wierni, zbiorowo lub indywidualnie, decydowali, jaką świątynie zbudują, czy na czyją figurę w istniejącej dadzą pieniądze. Władze mogły jedynie nadawać kultowi wyższy, oficjalny status. Wspomniany Książę Guan (zmarły w 219 r. n.e.), wódz będący uosobieniem cnót moralnych, zyskał sławę jako jeden z kluczowych bohaterów średnio-wiecznych *Opowieści o Trzech Królestwach*, chińskiej epepei najpopularniejszej po dziś dzień. Wraz z rozwojem jego kultu ludowego został ostatecznie uznany za bóstwo przez władze państwowe, a kolejni cesarze swymi dekretemi awansowali go na coraz wyższe pozycje, aż w drugiej połowie XIX w. stał się jednym z najważniejszych bóstw panteonu chińskiego¹⁰⁵. Czczono go powszechnie jako patrona cnót lojalności i wykonywania swej powinności, chroniącego przed chorobami i złymi mocami. Nadto kult jego uprawiały rozmaite chińskie gildie i cechy. Kupcy czcili go jako Boga Bogactwa, patrona lojalności i uczciwości w handlu, aktorzy jako patrona teatru (gdyż był również kluczową postacią repertuaru teatralnego, w dużej części opartego na *Opowieściach o Trzech Królestwach*), żołnierze

¹⁰⁵ Szczegółową analizę genezy kultu tej postaci przedstawia: Li Fuqing (B. Riffin), op.cit., s. 93–147.

czcili go jako uosobienie cnót obywatelskich, itd. Był on też jednym z głównych bóstw „stowarzyszeń tajemnych”. Gdybyśmy to chcieli przenieść na grunt kultury polskiej, choć jej krótki horyzont czasowy i zupełnie inne koncepcje religijne stwarzają wielkie komplikacje, wyobrazić musielibyśmy sobie, na przykład, rozwijający się kult Pana Wołodyjowskiego, którego miłośnicy zaczynają mu stawiać świątynie i czcić go, a papież w końcu włącza go do Trójcy Świętej (bo nie chodzi tu o świętego, będącego człowiekiem, ale o samo bóstwo). Taka droga od człowieka – postaci historycznej lub legendarnej – do bóstwa była stałą praktyką w formowaniu panteonu chińskiego¹⁰⁶.

Kult postaci historycznych jest jedną ze specyficznych cech religijności Azji Wschodniej i nie odnosił się on wyłącznie do postaci ze szczytów hierarchii społecznej. Obok postaci czczonych w całych Chinach, zwyczajowo wznoszono świątynie – „sanktuaria” miejscowym wybitnym osobistościom, lub też postaciom zasłużonym dla gminy i powiatu, czy urodzonym tam osobom, jakie zdobyły ogólnochińską sławę. Często ofiary w sensie ścisłym składali im jednak tylko potomkowie. Eksponowano przy tym szczególnie ich cnoty, zasługi i osiągnięcia. Czczono je w formie regularnych, zbiorowych ceremonii. Niekiedy przypisywano im wręcz nadnaturalne moce i ubóstwiano. Wtedy można było składać im ofiary i prosić o łaski także indywidualnie. Jednakże granica między tymi dwiema formami kultu, „obywatelskiego i religijnego, były płynne¹⁰⁷. Zdarzało się nawet, że starosta – urzędnik cesarski słynący cnotami zostawał uznany przez ludność za ducha opiekuńczego (bóstwo) powiatu jeszcze za życia (ale z reguły po przeniesieniu go gdzie indziej). Zwyczajowo władze nadawały tytuły honorowe mężczyznom i kobietom przejawiającym szczególne cnoty i dawały pozwolenie na wzniesienie ku ich czci rodzaju „bramy tryumfalnej”, by służyły innym za wzór moralny. Mamy zatem w Chinach do czynienia z całą gradacją czci i kultów, ludowych oraz uznawanych i popieranych przez władze dla inspirowania samodoskonalenia się i oddawania swych sił społeczeństwu. Osoby inicjujące kult jakiejś postaci zwykle ustalały też rytuały jej czczenia (budując, np. świątynkę Królowi Małp zamożny kupiec mógł ustalić, że jako ofiarę składa mu się trzy banany). Obok postaci czczonych znanych z nazwiska i imienia, popularny był również kult „anonimowych funkcjonariuszy”. Tak jak mieszkaniec polskiego miasta, czy dzielnicy, zwraca się w jakiejś sprawie do burmistrza, nie dopytując jak nazywa się osoba obecnie pełniąca tę funkcję, tak i Chińczyk mógł zwracać się do „opiekuna miasta” (*chenghuang*), „opiekunek dzieci” (*niangniang*), Boga Przynoszącego Bogactwo (*Cai shen*), czy „stróżów bramy” (*menshen*) – nie kłopotując się o ich imiona własne. Te zaś mogły być podawane rozmaicie, albo wręcz nie znane. W rezultacie były w Chinach

¹⁰⁶ Liczne tego przykłady przedstawia: Cheng Manchao, *The origins of Chinese deities*, Foreign Languages Press, Beijing 1997.

¹⁰⁷ Patrz omówienie tego zjawiska w: C. K. Yang, op.cit., s. 158–164.

również otwarte kategorie „postaci czczonych”, rytuałów i „kapłanów”. I w tym sensie można się zgodzić z Maxem Weberem, że w Chinach nie było „kapłanów” jako wyodrębnionego stanu, co wiązało się z brakiem rozdzielania państwa i „religii”, oraz podporządkowaniem tej ostatniej sfery państwu¹⁰⁸.

Dodajmy, że do bóstw zwracano się w jakiejś konkretnej sprawie, albo z prośbą o opiekę i ochronę. Najkrócej mówiąc, celem praktyk religijnych było zapewnienie sobie indywidualnej, albo zbiorowej, pomyślności i dobrobytu, nie zaś „oddawanie bóstwom należnej czci”¹⁰⁹. Natomiast cześć składano „bohaterom” i różnymi postaciami historycznym. Jednak klasyfikacja postaci stojących na ołtarzach zależała od przychodzącego do świątyni. Ludzie wykształceni w duchu konfucjańskim mogli odnosić się zatem do Księcia Guana jako do „bohatera”, a lud mógł się do niego modlić. W tych warunkach pojawiały się w Chinach tysiące rozmaitych wierzeń i kultów, w różnym stopniu o charakterze religijnym. Większości nie sposób nawet przyporządkować żadnej z trzech głównych „nauk” i to im właśnie poświęcono najwięcej świątyń.

C. K. Yang, po przeanalizowaniu rodzaju świątyń istniejących w 8 miasteczkach na przełomie lat 20. i 30. XX w., wyodrębnił następujące ich rodzaje (kierując się charakterem głównego bóstwa i sferą jego „specjalizacji”):

1. Związane z integracją i pomyślnością społeczną:
 - a) opiekunowie rodziny (patronowie ślubów, płodności, cnót rodzinnych);
 - b) duchy opiekuńcze społeczności lokalnej;
 - c) patronowie państwa i cnót obywatelskich (tacy jak „działacze polityczni” i wodzowie – postaci historyczne i legendarne, bóstwa wymiaru sprawiedliwości, konfucjańscy patronowie uczonych i literatury).
2. Chroniące porządek moralny:
 - a) bóstwa niebieskie;
 - b) bóstwa świata podziemnego – zmarłych.
3. Związane z działalnością gospodarczą:
 - a) bóstwa rolnicze;
 - b) patronowie rzemiosł i poszczególnych profesji w handlu;
 - c) patronowie handlu i ogólnie dobrobytu.
4. Związane ze zdrowiem i leczeniem chorób.
5. Związane z zapewnieniem kolektywnej i indywidualnej pomyślności (z wyróżnieniem duchów wypędzających demony i ogólnie zapewniających łaski).

¹⁰⁸ Patrz: Max Weber, *The religion of China*, A Free Press, New York 1964, s. XXII (wstęp C. K. Yanga).

¹⁰⁹ Patrz świetne analizy tej ludowej religijności w: Mu-chou Poo, *In search of personal welfare, a view of ancient Chinese religion*, State University of New York Press, Albany 1998.

6. Świątynie i klasztory buddyjskie i taoistyczne.

Liczba tych ostatnich stanowiła zaledwie 30%¹¹⁰. Widać zatem wyraźnie, iż to nie owe „wielkie nauki” dominowały w kultach religijnych. Wspomnijmy jeszcze, że tak zwane „kulty ludowe” były tam wyróżniane przede wszystkim jako niemieszczące się w tych „trzech naukach”, niektóre z nich bowiem państwo sponsorowało i popierało.

Z jednej strony mamy zatem kulty duchów rzek, gór, gwiazd oraz bóstw i duchów rozmaitej rangi (Boga Bogactwa, Boga Długowieczności, Boga Kuchni, Strażników Wrót, Władcę Krainy Podziemnej, Boga Literatury, Zhong Guia – pogromcę demonów itd.¹¹¹), z drugiej cześć niemal laicką oddawaną poetom, historykom, kaligrafom, ku czci których także wznoszono świątynie, a granice dzielące kulty bóstw od czci „bohaterów” są płynne. Zhu Xi (1130–1200), jeden z wielkich mędrców konfucjańskich, wierzył, na przykład, iż przez swój akt rytualnego oddawania czci Konfucjuszowi w największym skupieniu i z maksymalną „szczęścią”, doprowadza do jego fizycznej choć niewidzialnej duchowej obecności na chwilę¹¹². Sima Qiana (145? – 86? r. p.n.e.), ojca chińskiej historiografii, „laicko” czcili uczeni, a religijnie – członkowie jego rodu, w tej samej zresztą świątyni, w jego ojczyznej miejscowości. Pamiętajmy też o systemach rozmaitych wierzeń i praktyk, typu „pseudonauk”, które nie znały bóstw ani świątyń, o czym wspominaliśmy powyżej.

Jednak tendencje do tworzenia struktur religijnych mniej czy bardziej „zamkniętych”, nie były całkiem obce Chinom. Elementy „zamkniętości” pojawiały się w rozmaitych formach: oficjalnie istniejących „sekt religijnych” w ramach pluralistycznego buddyzmu i taoizmu. Miały one swych patriarchów, pewną strukturę hierarchiczną, ściśle określone rytury i bardziej sprecyzowane koncepcje. Przy klasztorach istniały swoiste „stowarzyszenia laikatu” (liczące w średniowieczu po kilkadziesiąt osób, w XX w. nawet dużo liczniejsze). Formowały się też „sekty hereetyckie” oraz „stowarzyszenia tajemne”. Te ostatnie występują w Chinach od dwu tysięcy lat. Miały rozbudowaną hierarchię z ich duchowym przywódcą na czele, dysponującym szczególną „mocą”, albo głoszącym jakieś prawdy mu objawione w sposób cudowny. Niekiedy uznawano go wręcz za istotę boską. Często miał on umiejętności i moc „uzdrawiania”.

Sekty takie miały swe rytuały przyjmowania na członka i awansowania odpowiednio do stażu, albo w ramach osiągnięcia wyższych „szczebli wtajemniczenia”, jak w zachodniej masonerii, choć te chińskie miały charakter ludowy, nie zaś elitarny. Miały też swe dogmaty, czasem nawet tajne „święte księgi”, ściśle określo-

¹¹⁰ C. K. Yang, op.cit., s. 148–149.

¹¹¹ Patrz ich omówienie: Clarence Burton Day, *Chinese peasant cults, being a study of Chinese paper gods*, Kelly and Walsh, Shanghai – Hong Kong 1940.

¹¹² Wing-tsit Ch’ang, op.cit., s. 144–145.

ne rytuały, a niekiedy nawet tajemne „języki” oraz kody. Zachowywały one z reguły autonomię wobec państwa i jego organów, co gwarantowała tajemniczość otaczająca ich działania. Często bywały wręcz buntownicze, stając się formą organizacji społecznej dla wspólnej obrony jakichś interesów przed zakusami państwa, rodów, czy lokalnych tyranów. Nie tylko państwo było bowiem do pewnego stopnia strukturą religijną, podobnie jak rody, wspólnoty wiejskie i gminy, itp., lecz także struktury konkurujące z nimi, czy wręcz buntownicze, też musiały przybierać aspekty religijne. Stowarzyszenia takie działały jednak niemal zawsze tylko w skali lokalnej, jednego czy kilku powiatów, rzadziej – regionów, zazwyczaj były też efemerydami, choć zdarzały się też organizacje trwające przez pokolenia, mimo rozmaitych przemian, jak też budujące swe struktury w skali ponad lokalnej¹¹³. Stowarzyszenia tego typu i sekty religijne, nie ostro oddzielone od siebie, z reguły koncentrowały swą działalność na rozmaitych praktycznych kwestiach i interesach, zajmowały się nie tylko swymi członkami, lecz nawet przede wszystkim swoim otoczeniem oraz innymi osobami (czasami w sposób bardzo specyficzny, np. zabijając je „dla wyzwolenia”¹¹⁴). Bardzo często dążyły do kontrolowania życia społecznego na danym terenie, nakładając nawet swoiste podatki. Czasami walczyły one o przejęcie władzy w całym cesarstwie. Od 1978 r. obserwuje się ogromne ożywienie ich działalności w Chinach, przy wyraźnym nawiązywaniu do dawnych tradycji, nawet jeśli zajmują się one nielegalną działalnością gospodarczą. Zazwyczaj sekty chińskie i związki tajemne nie przypominają więc zupełnie naszych Świadków Jehowy. Wygłaszane nieraz na Zachodzie, z naiwnym zapalem, żądania, by władze Chin i innych krajów regionu po prostu zezwoliły na całkowicie swobodną „działalność religijną”, gdyż takie są normy zachodnie, jest sprzeczne z tamtejszymi realiami oraz doświadczeniami.

„Sfera religijna” przedstawiona w tym studium obejmuje przede wszystkim zjawiska wyodrębniane przez współczesnych Chińczyków jako odpowiadające w ich kraju zachodniej kategorii „religia”. Należy jednak uświadamiać sobie jasno, że jest to poniekąd zabieg sztuczny, gdyż w cywilizacji chińskiej, jak wspominaliśmy, nie wydzielano religii w odrębną sferę. W sposób arbitralny pewne zjawiska zostały tu wymienione, a inne nie, choć również są ściśle powiązane ze „sferą mistyczną”. Np. w cywilizacji chińskiej ważne miejsce zajmowała kategoria *ming*

¹¹³ Patrz: Zhou Yumin, Zhao Yong, *Zhongguo banghui shi* [Historia tajemnych stowarzyszeń w Chinach], Shanghai Renmin Chubanshe, Shanghai 1993; Jean Chesneaux, *Secret Societies in China in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, University of Michigan, Ann Arbor 1971; Daniel L. Overmayer, *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1976; „*Secret Societies*” *Reconsidered: Perspectives on the Social History of Modern South China and Southeast Asia*, red. David Ownby, Somers Heidhues, M. E. Sharpe, New York 1993.

¹¹⁴ Patrz opis sekty *Siedmiu Zabij* z XVII w.: Wolfgang Bauer, *China and the search for happiness*, przekł. Michael Shaw, The Seabury Press, New York 1976, s. 227. Podobną działalność podjęła współczesna sekta japońska Najwyższa Prawda.

– „przeznaczenia” czy „losu”, zapisanego – jak wierzono – w „księgach niebiańskich”, a dotyczącego wszystkich istot, nawet bóstw. Istniało wiele rodzajów praktyk typu wróżebnego pozwalających los ten poznawać. Niektóre z tych „wróżb” do dzisiaj przeprowadza się wyłącznie w świątyniach. Ważne miejsce w kulturze chińskiej zajmowały rozmaite tabu o mniej, czy bardziej wyraźnym charakterze religijnym. Np. imię cesarskie stanowiło tabu i miało to jasny charakter religijny, ale już przy obłożeniu tabu hieroglifów wchodzących w skład imienia cesarskiego ojca, jeśli sam nie był on cesarzem (co wymagało odpowiedniej modyfikacji nawet od dawna ustalonych nazw geograficznych) – można rozważać, jak silny był w tym komponent religijny. W codziennym życiu unikano wszystkich słów „złowieszczych”, a nawet terminów brzmiących podobnie i samych przedmiotów tak oznaczanych. Na wszystkich utensyliach pogrzebowych pisano tradycyjnie „długowieczność” (*shou*), terminu „śmierć” (*si*) starano się nie wymawiać i nie pisać. A konsekwencją tego było np. nie wręczanie nigdy w podarku kompletu czterech przedmiotów, gdyż „cztery” wymawiano podobnie jako *si*, choć w tonie 4, a nie w 3 jak „śmierć”. Ich wręczenie mogłoby zatem zostać zrozumiane jako życzenie komuś nagłej śmierci (operujemy tu tylko wymową standardową, a sprawę komplikują jeszcze tzw. dialekty). Paralelnie do „słów złowróźbnych” istniały też „pomyślne”, jak np. „szczęście” (*fu*), a ponieważ nazwa „nietoperz” brzmiała podobnie – stał się on jego symbolem. Słowa, i hieroglify, negatywne i pozytywne miały w niektórych dniach szczególną moc pozytywną lub negatywną, np. w pierwszy dzień Nowego Roku, czy w dniu otwierania biznesu. Bardzo trudno wyznaczyć precyzyjnie granicę między religijnego typu wiarą, pewnym przesądem traktowanym z uśmiechem, czy po prostu obyczajem czysto konwencjonalnym unikania pewnych słów, gestów, przedmiotów (w określonych okolicznościach), a promowaniem innych, celowo wypowiedzanych, hieroglifów naklepanych w widocznym miejscu (np. na drzwiach), itp. „Złe” słowo można było „zmasać” wycierając usta chusteczką. Ten zabieg może mieć rozmaite znaczenia.

Znajdujemy w Chinach sferę magii (tam uprawiano głównie białą), praktyk typu *Qi-gong* regulujących przepływ „energii życiowych”, co można traktować w kategoriach mistycznych lub medyczno-fizycznych, wierzenia i obyczaje związane z imionami, nazwiskami i swoistą „magią nazw”, itd. Ze sferą religijną wiążą się także święta, pierwotnie o znaczeniu mniej czy bardziej religijnym (jak Nowy Rok, Święto Zmarłych). Przy każdej okazji Chińczycy odpalają petardy, łańcuchy kapiszonów, rakiety, czy ogień sztuczny. Ma to służyć odpędzaniu złych duchów i mocy, ale też daje niewątpliwie uciechę, szczególnie dzieciom, i stało się składnikiem „święta” bądź „uroczystości” (ślubu, otwarcia restauracji itp.). Bardzo trudno wydzielić, kiedy i które z tych praktyk są „religijne”. Żyjąc w świecie wypełnionym różnymi przedmiotami, bytami i mocami o bardzo różnym charakterze, i mając odmienny stosunek do czynników mistycznych – stosowano pewne praktyki w szerszym, albo węższym zakresie, a poszczególne osoby przy-

wiązywały do nich rozmaite znaczenia. Wierzeń, praktyk i symboli związanych jakoś z najróżniejszego typu duchami i mocami, czy mistycznymi „aspektami świata”, znano bez liku.

Rozmaite elementy i dość zwarte podsystemy, jak geomancja, wierzenia i praktyki związane z kalendarzem, buddyzm zen czy „mistyczna prognostyka” *Księgi przemian* – były w cywilizacji chińskiej podatne na zmiany, wprowadzanie nowych elementów oraz wielorakie interpretacje. Wszystkie one były zatem mniej czy bardziej „otwarte”. Dlatego jedną z jej fundamentalnych tendencji stał się synkretyzm i łatwość łączenia rozmaitych elementów ze sobą, czego rezultatem był brak wojen religijnych, czy ideologicznych (pierwszą wojną tego typu była dopiero wojna domowa między KPCh a Guomindangiem rozpoczęta w 1927 r., a trwająca kolejnymi etapami do 1949 r.). Jednakże mniej więcej od połowy I tysiąclecia n.e. cywilizacja chińska jako całość stawała się coraz bardziej „zamknięta”. Stworzyła bowiem „świat dla siebie”, z coraz bardziej złożonymi kategoriami, strukturami, koncepcjami i instytucjami w coraz wyższym stopniu koherentnymi i zintegrowanymi. Także mentalność chińska stawała się coraz wyraźniej „zamknięta” mimo pluralizmu kultur etnicznych, orientacji i postaw. Nowożytna cywilizacja zachodnia stawała się natomiast od epoki Renesansu – coraz bardziej „otwarta”, chociaż jej podsystemy pozostawały „zamknięte”. O „zamkniętym” charakterze jednej i „otwartym” drugiej cywilizacji do pewnego stopnia decydował właśnie „rozproszony mistycyzm” w Chinach, zaś swoisty „racjonalizm logiczny” w Europie, obejmujący nawet sferę religijną.

Dlatego tak trudno było nawzajem porozumieć się obu stronom w najprostszych nawet sprawach, jak „nawiązanie stosunków dyplomatycznych” proponowane przez państwa europejskie, coraz bardziej natarczywie w końcu XVIII w., czy nawet na płaszczyźnie kontaktów indywidualnych. I dlatego też zderzenie Chin z Zachodem było tak dramatyczne i traumatyczne dla nich, i spowodowało niezmiernie głęboki kryzys tradycyjnej kultury chińskiej, którą trudno było zachowywać, czy praktykować „kawałkami”. Dlatego w latach 20.–30. XX w. mogły się pojawiać utopijne w istocie projekty jej całkowitego odrzucenia i „pełnej okcydentalizacji Chin” (z przejściem na język angielski lub esperanto), lub też przyjęcia kultury sowieckiej, choć w nieco „schińszczonej” wersji, wylansowane przez Mao.

Mamy zatem w Chinach do czynienia z fascynującym, a nieobjętym wręcz, oceanem zjawisk mniej czy bardziej religijnego typu i mistyki najrozmaitszego charakteru. Najwięcej szkód sprawia zaś, przy próbach ich zrozumienia oraz opisu, przenoszenie na grunt chiński zupełnie nieadekwatnych kategorii monoteistycznych religii regionu śródziemnomorskiego i naszych zachodnich wyobrażeń oraz norm. Postępują tak zaś niekiedy nawet miejscowi badacze, usiłujący przenieść niewolniczo na tamtejszy grunt dorobek zachodnich nauk społecznych, z całym ich bagażem ograniczeń kulturowych i historycznych. Działają tak oni nie tylko dlatego, że

dotychczas mamy jedynie w istocie „zachodnie nauki społeczne”, gdyż do wypracowania kategorii i zasad prawdziwie uniwersalnych droga jeszcze daleka.

Zazwyczaj powodem jest nie tylko swoista bezradność intelektualna ludzi kształconych na sposób zachodni, a zderzających się z zupełnie nieprzystającą rzeczywistością azjatycką, lecz także podświadome kompleksy niższości. Błędnie mniema się bowiem często w Azji, że ukazywanie głębokich odmienności kulturowych własnych krajów może świadczyć o ich „niższości” czy „gorszości” w stosunku do Zachodu. Stąd tak często jesteśmy świadkami opisywania realiów Azji Wschodniej przez tamtejszych badaczy w ramach paradygmatów zachodnich, dopuszczając jedynie różnice typu „folklorystycznego”. Nie trzeba dodawać, że również badacze zachodni wciąż jeszcze stosunkowo rzadko dopuszczają myśl, iż społeczeństwa i kultury azjatyckie funkcjonowały w różnych aspektach na zupełnie innych zasadach, i że odmienności te w pewnych sferach mogą utrzymywać się obecnie, a nawet w przyszłości. Dotychczas jedynie stosunkowo nieliczni badacze, i to z obu stron, drażyć próbowali, często z dobrymi skutkami, te odmienności, bez zrozumienia których wzajemne stosunki i współpraca nieuchronnie muszą kuleć. Sfera religijna, związana ściśle z wartościami, normami oraz światopoglądem, jest niewątpliwie jedną z kluczowych dla takiego zrozumienia.

