

Ks. Dariusz Klejnowski-Różycki 柯達理

TEOLOGIA CHIŃSKA



中国的
神学

中国的神学
TEOLOGIA CHIŃSKA
UWARUNKOWANIA KULTUROWE POJĘĆ TRYNITARNYCH

UNIwersytet Opolski * Wydział Teologiczny
Instytut Ekumenizmu i Badań nad Integracją

Seria: EKUMENIZM I INTEGRACJA, NR 27

Ks. Dariusz Klejnowski-Różycki 柯達理

中国的神学
TEOLOGIA CHIŃSKA
UWARUNKOWANIA KULTUROWE
POJĘĆ TRYNITARNYCH

REDAKCJA WYDAWNICTW
WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO
UNIWERSYTETU OPOLSKIEGO

OPOLE 2012

© Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego
© by Dariusz Klejnowski-Różycki 柯達理
Opole 2012

Praca naukowa finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2010–2012
jako projekt badawczy.

Recenzja wydawnicza: dr hab. Józef Majewski, prof. UG

ISBN 978-83-61756-85-9

Korekta: Józef Chudalla

Korekta tekstów chińskich: 钟征延若望玛利亚神父

[Zhōng Zhèng Yán Ruò Wàng Mǎ Lì Yǎ Shén Fù]

ks. Jan Maria Chun Yean Choong

Projekt okładki: Piotr Paweł Maniurka

Projekt obwoluty: Urszula Mazurowska

Redakcja techniczna: Jerzy Bosowski

Adres: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego
ul. Kard. Kominka 1a, 45-032 Opole
tel. 77 44 11 502; fax 77 454 40 86
e-mail: rwwt@uni.opole.pl

Druk: Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża
ul. Katedralna 6, 45-007 Opole
tel. 77 453 94 93; www.wydawnictwo.opole.pl

WYKAZ SKRÓTÓW¹

Dialogi	<i>Dialogi konfucjańskie</i> , tł. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski, Wrocław 1976.
DKR	Dariusz Klejnowski-Różycki
G.R.	<i>Le Grand Ricci numérique. Dictionnaire encyclopédique de la langue chinoise</i> , v.1, Paris 2010.
<i>Huainanzi</i>	http://ctext.org/huainanzi/ , (15.09.2012).
Laozi	http://ctext.org/dao-de-jing/ , (15.09.2012).
Mengzi	http://ctext.org/mengzi/ , (15.09.2012).
<i>Mozi</i>	http://ctext.org/mozi/ , (15.09.2012).
牧灵圣经	[<i>Mùlíng shèngjīng</i> , Biblia Pastoralna, Pasterska], Madrid 1999.
NY	Nowy Jork
<i>Sanzijing</i>	http://ctext.org/three-character-classic/ , 15.09.2012.
S.C.	<i>Sources Chrétiennes</i>
Xunzi	http://ctext.org/xunzi/ , (15.09.2012).
神學論集	„神學論集 (Shénxué lùnjí). Collectanea Theologica Universitatis Fujen”, 臺北 Taipei 1969–
中文字譜	R. HARBAUGH, <i>中文字譜 [Zhōngwén zì pǔ]. Chinese Characters. A Genealogy and Dictionary</i> , Yale 1998.
Zhuangzi	http://ctext.org/zhuangzi/ , (15.09.2012).

¹ Pozostałe skróty – wg: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1993².

BIBLIOGRAFIA

1. Literatura źródłowa

1.1. Tłumaczenia Pisma Świętego

1.1.1. Tłumaczenia katolickie

Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, opr. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, Poznań 2000⁵.

牧灵圣经 [*Mù líng shèngjīng*], tł. Christian Community Bible, Madrid 1999 (Stary i Nowy Testament).

Quator Evangelia Since. tł. J. Basset, Sloane Manuscript #3599. Folio 1737, 1738, 1805. Manuskrypt Biblioteki Uniwersytetu w Hongkongu.

聖經思高本 [*Shèngjīng sī gāo běn*], tł. 思高圣经学会 [*Studium Biblicum Franciscanum*] (方济会会士可敬雷永明神父 Rev. Gabrielle Allegra O.F.M.及学会其他成员), 香港 1968 (Stary i Nowy Testament).

聖經直解 [*Shèngjīng zhíjiě*], tł. M. Diaz, 北京 1635.

1.1.2. Tłumaczenia protestanckie

國語和合本, tł. 狄考文 (C.W. Mateer), 富善 (Ch. Goodrich), 鮑康寧 (F.W. Baller), 文書田 (G. Owen), 鹿依士 (S. Lewis), 上海 1919 (Stary i Nowy Testament, tzw. *Union Version*).

New Testament, tł. J. Marshman, J. Lassar, Serampore 1822.

淺文理和合譯本 [*Qiǎn wénlǐ héhé yìběn*], tł. 包約翰 (J.S. Burdon), 白漢理 (H. Blodget), 紀好弼 (R.H. Graves), 葉道勝 (I.G. Genähr), 汲約翰 (J.C. Gibson), 戴維思 (J.W. Davis), 上海 1904 (Nowy Testament, tzw. *Union Version*).

The Gospel of the Apostle John Translated into Chinese, tł. J. Marshman, J. Lassar, Serampore 1813.

Union Version of the New Testament. Easy Wen-li Translation, Shanghai 1902.

文理和合譯本 [*Wénlǐ héhé yìběn*], tł. 湛約翰 (J. Chamlers), 謝衛樓 (D.Z. Sheffield), 韶潑 (M. Schaub), 惠志道 (J. Wherry), 艾約瑟 (J. Edkins), 皮堯士 (T.W. Pearce), 羅為霖 (L. Lloyd), 安飽德 (P.J. Maclagan), 上海 1919 (Stary i Nowy Testament).

新遺詔書 [*Xīnyì zhàoshū, Księgi Nowego Testamentu*], t. I-VIII, tł. R. Morrison, Kanton 1814.

1.1.3. Tłumaczenie prawosławne

希臘原文《新约圣经》 [*Xīlà yuánwén „xīn yuē shèngjīng”*], tł. 主教英諾肯提乙譯本), 香港 1910 (Nowy Testament).

1.2. Dokumenty Kościoła

Dokument końcowy z Pierwszego Zgromadzenia Plenarnego Federacji Biskupów Azji, nr 14-15, <http://www.ucanews.com/html/fabc-papers/fabc-0.htm>

EPISKOPAT POLSKI, *List pasterski „Bezcenne dobro języka ojczystego”*, Jasna Góra 26.11.2009, http://www.episkopat.pl/?a=dokumenty-KEP&doc=2010112_1 (15.09.2012).

FEDERATION OF ASIAN BISHOPS' CONFERENCES (FABC), *Papers*, <http://www.ucanews.com/html/fabc-papers/fabc-0.htm> (15.09.2012)

JAN PAWEŁ II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, M. RADWAN, S. WYLĘŻEK, T. GORZKULA (opr.), Rzym – Lublin 1988.

PAPIESKA RADA KULTURY, PAPIESKA RADA DO SPRAW DIALOGU MIĘDZY - RELIGIJNEGO, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Kraków 2003.

THEOLOGICAL ADVISORY COMMISSION OF THE FEDERATION OF ASIAN BISHOPS' CONFERENCES, *Asian Christian Perspectives On Harmony*, <http://www.ucanews.com/html/fabc-papers/fabc-75.htm>, Papers 76, (01.09.2012).

THEOLOGICAL CONCERNS OF THE FEDERATION OF ASIAN BISHOPS' CONFERENCES, *The Spirit At Work In Asia Today*, <http://www.ucanews.com/html/fabc-papers/fabc-81.htm>, Paper 81, (01.09.2012).

1.3. Słowniki i pomoce leksykalne

Encyklopedia Katolicka. Wykaz skrótów, J. WARMIŃSKI I IN. (opr.), Lublin 1993².

English-Chinese Vocabulary of Dogmatic Theology 英漢信理神學辭典 [Yīng hàn xìn lǐ shénxué cídiǎn], 臺北 1986.

Fun with Chinese Characters. The Straits Times Collection, t. I–III, Singapore 2004.

HARBAUGH R., 中文字譜 [Zhōngwén zì pǔ]. *Chinese Characters. A Genealogy and Dictionary*, Yale 1998.

Le Grand Ricci numérique. Dictionnaire encyclopédique de la langue chinoise, v. 1, Paris 2010.

LÉON-DUFOUR X., 聖經神學辭典 [Shèngjīng shénxué cídiǎn], 臺北 1978; tłum. polskie: *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990.

李乐毅, 汉字演变五百例修订版, 北京 2006.

李乐毅, 汉字演变五百例续编, 北京 2009.

神學辭典 [Shénxué cídiǎn], 臺北 1996.

王宏源 WANG HONGYUAN, 汉字字源入门. *Aux sources de l'écriture chinoise*, 北京 1997.

1.4. Chińskie teksty starożytne

A Nestorian Motwa Hymn in Adoration of the Holy Trinity (8th c.), w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. I, Sankt Augustin 2002, s. 359–362.

大學 *Dà Xué. Wielka nauka*, tłum. A.I. Wójcik, w: M. KUDELSKA (red.), *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, Kraków 2002.

Dialogi konfucjańskie, tłum. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski, Wrocław 1976.

Huainanzi, <http://ctext.org/huainanzi/>, 15.09.2012.

Hsü-t'ing Messiah Sūtra or Jesus Messiah Sūtra (ca. 635) w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. I, Sankt Augustin 2002, s. 295–314.

King Messiah: Syriac Texts from Gaochang (9th-12th c.), w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. I, Sankt Augustin 2002, s. 363–368.

KUDELSKA M. (red.), *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, Kraków 2002.

LAO TSY, *Droga. Tao te king*, tł. M. Fostowicz-Zahorski, Wrocław 2001.

LAOZI, <http://ctext.org/dao-de-jing/>, 15.09.2012.

Laozi. Księga dao i de z komentarzami Wang Bi, tł. A.I. Wójcik, Kraków 2006.

Manichäische Jesus-Hymnen aus China (8.-9. Jh), w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. I, Sankt Augustin 2002, s. 369–384.

MENGZI, <http://ctext.org/mengzi/>, 15.09.2012.

MOZI, <http://ctext.org/mozi/>, 15.09.2012.

SUN TZU, SUN PIN, 孫子兵法. *Sztuka wojny*, tł. D. Bakalarz, Gliwice 2004.

SY-MA TS'IEN, *Syn smoka. Fragmenty zapisków historyka*, tł. M. Künstler, Warszawa 2002.

The Lord of the Universe's Discourse On Alms-Giving (ca. 640), w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. I, Sankt Augustin 2002, s. 315–335.

The Luminous Lord of the Universe. From the "Nestorian Monument" (781), w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. I, Sankt Augustin 2002, s. 353–358.

The Sūtra on Misterious Rest an Joy (ca. 780), w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. I, Sankt Augustin 2002, s. 337–352.

XUNZI, <http://ctext.org/xunzi/>, 15.09.2012.

ZHUANGZI, <http://ctext.org/zhuangzi/>, 15.09.2012.

ZHUANGZI, *Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu*, tł. M. Jacoby, Warszawa 2009.

2. Opracowania

ANUSIEWICZ J., *Problematyka językowego obrazu świata w poglądach niektórych językoznawców i filozofów niemieckich XX wieku*, w: J. BARTMIŃSKI (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin 1999, s. 261–289.

BARBIER-KONTLER CH., *Sagesses et religions en Chine. De Confucius à Dengxiao Ping*, Paris 1996.

BARTMIŃSKI J., *Punkt widzenia, perspektywa, językowy obraz świata*, w: TENŻE (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin 1999, s. 109–127.

CHANG A., *The inculturation of Theology in the Chinese Church*, Colombo 1984.

CHANG CH'UN-SHEN A.B., *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit. Bausteine chinesischer Theologie*, Freiburg 1984.

- CHANG CH'UN-SHEN A.B., *Une christologie de la Vie*, w: B. VERMANDER (red.), *Le Christ chinois. Héritage et espérance*, Paris 1998, s. 141–149.
- CHARBONNIER J., *Histoire des Chrétiens de Chine*, Paris 2002.
- CHEN ZEMIN, *Y.T. Wu A Profetic Theologian*, „Chinese Theological Review” 10 (1995), s. 108–115.
- 成世光, 天人之際, 臺南 1974. [CHÉNG SHÌGUĀNG, *Tiānrén zhǐ*, Tainán 1974. BP PAUL CH'ENG SHIH-KUANG, *Pomiędzy niebem a człowiekiem*, Tainan 1974].
- 陳澤民, 中国教会神学建设的任务, „金陵神学誌” 5 (1957) i 6 (1957). [CHÉN ZÉMÍN, *Zhōngguó jiàohuì shénxué jiànshè de rènwù*, „Jīnlíng shénxué zhì” 5(1957) i 6(1957). CHÉN ZÉMÍN, *Zadania teologii Kościoła chińskiego*, „Nankiński Przegląd Teologiczny”, 5 (1957) i 6 (1957).
- COLLANI VON C., *Jesus of the Figurists*, w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. II, Sankt Augustin 2003, s. 553–582.
- ENGLAND J.C. I IN. (red.), *Asian Christian Theologies. A research Guide to Authors, Movements, Sources*, t. 3, Delhi – Manila – NY 2004.
- ESKILDSEN S., *Christology and Soteriology in the Chinese Nestorian Texts*, w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. I, Sankt Augustin 2002, s. 181–218.
- EVERS G., HAN ZHIHAI J. I IN., *Chrześcijaństwo i Kościół w Chińskiej Republice Ludowej*, Warszawa 2003.
- EVERS G., *Hermenetical Problems in the Process of Inculturation. The Case of Chinese Theology*, w: MISSIONSWISSENSCHAFTLICHES INSTITUT MISSIO (red.), *Ein Glaube in vielen Kulturen*, Frankfurt am M. 1996.

- FANG CHIH-JUNG M., *Faire la théologie en chinois*, w: P. BOVATI, R. MEYNET (red.), *Ouvrir les Écritures. Mélanges offerts à Paul Beauchamp à l'occasion de ses soixante-dix ans*, Paris 1995, s. 314n.
- FANG CHIH-JUNG M., *Confucius et Jésus face à leurs disciples*, w: B. VERMANDER (red.), *Le Christ chinois. Héritage et espérance*, Paris 1998, s. 123–139.
- FÉDOU M., *Regards asiatique sur le Christ*, Paris 1998.
- FENG YOULAN, *Krótką historia filozofii chińskiej*, tł. M. Zagrodzki, Warszawa 2001.
- FENG YU-LAN, *A History of Chinese Philosophy*, t. III, Princeton 1952–1953.
- GAO XIN, *Survey of the Younger Generation of Christian Studies in Mainland China*, „Institute of Sino-Christian Studies News” (2009), s. 4–5, <http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=1421&Pid=9&Version=0&Cid=18&Charset=iso-8859-1> (15.09.2012).
- GERNET J., *Chine et christianisme. La première confrontation*, Paris 1982.
- GIPPER H., *Sprachliches Weltbild, wissenschaftliches Weltbild und ideologische Weltanschauung*, w: J. ZIMMERMANN (wyd.), *Sprache und Welterfahrung*, München 1978.
- 龔天民, *唐朝基督教之研究*, 香港 1960. [GŌNG TIĀNMÍN, *Táng cháo jīdūjiào zhī yánjiū*, Xiānggǎng 1960. GŌNG TIĀNMÍN, *Chrześcijaństwo za panowania dynastii Tang*, Hongkong 1960].
- GRAVES R.H., *Principles of Translating Proper Names in Chinese*, „Chinese Recorder” 28 (1897), s. 581–584.
- GRAVES R.H., *Uniform Terms*, „Chinese Recorder” 33 (1902), s. 119–122.

- GRZEGORCZYKOWA R., *Pojęcie językowego obrazu świata*, w: J. BARTMIŃSKI (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin 1999 s. 39–46.
- 谷寒松, 天地人合一, 台北 1988–1994. [Gǔ HÁNSŌNG, *Tiān dì rén hé yī*, Táiběi 1988–1994. GUTHEINZ L. (red.), *Jedność nieba, ziemi i człowieka*, Taipei 1988–1994].
- GUTHEINZ L., *Ein Blick in die Werkstatt der chinesischen Theologie*, SdZ 225 (2007) nr 9, s. 619–632, wersja angielska: <http://www.conspiration.de/texte/english/2007/gutheinz-e.html> (30.06.2012).
- GUTHEINZ L., *Schritte auf dem Weg zu einer chinesischen Theologie. Bericht über Inhalt und Arbeitsmethode von drei theologischen Publikationen*, w: R. MALEK (red.), „Fallbeispiel“ China. *Ökumenische Beiträge zu Religion. Theologie und Kirche im chinesischen Kontext*, Sankt Augustin 1996, s. 627–641.
- 漢語神學—有關文章 (*Hànyǔ shénxué—yǒuguān wénzhāng*, Sinochrześcijańska teologia. Artykuły zebrane) w *Institute of Sino-Christian Studies* na stronie internetowej <http://iscs.org.hk>.
- 何世明, 基督教本色神學叢談, 香港 1987. [HÉ SHÌMÍNG, *Jīdūjiào běn-sè shénxué cóngtán*, Xiānggǎng 1987. HÉ SHÌMÍNG, *O rodzimej teologii chrześcijańskiej*, dosłownie: *Pisma zebrane na temat waloru teologii protestanckiej*, Hongkong 1987].
- HIEROMONK DAMASCENE, *Christ the Eternal Tao*, California 2004.
- 黃伯和, 奔向出頭天的子民, 臺北 1991. [HUÁNG BÓHÉ, *Bēn xiàng chūtóu tiān de zǐ mǐn*, Táiběi 1991. HUANG PO-HO, *Ku ludowi wczesnych dni*, Taipei 1991].
- HUMBOLDT VON W., *Gesammelte Schriften*, t. IV, VII, Berlin 1968.
- JAVARY C.J.-D., *100 mots pour comprendre les Chinois*, Paris 2008.

- JAVARY C.J.D., *Dao, le pseudonyme chinois de l'ineffable*, w: F. LENOI, Y.T. MASQUELIER (red.), *Encyclopédie des religions*, t. II: *Thèmes*, Paris 1997, s. 1490–1491.
- KLEJNOWSKI-ROŻYCKI D., *Uwarunkowania filozofii i religijności chińskiej*, w: TENŻE (red.), *Chińskie katechezy*, Warszawa – Zabrze 2012, s. 257–268.
- KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI D., *Chińskie pojęcia teologiczne steli z Xi'an*, „*Studia Oecumenica*” 12 (2012).
- KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI D. 柯達理, *Choan Seng Songa (宋泉盛) chrystologia chińska*, w: TENŻE (red.), *中国的基督论. Chrystologia chińska. Teologia i Kościół w kontekście chińskim*, Opole 2008, s. 63–85.
- KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI D. 柯達理, *Liu Xiaofenga (劉小楓) teologia Drogi i Słowa*, w: TENŻE (red.), *中国的基督论. Chrystologia chińska. Teologia i Kościół w kontekście chińskim*, Opole 2008, s. 87–95.
- KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI D. 柯達理, *Marka Fang Chih-junga (房志榮) porównanie relacji do uczniów Jezusa i Konfucjusza*, w: TENŻE (red.), *中国的基督论. Chrystologia chińska. Teologia i Kościół w kontekście chińskim*, Opole 2008, s. 97–111.
- KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI D., *Elementy taoistyczne obecne w „Hero” Zhanga Yimou*, w: TENŻE (red.), *Chińskie katechezy*, Warszawa – Zabrze 2012, s. 277–284.
- KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI D., *Ideały świata konfucjańskiego na przykładzie „Cesarzowej” Zhanga Yimou*, w: TENŻE (red.), *Chińskie katechezy*, Warszawa – Zabrze 2012, s. 269–276.
- KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI D., *Minjung jako charakterystyczny rys duchowości koreańskiej*, „*Studia Oecumenica*” 12 (2012).

- KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI D., *Seiichi Yagiego japońska „chrystologia buddyjska”*, „Studia Oecumenica” 11 (2011), s. 383–394.
- KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI D., *Świat Biblii i świat cywilizacji chińskiej*, „Studia Oecumenica” 5 (2005), s. 363–372.
- KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI D., *Wpływ buddyzmu zen na Kakichi Kadowakiego interpretację Eucharystii*, w: P. JASKÓŁA, R. PORADA (red.), *Wspólna Eucharystia – cel ekumenii*, Opole 2005, s. 123–130.
- KNOSALA Ł., *Reinterpretacja modlitwy chrześcijańskiej w świetle buddyzmu zen na podstawie twórczości Tomasa Mertona*, Opole 2012 (na prawach maszynopisu).
- KONIOR J. 高仁安 [GĀORÉN'ĀN], *Pionierzy inkulturacji chrześcijaństwa – Matteo Ricci SJ i Michał Boym SJ*, w: D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI 柯達理 (red.), *中国的基督论. Chrystologia chińska. Teologia i Kościół w kontekście chińskim*, Opole 2008, s. 133–155.
- KONIOR J., *Zagadnienie „grzechu” w kulturze chińskiej. 在中国文化當中 “罪惡” 是什麼 [Zài zhōngguó wénhuà dāngzhōng “zuì'è” shì shénmó]*, Kraków 2006.
- KUCHARSKA-DREISS E., *Teolingwistyka – próba popularyzacji terminu*, w: S. MIKOŁAJCZAK, T. WĘCŁAWSKI (red.), *Język religijny dawniej i dziś. Materiały z konferencji, Gniezno 15-17 kwietnia 2002*, Poznań 2004, s. 24n.
- KÜNSTLER M.J., *Dzieje kultury chińskiej*, Warszawa 2007.
- KÜNSTLER M.J., *Jezyki chińskie*, Warszawa 2000.
- KÜNSTLER M.J., *Mitologia chińska*, Warszawa 2001.
- KÜNSTLER M.J., *Pismo chińskie*, Warszawa 1970.

KWONG L.K. 鄭麗娟, *Qi chinois et antropologie chrétienne*, Paris – Montréal – Budapest – Torino 2000.

鄭麗娟, 為什麼我們還不能合一? 「合一教理」第五卷簡介, „神學論集” (1985) nr 66.

鄭麗娟, 「神」的神學——「美的神學」試從中國美學靈感初探, „神學年刊” (2000) nr 21, s. 19–38.

鄭麗娟, 一個「從神」的女性靈修, „神思” (1998) nr 36, s. 74–78.

鄭麗娟, 中國「無名」基督徒的靈修, „神思” (1989) nr 3, s. 28–40.

鄭麗娟, 在倫理、社會及靈修領域中的「氣」, „鼎” (2003) nr 131.

鄭麗娟, 基督徒—教友—培育的夢想, „神思” (1989) nr 1, s. 23–31.

鄭麗娟, 妙在言外——當「氣」與「神」相遇時..., „神學年刊” (2006) nr 27, s. 99–116.

鄭麗娟, 論人的工作」通論的反省與再思, „神學論集” (1989) nr 79.

鄭麗娟, 讀若望福音——聖神使你們「想起」有感, „神學論集” (1988) nr 75.

鄭麗娟, 讀雅歌、再思「愛」, „神學論集” (1988) nr 77.

KWONG L.K.M., *Le souffle du Christ*, w: B. VERMANDER (red.), *Le Christ chinois. Héritage et espérance*, Paris 1998, s. 151–167.

KWONG, L.K., *The Qi in the ethical, social and spiritual domain*, „Tripod” (2001) nr 123, s. 20–48.

LAI PAN-CHIU, *Chinese culture and the Development of Chinese Christian Theology*, „Studies in World Christianity” 7 (2001) nr 2, s. 219–240.

- LAM WING-HUNG, *Chinese Theology in Construction*, Pasadena 1983.
- LEE JUNG YOUNG, *East Wind. Taoist and Cosmological Implications of Christian Theology*, Lanham 1997.
- LEE JUNG YOUNG, *Embracing Change. Postmodern Interpretations of the I Ching from a Christian Perspective*, Scranton 1994.
- LEE JUNG YOUNG, *God Suffers for Us. A Systematic Inquiry into a Concept of Divine Passibility*, The Hague 1974.
- LEE JUNG YOUNG, *Marginality. The Key to Multicultural Theology*, Minneapolis 1995.
- LEE JUNG YOUNG, *Patterns of Inner Process. The Rediscovery of Jesus' Teaching in the I Ching and Preston Harold*, NY 1976.
- LEE JUNG YOUNG, *The I Ching and Modern Man. Essays on Metaphysical Implications of Change*, NY 1975.
- LEE JUNG YOUNG, *The I. A Christian Concept of Man*, NY 1973.
- LEE JUNG YOUNG, *The Theology of Change. A Christian Concept of God in an Eastern Perspective*, NY 1979.
- LEE JUNG YOUNG, *The Trinity in Asian Perspective*, Nashville 1996.
- LI QIULING, *Historical Reflections on Sino-Christian Theology*, „China Study Journal” (2007), s. 54–67.
- LI XINYUAN, *Theological Construction – or Deconstruction? An Analysis of the Theology of Bishop K.H. Ting*, Streamwood 2003.
- LIHI YARIV-LAOR, *Lingusitic Aspects of Translating the Bible into Chinese*, w: I. EBER, SZE-KAR WAN, K. WALF, *Bible in Modern China*.

The Literary and Intellectual Impact, Sankt Augustin 1999, s. 101–121.

LINDQUIST C., *China. Empire of Living Symbols*, Cambridge 2008.

林子淳, 多元性漢語神學詮釋, 香港 2006. [LÍNZI CHÚN *Duōyuán xìng hànǔ shénxué quánshì*, Xiānggǎng 2006. LÍNZI CHÚN, *Polifoniczne spojrzenie na sinochrześcijańską teologię*, Hongkong 2006].

LIU JEELOO, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, tł. M. Godyń, Kraków 2010.

刘小枫, ‘道’与‘言’, 上海 1996.

劉小楓, ‘道’与‘言’, 香港 2004. [LIÚ XIǎOFĒNG, ‘Dào’ yǔ ‘Yán’, Xiānggǎng 2004. LIU XIAOFENG, *Dao i Logos*, Hongkong 2001].

劉小楓, 中国文化的特质, 香港 2001 [LIU XIAOFENG, *Charakter chińskiej kultury*, Hongkong 2001].

劉小楓, 拯救与逍遥, 香港 1998 [LIU XIAOFENG, *Zbawienie i Xiaoyao*, Hongkong 1998].

劉小楓, 母语神学, „道風” 1 (1994), s. 8–9. [LIÚ XIǎOFĒNG, *Mǔyǔ shénxué* „DàoFēng” 1 (1994), s. 8–9. LIÚ XIǎOFĒNG, *Teologia ojczyzna*, dosł. *Teologia matczyńskiego języka*, „Logos & Penuma” 1 (1994), s. 8–9].

劉小楓, 漢語神學与歷史哲學, 香港 2000 [LIÚ XIǎOFĒNG, *Hanyu shénxue yu lishi zhexue*, Xiānggǎng 2000. LIU XIAOFENG, *Sinochrześcijańska teologia i filozofia historii*, Hongkong 2000].

劉小楓, 走向十字架上的真理, 香港 2000 [LIU XIAOFENG, *W kierunku Prawdy na Krzyżu*, Hongkong 2000].

刘小枫, ‘道’ 与 ‘言’, 上海 1996.

LUZBETAK L.J., *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, tł. S. Tokarski, Warszawa 1998.

MAĆKIEWICZ J., *Kategoryzacja a językowy obraz świata*, w: J. BARTMIŃSKI (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin 1999.

MALEK R. (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. I–III, Sankt Augustin 2002–2007.

MALEK R., *Chrześcijaństwo – nadzieja dla Chin?*, *Więź* 43 (2000) nr 7, s. 67–78.

MALEK R., *Elementarz chiński (1). Człowiek (ren 人)*, „Chiny dzisiaj” 10 (2009) nr 1, s. 43–45.

MALEK R., *Elementarz chiński (3). Pojęcia i kategoria yin i yang*, „Chiny dzisiaj” 12 (2009) nr 3, s. 30–31.

MALEK R., *Elementarz chiński (5). Tian – Niebiosa i teologia harmonii*, „Chiny dzisiaj” 15 (2010) nr 2, s. 39–40.

MALEK R., *Elementarz chiński (6). Dao, Logos i Słowo*, „Chiny dzisiaj” 17 (2010) nr 4, s. 33–34.

MALEK R., HOFRICHTER P. (red.), *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*, Sankt Augustin 2006.

MIKKELSEN G.B., „Quickly guide me to the peace of the Pure Land”: *Christology and Buddhist Terminology in the Chinese Manichaean Hymnscroll*, w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. I, Sankt Augustin 2002, s. 219–242.

NICOLINI-ZANI M., *Nos frères de Chine. Les communautés catholiques dans la Chine contemporaine*, Les Plans sur Bex 2010.

- OBLAU G., *Himmlischer Arzt, Fürsprecher, Mahner und Weiser. Das Christusbild in chinesischen (evangelischen) Zeugnissen der Gegenwart*, w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. IIIb, Sankt Augustin 2007, s. 1431–1456.
- OBLAU G., *Zeitgenössische Predigt in Chinas evangelischen Gemeinden als Experimentierfeld kontextueller Theologie*, w: R. MALEK (red.), „Fallbeispiel“ China. *Ökumenische Beiträge zu Religion. Theologie und Kirche im chinesischen Kontext*, Sankt Augustin 1996, s. 643–664.
- PALMER M., *The Jesus Sutras: Rediscovering the Lost Scrolls of Taoist Christianity*, Edinburgh 2001.
- PAN CH., *A Study of Choan-Seng Song's Christology*, Washington 1999.
- PATTON D., *The Search for Noah's Ark*, <http://www.noahs-ark.tv/> (01.09.2012).
- PFISTER L. F., *Reconsidering Three Faces of the "Revived One" from mid-19th Century China*, w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. II, Sankt Augustin 2003, s. 663–683.
- PHAN P.C., *Jesus with a Chinese Face. C.S. Song's Jesus-Oriented Christology*, w: R. Malek (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. II-Ib, Sankt Augustin 2007, s. 1392-1420.
- RAGUIN Y., *China's First Evangelization by the 7th and 8th Century Eastern Syrian Monks. Some Problems Posed by the First Chinese Expressions of the Christian Traditions*, w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. I, Sankt Augustin 2002, s. 159–180.
- SAEKI P.Y., *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo 1937¹, 1951².

- SAREK K., *Z mandatu Nieba. Podstawy sprawowania władzy politycznej w dawnych i współczesnych Chinach*, w: E. ZAJDLER (red.), *Zrozumieć Chińczyków. Kulturowe kody społeczności chińskich*, Warszawa 2012, s. 35–58.
- SEUNG HWAN SHIM, *Two Model Teachers: Jesus and Confucius*, Chicago 2006.
- SHAHAR M., *Klasztor Shaolin. Historia, religia i chińskie sztuki walki*, tł. J. Hunia, Kraków 2011.
- SONG C.-S., *Christ Behind the Mask Dance – Christology of People and their Cultures*, „CTC Bulletin” (1982) nr 3.
- SONG C.-S., *Jesus and the Reign of God*, Minneapolis 1993.
- SONG C.-S., *Jesus in the Power of the Spirit*, Minneapolis 1994.
- SONG C.-S., *Jesus, the Crucified People*, NY 1990.
- SONG C.-S., *The Believing Heart: An Invitation to Story Theology*, Minneapolis 1999.
- SONG C.-S., *The Compassionate God. An Exercise in the Theology of Transposition*, NY 1982.
- SONG C.-S., *The Role of Christology in the Christian Encounter with Eastern Religions*, „The Southeast Asia Journal of Theology” 5 (1964) nr 3, s. 38–59.
- SONG C.-S., *The Stranger on the Shore: A Theological Semantic of Cultures*, Melbourne 1992.
- SONG C.-S., *Theology from the Womb of Asia*, NY 1986.
- SONG C.-S., *Third-Eye Theology. Theology in Formation in Asian Settings*, NY 1991.

- SONG C.-S., *Tracing the Footsteps of God: Discovering What You Really Believe*, Minneapolis 2007.
- SONG CH.-S., *Third-Eye Theology*, NY 1979.
- TING K.H. (丁光訓 DĪNG GUĀNGXUN), *A Chinese Contribution to Ecumenical Theology*, Geneva 2002.
- TING K.H. (丁光訓 DĪNG GUĀNGXUN), *God is Love*, Colorado Springs 2004.
- TING K.H. (丁光訓 DĪNG GUĀNGXUN), *Love Never Ends*, Nanjing 2000.
- TING K.H. (丁光訓 DĪNG GUĀNGXUN), *No Longer Strangers*, NY 1989.
- TING K.H., *Y.T. Wu – Our Forerunner*, w: J. I PH. WICKERI (red.), *A Chinese Contribution to Ecumenical Theology. Selected Writings of Bishop K.H. Ting*, Geneva 2002.
- VERMANDER B. (red.), *Le Christ chinois. Héritage et espérance*, Paris 1998.
- VERMANDER B., *Jesus Christ as Seen by Chinese Catholic Theologians Today*, w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. IIIb, Sankt Augustin 2007, s. 1421–1430.
- VERMANDER B., *Le Dieu partagé. Sur la route de François Xavier*, Paris 2002.
- VERMANDER B., *Le monde sinisé. Chine, Taiwan, Corée, Japon*, w: J. DORÉ (red.), *Le devenir de la théologie catholique depuis Vatican II*, Paris 2000, s. 397–427.
- VERMANDER B., *Les mandariniers de la rivière Huai. Le réveil religieux de la Chine*, Paris 2002.
- VERMANDER B., *Théologiens catholique en monde chinois*, NRTh (1995) nr 5, s. 670–693, (1995) nr 6, s. 860–873.

- VERMANDER B., *Theologizing in Chinese context*, SMis 45 (1996), s. 119–134.
- WALF K., *Christian Theolohoumena in Western Translations of the Daoists*, w: I. EBER, SZE-KAR WAN, K. WALF, *Bible in Modern China. The Literary and Intellectual Impact*, Sankt Augustin 1999, s. 123–134.
- WALTER X., *Confucius attendait-il Jésus-Christ?*, Paris 2008.
- WANG HSIEN-CHIH, *Jésus dans la foi de l'Église presbiterienne de Taiwan*, w: B. VERMANDER (red.), *Le Christ chinois. Héritage et espérance*, Paris 1998, s. 197–203.
- 王芃 (red.), *在愛中尋求真理*, 北京 2006. [WÁNG PÉNG (red.), *Zài ài zhōng xúnqiú zhēnlǐ*, Beijing 2006. WÁNG PÉNG (red.), *Poszukiwać prawdy w miłości*, Pekin 2006].
- WANG WEIFAN, *The Pattern and Pilgrimage of Chinese Theology*, „Chinese Theological Review” 5 (1990), s. 30-54; dostępny w formie elektronicznej: <http://www.christianityinchina.org/PreGen/n336/-CTR1990.doc> (09.07.2012).
- 王憲治, *臺灣鄉土神學論文集*, 臺南 1988. [WÁNG XIÀNZHÌ, *Táiwān xiāngtǔ shénxué lùnwén jí*, Tainán 1988. WANG HSIEN-CHIH, *Zbiór pism ojczyzstej tajwańskiej teologii*, Tainan 1988]. W języku angielskim: WANG HSIEN-CHIH, *Some Perspectives on Homeland Theology in the Taiwanese Context*, w: R.S. SUGIRTHARAJAH (red.), *Frontiers in Asian Christian Theology. Emerging Trends*, NY 1994, s. 185–195.
- WESOŁOWSKI Z., *Religijność u podstaw tradycji chińskiej i społeczeństwa*, w: E. ZAJDLER (red.), *Zrozumieć Chińczyków. Kulturowe kody społeczności chińskich*, Warszawa 2012, s. 67n.
- WICKERI PH.L., *Seeking the Common Ground. Protestant Christianit, the Three-Self Mouvement, and China's United Front*, NY 1988.

- WIERZBICKA A., *Duša – soul i mind. Dowody językowe na rzecz etnopsychologii i historii kultury*, tł. J. Szpyra, w: A. WIERZBICKA, *Język – umysł – kultura*, Warszawa 1999, s. 522–544.
- WIERZBICKA A., *Jak można mówić o Trójcy Świętej w słowach prostych i uniwersalnych*, Lublin 2004.
- WIERZBICKA A., *Różne kultury, różne języki, różne akty mowy*, tł. T. Dobrzyńska, w: A. WIERZBICKA, *Język – umysł – kultura*, Warszawa 1999, s. 193–227.
- WILDIERS N.M., *Obraz świata a teologia*, tł. J. Doktor, Warszawa 1985.
- WIŚNIEWSKI T., *Die russisch-orthodoxe Kirche in China. Im Dienst der Politik, der Wissenschaft und des Evangeliums*, „China heute” 16 (1997) nr 3-4, s. 111–119; 16 (1997) nr 6, s. 198–202; 17 (1998) nr 1, s. 21–25.
- WONG J.H., *Homo Nobilis and Christ the Perfect Man. Fang Tung-mei, Karl Rahner, and the Chinese Face of Jesus*, w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. IIIb, Sankt Augustin 2007, s. 1527–1554.
- WONG J.H., *Logos and Tao: Johannine Christology and a Taoist Perspective*, „PATH” (Pontificia Accademia Teologica) 2 (2003) nr 2, s. 341–374.
- WÓJCIK A.I., *Wolność i władza. Filozoficzne idee cywilizacji liberalnej i konfucjańskiej w próbie międzykulturowego porównania*, Kraków 2002.
- WÓJCIK A.I., *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego*, Kraków 2010.
- WÓJCIK A.I., *Konfucjusz*, Kraków 1995.

- WRIGHT A.F., *The Chinese Language and Foreign Ideas. Studies in Chinese Thought*, Chicago 1953.
- 吳利明，*基督教與中國社會變遷*，香港 1981 [NG LEE-MING, pinyin: WÚ LÌMÍNG, *Jīdūjiào yǔ zhōngguó shèhuì biànciān*, Xiānggǎng 1981. WÚ LÌMÍNG, *Chrześcijaństwo i zmiany społeczne w Chinach*, Hongkong 1981].
- YANG HUILIN, YEUNG D.H.N. (red.), *Sino-Christian Studies in China*, Newcastle 2006.
- 楊牧谷，*復和神學與教會更新*，香港 1987. [YÁNG MÙGŭ, *Fùhé shénxué yǔ jiàohuì gēngxīn*, Xiānggǎng 1987. ARNOLD M.K. YEUNG, *Teologia pojednania i odnowy Kościoła*, Hongkong 1987].
- 楊熙楠，*漢語神學芻議*，香港 2000. [YÁNG XÍNÁN, *Hànyǔ shénxué chúyì*, Xiānggǎng 2000. YANG XINAN, *Wprowadzenie do chińskiej teologii*, Hongkong 2000].
- YAO XINZHONG, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, tł. J. Hunia, Kraków 2009.
- YEO KHIOK-KHUNG, *Musing with Confucius and Paul. Toward a Chinese Christian Theology*, Cambridge 2008.
- YUAN ZHIMING, *Lao Tzu and the Bible. A Meeting Transcending Time and Space*, Indiana 2010.
- ZEE A., *Potykaçąc chmury. Rzecz o chińskim języku i podniebieniu*, tł. A. Molek, Warszawa 2008.
- ZETZSCHE J.O., *Indigenizing the „Name above All Names”: Chinese transliterations of Jesus Christ*, w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. I, Sankt Augustin 2002, s. 141–155.
- ZHANG DAINIAN, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, Yale 2002.

张春申, 中國教會的本位化神學, „神學論集” 42 (1979), s. 405–456.
[CHANG CH’UN-SHEN, pinyin: ZHĀNG CHŪNSHĒN, *Zhōngguó jiàohuì de běnwèi huà shénxué. Zinkulturowana teologia Kościoła chińskiego*, „Collectanea Theologica Universitas Fujen” 42 (1979), s. 405–456].

趙賓實, 天人一家, 台北 1977. [ZHÀO BĪNSHÍ, *Tiān rén yījiā*, Táiběi 1977.
CHAO PIN-SHIH, *Niebo i człowiek jedną rodziną*, Taipei 1977].

周聯華和梁燕城, 會通與轉化: 基督教與新儒家的對話, 臺北 1985
[CHOW LIEN-HWA, LEUNG YIN-SHING, pinyin: ZHŌU LIÁNHU HÉ LIÁNG YÀNCHÉNG, *Huì tōng yǔ zhuǎnhuà: Jīdūjiào yǔ xīn rújiā de duìhuà*, Táiběi 1985. ZHŌU LIÁNHU HÉ LIÁNG YÀNCHÉNG, *Komunia i przemiana. Dialog między chrześcijaństwem a neokonfucjanizmem*, Taipei 1985].

ZWOLIŃSKI A., *Chiny. Historia. Teraźniejszość*, Kraków 2007.

ZWOLIŃSKI A., *To już było*, Kraków 1997.

3. Literatura pomocnicza

ALLETON V., *L’écriture chinoise*, Paris 2002.

ANDEOTTI G., *Jezuita w Chinach. Matteo Ricci z Italii do Pekinu*, tł. E. Kabatz, Kraków 2004.

BANASZAK M., *Historia Kościoła katolickiego*, t. III: *Czasy nowożytne 1517–1758*, Warszawa 1989.

BARTNIK ST. CZ., *Personalizm*, Lublin 2000.

BARTULA CZ., *Podstawowe wiadomości z gramatyki staro-cerkiewno-słowiańskiej*, Warszawa 1997.

- BOLEWSKI J., *Daleki Wschód na Zachodzie. Od reinkarnacji do regeneracji*, Kraków 2006.
- BRUNER J.S., GOODNOW J.J., AUSTIN G.A., *A Study of Thinking*, NY 1957.
- CAPRA F., *Tao fizyki. W poszukiwaniu podobieństw między fizyką współczesną a mistycyzmem Wschodu*, tł. P. Macura, Kraków 1994.
- CHANG A., *Histoire de la pensée chinoise*, Paris 1997.
- CHARDIN DE T., *Człowiek*, tł. J. i G. Fedorowscy, W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1984.
- CHARDIN DE T., *Moja wizja świata*, tł. M. Tazbir, Warszawa 1987.
- CHARDIN DE T., *Zarys wszechświata personalistycznego*, tł. M. Tazbir, K. Waloszczyk, Warszawa 1985.
- CHENG F., 汉法。 *Le Dialogue. Une passion pour la langue française*, Paris 2003.
- CUMMINGS NEVILLE R., *Boston Confucianism. Postable Tradition in the Late-Modern World*, NY 2000.
- CURTIS V.S., STEWART S., *The Age of the Parthians*, London 2007.
- DARGA M., *Taoizm*, tł. J. Pawłowska, Warszawa 2002.
- DAVIES W.V., *Egipskie hieroglify*, tł. M.G. Witkowski, Warszawa 1998.
- 丁光訓, 神學建設, „China Study Journal” (2008).
- DIONIZY AREOPAGITA, *List 3, Do Gajusza*; PG 3, 1069.
- DUPUIS J., *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tł. S. Obirek, Kraków 2003.

ENOMIYA-LASSALLE H.M., *Medytacja zen dla chrześcijan*, tł. T. Zatorski, Kraków 2008.

EVDOKIMOV P., *Prawosławie*, tł. J. Klinger, Warszawa 1986.

FREEMAN L., *Jezus wewnętrzny Nauczyciel*, tł. E.E. Nowakowska, Kraków 2007.

Fukan zazengi nisso denpo Sharon Dogen sen. Zasady uprawiania zalecanej wszystkim siedzącej medytacji ułożone przez Przekazującą Prawo pielgrzymia do [cesarstwa] Song mnicha Dogena, tł. M. Kanert, Kraków 2003.

GALL LE R., JIGME RINPOCZE, RENOIR F., *Mnich i Lama*, tł. Z Piątkowska, Katowice 2002.

GERNET J., *Inteligencja Chin. Społeczeństwo i mentalność*, tł. E. Pfeifer, Warszawa 2008.

GIUSSANI L., *Zmysł religijny*, tł. K. Borowczyk, Poznań 2000.

谷寒松, 谷寒松神學論文集, 臺北 2007. [GŪ HÁNSŌNG, *Gūhānsōng shénxué lùnwén jí*, Táiběi 2007. GUTHEINZ L., *Dzieła zebrane Luisa Gutheinza*, Taipei 2007].

HERRENSCHMIDT C., *Interview*, „Libération”, 31.05.2007.

Homilia na Wielką i Świętą Sobotę, w: *Liturgia Godzin*, t. II, Poznań 1984, s. 386–388.

HRYNIEWSKA J., *Współczesne imiona osobiste w języku chińskim*, *PrzOr* (2011) nr 3-4, s. 131–141.

HUGH B.D.R., *Chinese Family and Kinship*. NY 1979.

JANKOWSKI A., *Eschatologia Nowego Testamentu*, Kraków 2007.

- JULLIEN F., *Drogą okrężną wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i Grecji*, tł. M. Falski, Kraków 2006.
- JULLIEN F., *Pochwała nieokreśloności. Zapiski o myśli i estetyce Chin*, tł. B. Szymańska, A. Śpiewak, Kraków 2006.
- JURADO M.R., *Rozeznawanie duchowe. Teologia, historia, praktyka*, tł. K. Homa, Kraków 2002.
- KADOWAKI J.K., *Le Zen et la Bible*, Paris 1992.
- KADOWAKI K., *Michi no Keijijogaku [Teologia Drogi]*, Tokyo 1995.
- KADOWAKI K., *Zen and the Bible*, NY 2002.
- KANG C.H., NELSON E.R., *The Discovery of Genesis. How the Truth of Genesis Were Found Hidden in the Chinese Language*, Saint Louis 1979.
- KAPLEAU PH., *Świt na Zachodzie*, tł. J. Dobrowolski, Warszawa 1992.
- KAPLEAU PH., *Trzy filary zen*, tł. J. Dobrowolski, Warszawa 1988.
- KEMP H.P., *To Feel the Spirit. A History of the Mongolian Bible*, Aucland 1997.
- KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI D., 柯達理, 台北. *Wieża północy. Drugi poemat chiński*, Zabrze 2013.
- KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI D., *Krzyż w Chinach*, Kat 56 (2012) nr 2, s. 63–66.
- KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI D., *Oliviera Clément reinterpretacja teologii. Studium dogmatyczno-ekumeniczne*, Opole 2009.
- KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI D., *Qi, ruach, pneuma jako podstawowe kategorie antropologii chińskiej i europejskiej*, w: D. KROK, D. KLEJ-

NOWSKI-RÓŻYCKI (red.), *Relacje rodzinne i społeczne w kulturze środkowoeuropejskiej i chińskiej*, Opole 2011, s. 185–189.

KLÖCKER M., TWORUSCHKA M. I U., *Etyka wielkich religii. Mały słownik*, tł. M.M. Dziekan, M. Mejer, P. Pachciarek, Warszawa 2002.

KNEIB A., *La calligraphie chinoise. Un bref aperçu*, w: LES DOSSIERS DU GRAND RICCI, *Aperçus de civilisation chinoise*, Paris – Taipei 2003, s. 311–330.

KOHN L., *Taoizm. Wprowadzenie*, tł. J. Hunia, Kraków 2012.

KRÓLICKI Z., *Feng shui. Niech przestrzeń pracuje dla Ciebie*, Łódź 1999.

LAKOFF G., JOHNSON M., *Metafory w naszym życiu*, tł. T. Krzeszowski, Warszawa 1988, s. 190–191.

LAPORTE J., *Les traditions religieuses en Chine*, Paris 2003.

LI JIEHUA N., JIANG ANXI (reż.), *China from the Inside. Power and the People*, PBS Documentary 2006 (film).

LIN-ROSOLATO E., *Les appellations de liens de parenté*, w: LES DOSSIERS DU GRAND RICCI, *Aperçus de civilisation chinoise*, Paris – Taipei 2003, s. 403–415.

LIN-ROSOLATO E., *Les noms de famille*, w: LES DOSSIERS DU GRAND RICCI, *Aperçus de civilisation chinoise*, Paris – Taipei 2003, s. 417–476.

MAIGROT CH., *Examen des faussetes sur les cultes chinois avancées par le Père Joseph Jouvenci jesuite dans l'Histoire de la Compagnie de Jésus*, Paris 2010.

MAJEWSKI J., MAKOWSKI J. (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. I, Warszawa 2003, t. II, Warszawa 2004, t. III, Warszawa 2006.

- MAJEWSKI J., *Spór o rozumienie Kościoła. Eklezjologiczne uwarunkowania i perspektywy wielkich debat teologicznych na przełomie XX i XXI wieku*, Warszawa 2005.
- MAJEWSKI J., *Teologia na rozdrożach*, Kraków 2005.
- MAKSYM WYZNAWCA, *Abigua*, PG 91.
- MAKSYM WYZNAWCA, *Pytania do Talasjusza*, PG 90.
- MALEK R. 馬雷凱, *Elementy chińskiego kontekstu chrystologii. Fang Dongmei (1899–1997) o naturze ludzkiej*, w: D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI 柯達理 (red.), *中国的基督论. Chrystologia chińska. Teologia i Kościół w kontekście chińskim*, Opole 2008, s. 11–41.
- MALEK R., *Chińskie oblicza Jezusa Chrystusa. Przegląd problematyki oraz impresje ikonograficzne*, w: T. SZYSZKA, A. WĄS (red.), *Oblicza Jezusa Chrystusa w kulturach i religiach świata*, Warszawa 2007, s. 113–136.
- MALET CH., *Les minorités national es chinoises*, w: LES DOSSIERS DU GRAND RICCI, *Aperçus de civilisation chinoise*, Paris – Taipei 2003, s. 491–511.
- MARODY M., *Technologie intelektu*, Warszawa 1981.
- MARTZLOFF J.-C., *Le calendrier chinois*, w: LES DOSSIERS DU GRAND RICCI, *Aperçus de civilisation chinoise*, Paris – Taipei 2003, s. 101–135.
- MATUS T., *Joga i Modlitwa Jezusowa. Doświadczenie w wierze*, tł. J. Sar, Kraków 2003.
- MATZAT H., *Gottes Wort im Reich der Mitte*, Witten 1986.

- MAZUR-KAJTA K., *Cultural and Historical Condition of a Chinese Family*, w: D. KROK, D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI (red.), *Relacje rodzinne i społeczne w kulturze środkowoeuropejskiej i chińskiej*, Opole 2011, s. 117-125.
- MAZUR-KAJTA K., *Porównanie niektórych aspektów studiowania w Chinach i w Polsce*, w: JIANG HUIJUAN 姜惠娟, *Polsko-chińskie różnice kulturowe. Ciekawe doświadczenia*, Opole 2009, s. 107-118.
- MERTON T., *Dziennik azjatycki*, tł. E. Tabakowska, Kraków 2007.
- MERTON T., *Mistycy i mistrzowie zen*, tł. T. Bieroń, Poznań 2003.
- MERTON T., *Zen i ptaki żądzy*, tł. A. Szostkiewicz, Kraków 1995.
- MIKLÓS P., *Malarstwo chińskie. Wstęp do ikonografii malarstwa chińskiego*, tł. M.J. Künstler, Warszawa 1987.
- MISTRZ KAISEN, *Buddyzm i chrześcijaństwo. Odpowiedź mistrza zen papieżowi Janowi Pawłowi II*, Katowice 1996.
- MORAN E., YU J., BIKTASHEV V., *Feng shui*, tł. R. Bartoń, Poznań 2002.
- NAKAMURA H., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, tł. M. Kanert, W. Szuklarczyk-Brkić, Kraków 2005.
- NOSSOL A., *Przedmowa*, w: D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI 柯達理, *中国的基督论. Chrystologia chińska. Teologia i Kościół w kontekście chińskim*, Opole 2008, s. 5-8.
- ORYGENES, *Przeciwko Celzuszowi*; PG 11.
- PEALE J.S., *The Love of God in China*, NY 2005.

- PIOTROWSKI M., *Magia – cała prawda. Teksty o okultyzmie publikowane na łamach „Miłujcie się!”*, Poznań 2010.
- PLATTNER F.A., *Gdy Europa szukała Azji*, tł. A. Starzeński, M. Bednarz, Kraków 1975.
- PRZYBYLSKA R., PRZYCZYNA W. (red.), *Zasady pisowni słownictwa religijnego*, Tarnów 2004.
- RATZINGER J., *Śmierć i życie wieczne*, tł. M. Węclawski, Warszawa 2000.
- ROCHAT DE LA VALLÉE É., *Éléments de cosmologie chinoise*, w: LES DOSSIERS DU GRAND RICCI, *Aperçus de civilisation chinoise*, Paris – Taipei 2003, s. 157n.
- ROCHAT DE LA VALLÉE É., *La médecine chinoise traditionnelle*, w: LES DOSSIERS DU GRAND RICCI, *Aperçus de civilisation chinoise*, Paris – Taipei 2003, s. 191–203.
- RUPNIK M.I., *Powiedzieć człowiek*, tł. A. Wojnowski, Kraków 2009.
- RUPNIK M.I., *Rachunek sumienia i rozeznawanie duchowe*, Kraków 2009.
- RUPNIK M.I., *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo na nowe czasy*, tł. K. Stopa, Kraków 2010.
- SCHÖNBORN CH., *Przebóstwienie, życie i śmierć*, tł. W. Szymona, Poznań 2002.
- SESBOÛÉ B. (red.), *Historia dogmatów*, t. I: B. SESBOÛÉ, J. WOLINSKI (red.), *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, tł. P. Rak, Kraków 1999.
- SESBOÛÉ B., *Zmartwychwstanie i życie. Krótki traktat o rzeczach ostatecznych*, tł. M. Żerańska, Poznań 2002.

- SINIARSKI J., ZAJDLER E., *Kulturowy aspekt kodowania informacji w języku i w piśmie – nazwy handlowe wiodących marek zagranicznych we współczesnym języku chińskim*, w: E. ZAJDLER (red.), *Zrozumieć Chińczyków. Kulturowe kody społeczności chińskich*, Warszawa 2011, s. 131–174.
- SŁUPSKI Z., *Wczesne piśmiennictwo chińskie*, Warszawa 2001.
- SŁUPSKI Z., *Wczesne piśmiennictwo chińskie. Wybór tekstów*, Warszawa 2004.
- SUN YUMING, *Cultural Translatability and the Presentation of Christ as Portrayed in Visual Images from Ricci to Aleni*, w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. II, Sankt Augustin 2003, s. 467n.
- SUZUKI D.T., *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, tł. M. A. Grabowscy, Poznań 2004.
- SYMEON NOWY TEOLOG, *Hymnes*, w: J. KODER (red.), S.C. 156, Paris 1969.
- SZOSTKIEWICZ A., *Przebudzony. Opowieść o Buddzie i o tym, czego w buddyzmie szukają ludzie Zachodu*, Warszawa 2004.
- SZYMAŃSKA B., *Chiński buddyzm chan*, Kraków 2009.
- SZYSZKA T., *Zaangażowanie Zgromadzenia Słowa Bożego w dzieło ewangelizacji Chin*, w: D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI 柯達理 (red.), *中国的基督论. Chrystologia chińska. Teologia i Kościół w kontekście chińskim*, Opole 2008, s. 157–170.
- TAN YUN-KA J., *Jesus, the Crucified and Risen Sage. Constructing a Contemporary Confucian Christology*, w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. IIIb, Sankt Augustin 2007, s. 1481–1513.

- TANG E., *The Cosmic Christ. The Search for a Chinese Theology*, w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. IIIb, Sankt Augustin 2007, s. 1515–1526.
- THICH NHAT HANH, *Bouddha et Jésus son des frères*, Paris 2002;
- THICH NHAT HANH, *Żywy Budda, żywy Chrystus*, tł. R. Bartołt, Poznań 1998.
- TOKARSKI S., *Sztuki walki. Ruchome formy ekspresji filozofii Wschodu*, Szczecin 1989.
- TOPOROV B., HANSEN CH., *Taoizm*, tł. S. Musielak, Poznań 2003.
- VANDERMEERSCH L., *Il état une fois l'écriture*, „Express”, nr specjalny z 20.07.2006.
- WALDENFELS H., *Chrystus a religie*, tł. B. Draj, Kraków 2004.
- WALDENFELS H., *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata*, tł. J. Marzęcki, Warszawa 1995.
- WALDENFELS H., *Medytacja na Wschodzie i Zachodzie*, tł. A. Bronk, Warszawa 1984.
- WALDENFELS H., *Religie odpowiedzią na pytanie o sens istnienia człowieka*, tł. E. Perczak, Warszawa 1986.
- WALDENFELS H., *Ukrzyżowany i religie świata*, tł. P. Pachciarek, Warszawa 1985.
- WIDOK N., *Akomodacja misyjna w teorii i praktyce Klemensa Aleksandryjskiego*, Opole 1992.
- WIERZBICKA A., *Akty i gatunki mowy w różnych językach i kulturach*, tł. P. Kornacki, w: TAŻ, *Język – umysł – kultura*, Warszawa 1999, s. 228-269.

WIERZBICKA A., *Co mówi Jezus? Objasnienie przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych*, Warszawa 2002.

WIERZBICKA A., *Słownik do historii i kultury. „Ojczyzna” w języku niemieckim, polskim i rosyjskim*, tł. M. Abramowicz, w: TAŻ, *Język – umysł – kultura*, Warszawa 1999, s. 450-489.

WU J.C.H., *Ponad Wschodem i Zachodem. Autobiografia chińskiego konwertyty*, tł. I. Doleżał-Nowicka, Warszawa 1994.

ZEMANEK A., *Estetyka chińska. Antologia*, Kraków 2007.

WSTĘP

W noc Wigilii Paschalnej katolicy w swych orientowanych świątyniach, słuchając *Exultet* – najbardziej uroczystego śpiewu gregoriańskiego, wpatrują się w blask świecy, będącej symbolem Wschodzącego Słońca, które nie zna zachodu – Jezusa Chrystusa Zmartwychwstałego. Ten blask świecy-paschału rozjaśnia mroki ich serc i umysłów, i ukazuje dotychczas nieznaną perspektywę życia, które zmienia się, ale się nie kończy. Wschód, ku któremu od wieków chrześcijanie kierowali się na modlitwie, przypominał im zawsze życiodajność Chrystusa, nadzieję na rozproszenie wszelkich mroków, światło mądrości. Niniejsza praca jest też takim symbolicznym spojrzeniem w kierunku mądrości Wschodu, która poszerza wiedzę i doświadczenie chrześcijan Zachodu, i ukazuje powszechność orędzia Ewangelii. Tak jak w pewnym momencie historii Przedwieczny Logos wcielił się w żydowskiego chłopca, mówiącego po aramejsku, tak też dziś jesteśmy świadkami, jak Słowo Boże „wciela” się w konkretne formy języka i obrazu, komunikując ludziom wszystkich kultur i narodów swoją bezgraniczną miłość, w której wszyscy mogą znaleźć schronienie. Bóg przemawia do serca każdego człowieka jego własnym językiem.

Jednym z najstarszych języków świata, w którym głoszona jest Ewangelia, jest język chiński, który z całą kulturą chińską stał się tym dla Dalekiego Wschodu, czym Grecja i Rzym dla Zachodu. Chiński Wschód i grecko-rzymski Zachód rozwijały się niezależnie od siebie, tworząc odmienne systemy filozoficzne, inne sposoby postrzegania świata i wrażliwość. Co innego uznawano w Chinach za ważne, godne wysiłku i środków, a co innego uważano za ważne w Europie. W każdym z tych światów w odmienny sposób odpowiadano na pytania: Kim jest człowiek? Jakie jest jego ostateczne przeznaczenie? Czy istnieje niewidzialny świat? Jak powinien człowiek kształtować swoje relacje z innymi ludźmi oraz ze światem?

Odmienne odpowiedzi każdej z cywilizacji związane były także z różnymi językami, w których opowiadano o tym, czym jest świat i człowiek. Język chiński w swej warstwie pisemnej był sam w sobie pewną opowieścią

o świecie, namalowanym obrazem świata. Tymczasem języki europejskie były zanotowaną mową, fonetyką, brzmieniem i dźwiękiem. W dialogu obu cywilizacji musi zatem dojść do podobnej trudności jak ta, gdy trzeba przełożyć dźwięk na obraz – i odwrotnie. Z tą trudnością, będącą jednocześnie twórczym wyzwaniem, spotyka się teologia chrześcijańska, gdy chce wyrazić swoje prawdy wiary, zakodowane za pomocą języka i filozofii powstałej w Europie, w języku i filozofii powstałej w cywilizacji chińskiej. W centrum wiary chrześcijańskiej znajduje się Trójca Święta, dlatego też pojęcia trynitarnie, wyrażone za pomocą chińskich znaków, są szczególnym wyzwaniem dla teologii.

Istnieje wiele opracowań, także polskich językoznawców, badających problem obrazu świata wyrażonego w języku. Opracowania te jednak nie zajmują się językiem chińskim, a tym bardziej treściami zawartymi w samej kompozycji znaków¹. Także wiele opracowań z zakresu teologii i misjologii podkreśla znaczenie poznania filozofii i języka kultury, w której głoszona jest Ewangelia, jednak nie ma zbyt wiele szczegółowych opracowań na temat styku teologii chrześcijańskiej i pisanego języka chińskiego. W teologicznym dialogu z kulturą chińską pojawia się istotne pytanie: Jakie treści niosą znaki chińskie, za pomocą których zapisuje się pojęcia teologiczne?

Stan badań nad teologią chińską jest znaczący, ale nie w Polsce. Wielu teologów i sinologów w różny sposób próbowało już opisać zagadnienie teologii chińskiej, ukazać jej różne aspekty oraz określić jej specyfikę i tożsamość. Niektórzy akcentują kontekst kulturowy i historyczny, inni – zwłaszcza chińscy – akcentują wymiar społeczny oraz przemian cywilizacyjnych i politycznych, w których znajduje się Kościół w Chinach, a przez to i środowisko uprawiania teologii. Na gruncie europejskim znaczącymi pracami w tym względzie są dzieła R. Malka², B. Vermandera³, M. Fedou⁴, w teologii amerykańskiej – Choan Seng Song, a w Chinach takich prac jest wiele, czemu zostanie poświęcona znacząca część pierwszego rozdziału niniejszej pracy. W Polsce nie ma opracowań poświęconych teologii chińskiej

¹ J. BARTMIŃSKI (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin 1999; A. WIERZBICKA, *Język – umysł – kultura*, Warszawa 1999.

² R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. I–III, Sankt Augustin 2002–2007.

³ B. VERMANDER (red.), *Le Christ chinois. Héritage et espérance*, Paris 1998.

⁴ M. FÉDOU, *Regards asiatique sur le Christ*, Paris 1998.

poza pracą J. Koniora⁵. Polskiemu katolikowi ukazywany jest obraz azjatyckiej teologii w krzywym zwierciadle, gdyż jest podsycany treściami medialnych autorów, jak A. Zwolińskiego⁶, A. Posackiego, czy J. Verlinde'a, których pisma zazwyczaj ukazują przede wszystkim zagrożenia związane z kontaktami z Dalekim Wschodem, prowadzące do demonicznych zniewoleń. Do chrześcijanina modlącego się w charyzmatycznej grupie w jakiegokolwiek polskiej parafii kontakt z Azją pachnie niebezpieczeństwem duchowym, a myśl o tym, że chrześcijaństwo mogłoby ubogacić się tradycją azjatycką, jest już dryfowaniem w kierunku sekt. Trudno się temu dziwić, gdy na polskim rynku wydawniczym nie mamy tłumaczeń pism azjatyckich teologów. Przy braku pozytywnych świadectw pozostaje nam uznać, że problemy związane z azjatycką duchowością są wyczerpującą analizą dalekowschodniej rzeczywistości. Rzadko kto w końcu sięgał do dzieł ks. Hugo Makibi Enomiya-Lassalle'a⁷, ks. Kakichi Kadowaki'ego⁸, Choan-Seng Songa⁹, Liu Xiaofenga¹⁰, ks. Marka Fang Chih-Junga, tym bardziej, że ich nazwiska nawet nie znalazły miejsca w trzutomowym *Leksykonie wielkich teologów XX/XXI wieku*¹¹. Zresztą nie znalazło się tam żadne nazwisko chińskiego, koreańskiego czy japońskiego teologa, tak jakby Daleki Wschód kultury chińskiej był skazany na zapomnienie lub zagrażał prawdziwej ortodoksji chrześcijańskiej. Optyka Waldenfelsa także jest nieznaną wielu księżom w Polsce i jednocześnie poziom rzetelnej, podstawowej wiedzy duszpasterzy, a także egzorcystów w Polsce na temat azjatyckich systemów filozoficzno-religijnych często bywa żenująco niski, a awersja do pogłębiania przygotowania teoretycznego jest wprost zaskakująca. W tym kontekście bezcenna jawi się praca tych ośrodków badawczych chrześcijańskiej myśli dalekowschodniej, które skupiają się przede wszystkim nie na zagrożeniach związanych z Azją, ale ukazują możliwości wzajemnego ubo-

⁵ J. KONIOR, *Zagadnienie „grzechu” w kulturze chińskiej. 在中国文化當中 “罪惡” 是什麼* [Zài zhōngguó wénhuà dāngzhōng “zuì'è” shì shénmó], Kraków 2006.

⁶ A. ZWOLIŃSKI, *Chiny. Historia. Teraźniejszość*, Kraków 2007.

⁷ H.M. ENOMIYA-LASSALLE, *Medytacja zen dla chrześcijan*, tł. T. Zatorski, Kraków 2008.

⁸ J.K. KADOWAKI, *Le Zen et la Bible*, Paris 1992.

⁹ CH.-S. SONG, *Third-Eye Theology*, New York 1979.

¹⁰ 刘小枫, ‘道’与‘言’, 上海 1996.

¹¹ J. MAJEWSKI, J. MAKOWSKI (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, Warszawa, t. I–III, 2003, 2004, 2006.

gacenia¹². Do takich ośrodków z całą pewnością możemy zaliczyć Instytut *Monumenta Serica* w Sankt Augustin, na czele z werbistami: o. Romanem Malkiem, o. Piotrem Adamkiem i o. Zbigniewem Wesołowskim¹³.

Systemy filozoficzno-religijne Dalekiego Wschodu są urzekająco piękne, mają wielką moc pociągania, a w potocznym duszpasterstwie odpowiednią na jakiegokolwiek zainteresowania Dalekim Wschodem, podstawową radą jest – po roztoczeniu całej perspektywy zagrożeń – zakazanie kontaktu. Oczywiście, że nie jest tak, aby nie było żadnych zagrożeń, pokus synkretyzmu, czy wręcz demonicznych zniewoleń – zwłaszcza jeśli chodzi o systemy indyjskie – ale bez teoretycznego poznania znaczenia różnych praktyk, pogłębienia filozofii, wielu ludzi w cywilizacji atlantyckiej irracjonalnie przyjmuje wszystko z Dalekiego Wschodu albo równie irracjonalnie (i jest to udziałem często współczesnych duszpasterzy w Polsce) wszystko odrzuca. Obie postawy są nierozumne, a druga dodatkowo jest nacechowana lekciem. Uczniowie Chrystusa, celebrujący Eucharystię, karmiący się co dzień Jego Ciałem i Krwią, oczyszczający się w sakramencie pokuty, nie muszą bać się panicznie rzeczy nieznanych. Obecny stan teologii w Polsce zarówno w wymiarze systematycznym, jak i duszpasterskim, związany z teologią azjatycką, pozwala na sformułowanie wniosku, że zwrócenie uwagi na pozytywne wyzwania dla teologii, wynikające z dialogu z chińską kulturą, wydaje się niezmiernie potrzebne w polskojęzycznej teologii.

Problemem niniejszej pracy jest określenie chińskiego oblicza teologii poprzez ukazanie, w jaki sposób uwarunkowania kulturowe wpływają na kształt chińskich pojęć trynitarnych. Aby lepiej zilustrować ten problem, warto się odwołać do pięknej metafory B. Vermandera:

Na wschodzie centralnych Chin rzeka Huai przecina prowincje Henan, Anhui i Jiangsu. Istnieje podanie, które sprawdza się przez ponad dwa tysiące lat, że mandrynowce, które rosną tuż przy południowej stronie rzeki, dają owoce smaczne i słodkie, przesadzone jednak na północ wód, wydają owoce zielo-

¹² Wśród autorów warto wymienić Thomasa Mertona, Hansa Waldenfelsa, Thomasa Matusa i wielu innych.

¹³ Ks. Roman Malek jest Polakiem. W Instytucie pracuje również inny Polak – sinolog i teolog ks. Piotr Adamek SVD. Więcej o historii Instytutu: T. Szyszka, *Zaangażowanie Zgromadzenia Słowa Bożego w dzieło ewangelizacji Chin*, w: D. Klejnowski-Różycki 柯達理 (red.), *中国的基督论. Chrystologia chińska. Teologia i Kościół w kontekście chińskim*, Opole 2008, s. 163n.

ne i gorzkie. [...] Jakie owoce wydaje drzewo chrześcijaństwa zasadzone na ziemi chińskiej? Należy oczekiwać mandarynek słodkich czy owoców gorzkich? [...] Ale pojawia się szybko paralelne pytanie: wejściu chrześcijaństwa do Chin ostatecznie towarzyszy także wkroczenie myśli i wrażliwości chińskiej na ziemię chrześcijańską... Krok po kroku, nawet jeśli dzieje się to jeszcze w sposób cichy i nieśmiały, tradycja chińska przekształca i ubogaca dziedzictwo tradycji napotkanej. Zatem jakich owoców można oczekiwać ze szczepu chińskiego na drzewie chrześcijaństwa? Trzeba umieć stawić czoła jednocześnie jednemu i drugiemu pytaniu¹⁴.

Chodzi zatem o świadomość tego, że nie tylko chrześcijanie mogą nauczyć czegoś Chiny i dać coś Chińczykom, lecz przeciwnie: chrześcijaństwo może ubogacić się mądrością chińską, wcale nie rezygnując ze swej tożsamości, co oczywiście wymaga wnikliwych studiów i analiz. Perspektywa takiego ubogacenia wiąże się w tle z obecną w kulturoznawstwie tezą o wyczerpaniu kultury europejskiej.

W obszarze euro-amerykańskim koniec wieku XX, diagnozowany niekiedy jako czas „kultury wyczerpania”, charakteryzuje się wzmożonym zainteresowaniem innymi kulturami, co daje się zaobserwować także w estetyce¹⁵.

Na czym polega zatem problem uwarunkowań kulturowych na chińskie pojęcia trynitarne? Z postawionego problemu, który rozprawa będzie się starała rozwiązać, wynikają szczegółowe pytania: Czy w języku, a szczególnie w języku chińskim, zawiera się jakiś określony obraz świata, a jeśli tak, to w jaki sposób? Na czym polega chińskie oblicze teologii i jak się kształtowało zarówno w historii, jak i u współczesnych teologów? W jaki sposób są uwarunkowane kulturowo podstawowe chińskie pojęcia trynitarne odnoszące się do poszczególnych Hipostaz Trójcy Świętej? Czy i jak chińskie ideogramy, określające poszczególne pojęcia trynitarne, są „uwiłkane” w odmienny od europejskiego obraz świata? W jaki sposób treści chrześcijańskie „inkulturują” w pojęcia chińskie?

¹⁴ B. VERMANDER, *Les mandariniers de la rivière Huai. Le réveil religieux de la Chine*, Paris 2002, s. 7–8.

¹⁵ K. WILKOSZEWSKA, *Estetyka japońska. Wprowadzenie*, w: TAŻ (red.), *Estetyka japońska. Antologia*, t. I: *Wymiary przestrzeni*, Kraków 2006, s. 7.

Praca będzie się skupiała na podstawowych pojęciach trynitarnych, czyli tych, które są obecne w *Credo*, modlitwie *Ojciec nasz* i tych, które są mocno nacechowane tożsamością chińskiej wizji świata i filozofii, nie przystającej do europejskiej, na której wyrosły owe pojęcia. Temat pracy dotyczy teologii, co w ujęciu teologii wschodniej oznacza życie wewnątrztrynitarne, w odróżnieniu od ekonomii. Dotyczy także jej „chińskości”, czyli tych elementów mówienia o Trójcy Świętej, które mają chińskie oblicze, nacechowane są kulturą chińską, kształtowane są przez język i cywilizację chińską. W takiej interpretacji podtytuł nie jest zawężeniem znaczenia tytułu, ale jego wytłumaczeniem, czyli co autor rozumie pod nazwą „teologia chińska”.

Celem niniejszej pracy będzie próba przedstawienia odpowiedzi na pytania postawione jako problem. Rozwiązaniem problemu będzie ukazanie i przeanalizowanie pojęć trynitarnych stanowiących wyzwanie dla teologii chrześcijańskiej, także katolickiej, w Chinach, uwarunkowanych rodzimą, kilkutysięcletnią kulturą i specyficznym, obrazowym językiem. Praca nie ukazuje prostych, jednoznacznych ocen i rozwiązań tych problemów z kilku względów: nie ma jednej wykładni uznanej za ortodoksyjną, zaakceptowaną i promowaną przez Urząd Nauczycielski Kościoła dotyczącą chińskich sformułowań poszczególnych pojęć. Teologowie proponują różne rozwiązania, ukazując wiele możliwości, począwszy od inkulturacyjnego „ochrzczenia” chińskich pojęć, aż do ich zupełnego odrzucenia. Teologia w Chinach, także w zakresie terminologii, jest na początku swego rozwoju (słownictwo trynitarne kształtowało się w Europie na soborach w IV w.) i potrzebuje czasu i pogłębionych badań i sporów, co może prowadzić do zrodzenia także wielkich chińskich herezjarchów jako pozytywnego zjawiska, bez którego nie zrodzi się ortodoksyjna doktryna. Komunizm w Chinach kontynentalnych utrudnia, a czasem uniemożliwia przepływ informacji, swobodny rozwój myśli, rzeczową ocenę przez Stolicę Apostolską uprawianej w Chinach teologii i bieżącą krytykę dokonaną przez obce, w znaczeniu: niechińskie, Kościoły. Dlatego praca pokazuje pewne problemy, które wymagają czasu na „przefiltrowanie” kultury chińskiej przez chrześcijańską wizję Boga, świata i człowieka. Podobnie jak w starożytności na gruncie kultury greckiej, obserwujemy w terminologii chińskiej proces czerpania z kultury i słownictwa danej cywilizacji i nadawania mu własnej, nowej, często diametralnie odmiennej treści. Tak się stało np. z pojęciem *prosopon* (*persona*), oznaczającym maskę konkretnej roli dramatu. Chrześcijaństwo przejęło to

pojęcie na oznaczenie nie maski, ale tego, co się znajduje za tą maską, tworząc pojęcie osoby.

Chrześcijańska wizja Boga, świata i człowieka jest mocno uwarunkowana filozofią, językami i kulturą europejską, ale nie jest z nią tożsama. Dlatego przy omawianiu poszczególnych zagadnień, gdy będzie dochodziło do porównania pewnych pojęć chińskich z europejskimi, będzie można zauważyć pozorną asymetrię: z chińskiej perspektywy będziemy przyglądali się pojęciom wyrosłym w kulturze językowo-filozoficznej, a z chrześcijańskiej perspektywy będziemy akcentować bardziej perspektywę nie tyle filozoficzno-językową, co teologiczną. Jednak, jak niejednokrotnie zauważymy, jest to uwarunkowane tą kulturową asymetrią, przed którą staje chrześcijaństwo w kontakcie z Chinami i niejako należy do istoty zderzenia obu kultur, z której jedną (chińską) nazwać należy filozoficzną, a drugą (zachodnią) – religijną. Określenie tej asymetrii w powyższy sposób wydaje się uprawnione, co potwierdzają takie autorytety, jak Feng Youlan¹⁶, Jacques Gernet¹⁷, François Jullien¹⁸, czy Hajime Nakamura¹⁹. Dlatego też ukazanie problemów terminologiczno-filozoficznych, przed jakimi staje teologia, na tym etapie badań nie może i nie powinno prowadzić do ostatecznego rozwiązania ich, ponieważ wymagają ogromnej pracy pokoleń w procesie historycznym na styku dialogu międzykulturowego. Niniejsza praca może jedynie zachwycić tym, przed jakimi wyzwaniem, a przez to, możliwościami staje teologia chrześcijańska w zderzeniu kultur.

Trzyczęściowy układ bibliograficzny informuje o znaczeniu poszczególnych publikacji i materiałów dla realizacji wytyczonego celu niniejszej pracy. Materiał źródłowy niniejszej pracy bierze pod uwagę zwłaszcza tłumaczenia Biblii, dokonane przez protestantów, katolików, jak i prawosławnych chrześcijan. W tłumaczeniach tych najmocniej wybrzmiewa zmaganie się teologów z przypisaniem odpowiedniego znaku konkretnemu pojęciu trynitarnemu. Każde tłumaczenie bowiem jest już pewnego rodzaju interpretacją, jedną z wielu możliwych. O trudnościach interpretacyjnych świata filozofii chińskiej wspominają dokumenty Kościoła, zwłaszcza funkcjonującego

¹⁶ FENG YOULAN, *Krótką historia filozofii chińskiej*, Warszawa 2001.

¹⁷ J. GERNET, *Chine et christianisme. La première confrontation*, Paris 1982; TENŻE, *Inteligencja Chin. Społeczeństwo i mentalność*, Warszawa 2008.

¹⁸ F. JULLIEN, *Drogą okrężną wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i Grecji*, Kraków 2006.

¹⁹ H. NAKAMURA, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, Kraków 2005.

w Azji, który na co dzień musi sobie odpowiadać na pytania związane z przełożeniem orędzia Ewangelii na kategorie chińskie czy indyjskie. Są one osobną grupą materiałów źródłowych. Kolejne dwie grupy źródeł to słowniki i pomoce leksykalne oraz chińskie teksty starożytne. Słowniki i pomoce leksykalne dostarczają odpowiednich informacji dotyczących budowy i znaczenia poszczególnych znaków funkcjonujących w cywilizacji chińskiej, a przypisywanych w procesie wysiłku translatorskiego poszczególnym pojęciom teologicznym, osobom biblijnym, nazwom poszczególnych prawd wiary i Hipostazom Trójcy. Znaki te najczęściej mają swoją długą historię, ponieważ funkcjonują w chińskich tekstach starożytnych, klasycznych chińskich dziełach literackich, ukazujących filozoficzne treści omawianych pojęć. Za źródłami wykorzystywanymi w niniejszej pracy następują opracowania, w których autorzy w całości lub w części odnoszą się bądź to do językowego obrazu świata, bądź też wprost do różnych aspektów teologii chińskiej. Trzecia część bibliografii obejmuje literaturę pomocniczą. Część ta składa się z artykułów i pozycji książkowych wybitnych specjalistów. Jej pomocniczy charakter przejawiać się będzie w istotnym wsparciu i ubogaceniu prezentacji całego szerokiego tła kulturowego, filozoficznego i teologicznego poruszanych zagadnień.

Prezentacja i analiza poszczególnych pojęć w cywilizacji zachodniej będzie skromniejsza, ponieważ zakładam, że niniejsza książka jest adresowana do ludzi kultury zachodniej, zwłaszcza do teologów, którzy znają zagadnienie nie tylko z tego względu, że pewne znaczenia pojęć niejako „wysnali z mlekiem matki”, ale także dlatego, że są profesjonalistami w zakresie teologii chrześcijańskiej. Jeśli będę przytaczał pojęcia w kulturze filozoficzno-teologiczno-językowej Zachodu, to przede wszystkim w tym celu, aby ukazać ich istotne cechy dla doktryny chrześcijańskiej oraz ich kontrastujące aspekty w stosunku do koncepcji chińskich.

Praca nie ma ambicji być wyczerpującą syntezą porównawczą podstawowych pojęć teologii trynitarniej w języku chińskim, ponieważ bogactwo zagadnienia przerasta możliwości jednej pracy. Każdemu z opisywanych przykładów można by poświęcić monografię. Jednak wartość tej pracy polega na ukazaniu, na podstawie kilku spośród wielu możliwych przykładów, specyfiki teologii chińskiej, i to takiej specyfiki, która jest związana z językiem i podstawowymi pojęciami chińskiej filozofii klasycznej, głównie okresu przedhanowskiego. Starożytna chińska literatura klasyczna jest

ogromna i przerasta zazwyczaj wyobrażenia Europejczyków. Najważniejsze traktaty tej literatury zostały jednak scharakteryzowane w aneksie do niniejszej pracy, aby ułatwić orientację czytelnikowi.

Metoda, jaka zostanie przyjęta w niniejszej rozprawie, uwarunkowana jest złożonością problemu i koniecznością uchwycenia wielu jego aspektów. Po ukazaniu specyfiki języka chińskiego oraz przytoczeniu argumentów za tezą, że w języku odzwierciedla się obraz świata danej cywilizacji, zostaną wybrane pojęcia istotne dla kultury chińskiej, które chrześcijaństwo odnosi do poszczególnych Osób Trójcy Świętej. Pojęcia te wyrażone są za pomocą konkretnych znaków języka chińskiego. Poszczególne elementy tych znaków zostaną przeanalizowane i ukazana zostanie ich etymologia. Znaki te wiążą się ze znaczeniami, które funkcjonują we współczesnym języku, a także znaczeniami, które występują w księgach klasycznych. Poprzez ukazanie tych znaczeń będziemy mogli zobaczyć, w jakich kontekstach znaczeniowych i w jakich zakresach semantycznych funkcjonują poszczególne znaki, jaki był rozwój ich znaczeń i są nośnikami jakich treści. Treści te dodatkowo są rozwijane przez filozofię chińską, która zostanie zaprezentowana. Następnie zobaczymy, w jaki sposób znaczenia owych znaków (etymologiczne, obrazowe, semantyczne, filozoficzne) korespondują z treściami teologicznymi, które mają wyrażać.

W pracy będziemy się posługiwać znakami chińskimi, ponieważ są one istotnym elementem naszych analiz. Dla wielu czytelników w pierwszym kontakcie może to stanowić pewną trudność. Dlaczego jednak warto posługiwać się znakami chińskimi, a nie jedynie transkrypcją? Pomimo iż w pewnym stopniu z kontekstu wynika, o jaki wyraz chiński chodzi, nawet gdy posługujemy się transkrypcją, zawężającą nawet możliwości interpretacyjnie poprzez podanie tonów, to jednak jedynie podanie znaku ujednoznacznia przekaz. Użycie znaków ma też znaczenie edukacyjne, ponieważ pozwala „zaprzyjaźnić się” ze znakami chińskimi, aby obniżyć poziom egzotyki i dystansu kulturowego. Niniejsza praca mocno odwołuje się właśnie do obrazowania świata w znakach. Aby wzmocnić niniejszą argumentację, odwołajmy się do przykładu. Gdy napiszemy w transkrypcji *dào* na czwartym tonie, oznaczać to może (tak samo jest wymawiane) następujące idee:

- 盜 – kraść, rabować;
- 到 – iść do, wyjechać;
- 倒 – odwrócić, wylać, opróżnić;

- 悼 – smucić się, ubolewać, martwić się;
 稻 – ryż;
 蹈 – tupać, deptać, zostawiać ślady;
 道 – droga, Droga, Logos, przasada.

Wszystkie powyższe znaki fonetycznie realizuje się tak samo oraz transkrypcja (romanizacja) będzie wyglądała tak samo: *dào*, pomimo iż wygląd owych znaków i ich znaczenia różnią się. W językowym obrazie świata Chińczyków oba elementy mają znaczenie: obraz znaku, jak i jego fonetyczna realizacja, nawet bez respektowania tonów. Np. z fonetyką były związane karykatury skierowane przeciwko chrześcijaństwu, gdzie wykorzystywano brzmienie słowa Pan (Pan Jezus), wymawianego jako *Zhǔ 主*. Podobnie wymawia się słowo wieprz, świnia, jako *zhū 猪*, choć wygląd znaku (obraz) jest zupełnie inny. Wykorzystując ową bliskość brzmienia, rysowano paszkwile z ukrzyżowaną świnią, którą czczą chrześcijanie i toczą z niej krew. Są to skojarzenia, które bez znajomości chińskiej kultury i języka oraz językowego obrazu świata Chińczyków są kompletnie przez nas niezrozumiałe. Wykształceni Chińczycy bardziej będą kojarzyli „segregowali” obraz świata na podstawie znaków pisanych, natomiast prosty lud częściej będzie odwoływał się do podobieństw fonetycznych. Jednak owe podobieństwa mają zdecydowanie większe znaczenie, niż to wynika z wpływu języków europejskich na ich obraz świata²⁰.

Niektórzy sinologowie mogą wysunąć zarzut, że niniejsza praca w swej metodzie zbliża się do wysiłków siedemnastowiecznych figurystów, którzy odkrywali chrześcijańskie treści w chińskich znakach. Jest to metoda często „obsmiewana” przez sinologów, ale możliwa do usprawiedliwienia na gruncie nie tylko teologicznym, ale także duszpasterskim²¹. Myliłby się ten, kto uważa, że owa figurystyczna metoda jest przeszłością, ponieważ także współcześnie powstają prace w jej nurcie, z dużym pożytkiem ukazując atrakcyjność chińskiego chrześcijaństwa²². Dla wierzącego człowieka zwykła, co-

²⁰ Interesujące grafiki ze „Świnia-Jezus” oraz sam problem obszernie omawia: L.F. PFISTER, *Reconsidering Three Faces of the “Revived One” from mid-19th Century China*, w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. II, Sankt Augustin 2003, s. 663–683.

²¹ Więcej o figurystach: C. VON COLLANI, *Jesus of the Figurists*, w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, s. 553–582.

²² Przykładem takiej metody używanej współcześnie może być praca, będąca posumowaniem 40 lat badań związanych z chińską kaligrafią: C.H. KANG, E.R. NELSON, *The Discovery of*

dzienna rzeczywistość staje się znakiem Bożego działania. Dlaczego sinologowie mieliby odmawiać takiego spojrzenia na chińskie znaki?²³ Nawet jeśli sinologowie poddawaliby w wątpliwość metody figurystów (której ograniczenia są oczywiste), to jednak siłą, nowością i oryginalnością chrześcijaństwa nie jest finezyjnie skonstruowana scholastycznie myśl, ale symbol. A chińska kultura, ze swoim językiem, notacją znaków, w tę oryginalność doskonale się wpisują, będąc swoistego rodzaju „kulturą symboliczną”²⁴. Siedemnastowieczna metoda figurystyczna, skupiając się na obrazie znaków, nie brała jednak pod uwagę szerokiego kontekstu filozoficznego oraz znaczeń w literaturze klasycznej oraz współczesnych omawianych pojęć.

Obraz świata zawarty w chińskich znakach ma swoją długą historię. Kształty najstarszych znaków sięgają pięciu tysięcy lat. Chińskie pismo jest systemem otwartym, co oznacza, że ciągle powstają nowe znaki. System nie posiada jednego, uznawanego powszechnie, uporządkowania, którym cechują się alfabety (np. od A do Ω), dlatego spotykany czasem termin „alfabet chiński” jest nieporozumieniem. Z tego też powodu system ten stawia przed nami trudne zadanie: w jakim porządku ułożyć słownik albo choćby

Genesis. How the Truth of Genesis Were Found Hidden in the Chinese Language, Saint Louis 1979. Także na stronie internetowej <http://www.noahs-ark.tv/> (01.09.2012) William J. Stewart prezentuje figurystyczną teologię. Na gruncie francuskojęzycznym figurystyczną, współczesną teologią zajmuje się sinolog, jezuita Benoît VERMANDER, *Le Dieu partagé. Sur la route de François Xavier*, Paris 2002. Metodą figurystów, jednak na gruncie świeckim, wykorzystując obraz znaków chińskich do zrozumienia Chińczyków, posługuje się CYRILLE J.-D. Javary.

²³ Jeśli rolnik wyjmując z ziemi szczególnie piękny okaz marchwi, podnosi go i z radością woła: „Bóg jest wielki”, to czy uznamy, że rzeczywistość marchewki odniosła go do Boga, za nierozumne? Rozumność ograniczona jedynie do metod naukowych (*science*) jest jej okaleczeniem i uniemożliwia rozwój zmysłu religijnego. Dlatego też na gruncie teologii, jakkolwiek jest dziedziną nauki, to jednak używa rozumu szerzej niż jedynie stosując metody używane w matematyce czy biologii. L. GIUSSANI, *Zmysł religijny*, Poznań 2000.

²⁴ Wyjątkowość kategorii symbolu w chrześcijaństwie jest opisywana przez Marko Ivana Rupnika, jako charakterystyczna wrażliwość dla Ojców Kościoła, zwłaszcza wschodnich. M.I. RUPNIK, *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo na nowe czasy*, Kraków 2010; TENŻE, *Rachunek sumienia i rozeznawanie duchowe*, Kraków 2009; TENŻE, *Powiedzieć człowiek*, Kraków 2009. Teologia Ojców Kościoła jest najlepszym pomostem do dialogu międzykulturowego, ponieważ sami żyli w czasach, w których musieli wypracowywać terminologię teologiczną w dialogu ze współczesną kulturą, filozofią i językiem.

bibliografię według chińskich nazwisk autorów?²⁵ Problem chińskich znaków, który także wydaje się istotny w niniejszej pracy, to znaki uproszczone. Poczynając od końca lat 50. XX w., w Chinach Ludowych wiele znaków zostało uproszczonych, co miało ułatwić ich naukę i przyczynić się do likwidacji analfabetyzmu. Uproszczone pismo chińskie przerwało jednak ewolucyjną ciągłość wielu znaków. Dobrze wykształceni ludzie nadal uczą się pisma tradycyjnego, które mimo reformy pełni w ChRL funkcję reprezentacyjną i jest używane na wizytówkach, szyldach, w malarstwie i kaligrafii. Ze względu na ciągłość historyczną i znaczenia znaków, w niniejszej pracy zazwyczaj są stosowane znaki tradycyjne. Jednak tam, gdzie dzieła, na które się powołujemy, używają znaków uproszczonych, staramy się zachować oryginalną pisownię. Czasem w nawiasie podana jest pisownia uproszczona tego samego znaku. Zazwyczaj też zostaje podana transliteracja w systemie *pinyin* oraz tłumaczenie polskie chińskiego tekstu.

Pisownia chińskich znaków nie zna także przerw międzywyrazowych (pomiędzy poszczególnymi wyrazami nie ma spacji, przerw). Przy romanizacji, co prawda, respektuje się zasadniczo pisanie wyrazów oddzielnie, ale czasem sama omawiana kwestia nie jest jednoznaczna: czy pisać razem, czy oddzielnie, jak np. 陰陽 możemy zromanizować poprawnie: *yīnyáng*, *yīn yáng*, *YīnYáng*, *Yīnyáng*, *Yīn Yáng*. Dlatego nie należy się zbytnio upierać przy jednym, wykluczającym inne, sposobie transkrypcji. W języku chińskim także nie ma wielkich, ani małych liter, rodzaju męskiego czy żeńskiego, ani też liczby pojedynczej i mnogiej, dlatego także transkrypcja w systemie *pinyin*, jak i w tłumaczeniach polskich nie zawsze będzie jednoznaczna, (np. *Dào – dào*, Niebo – niebo – Niebiosy – niebiosy)²⁶.

Jeśli nie zaznaczono inaczej, chińskie cytaty biblijne w niniejszej pracy są z *Biblii Pasterskiej* 牧灵圣经, (Madrid 1999), będącej pierwszym kompletnym, katolickim tłumaczeniem Biblii zapisanej znakami uproszczonymi. Również, jeśli nie wskazano inaczej w wykazie skrótów, skróty używane są według *Encyklopedii Katolickiej*²⁷. Aby ułatwić zrozumienie ewolucji

²⁵ Dzieła chińskie w bibliografii niniejszej pracy ułożone są według autorów w porządku alfabetycznym systemu *pinyin*.

²⁶ C.J.D. JAVARY, *Dao, le pseudonyme chinois de l'ineffable*, w: F. LENOI, Y.T. MASQUELIER (red.), *Encyclopédie des religions*, t. II: *Thèmes*, Paris 1997, s. 1490–1491.

²⁷ *Encyklopedia Katolicka. Wykaz skrótów*, J. WARMIŃSKI I IN. (opr.), Lublin 1993².

omawianych znaków, w pracy zostały użyte rysunki ze słownika etymologicznego Li Leyi²⁸.

Przedstawiony wyżej cel i metoda pracy wyznaczają jej układ. Na całość będzie się składać pięć rozdziałów. Każdy z nich prezentuje jeden z zasadniczych aspektów tematu pracy.

Pierwszy rozdział, niejako wprowadzający nas w problem, który jest na tyle obszerny, że przekracza zwyczajowe ramy wstępu, będzie składał się z trzech zasadniczych obszarów, w jakich jest prezentowana chińska teologia. Pierwszy obszar dotyczy zdefiniowania samego pojęcia „teologia chińska”. Drugi obszar będzie dotyczył różnych, wzajemnie przenikających się, modeli teologii chińskiej funkcjonujących na kolejnych etapach historii. Trzeci obszar będzie dotyczył języka, w jakim jest uprawiana teologia chińska.

Kolejne trzy rozdziały będą miały podobną strukturę treściową. Każdy z rozdziałów będzie się składał z pięciu paragrafów tak pomyślanych, aby pierwszy z nich koncentrował na samym obrazie znaku i treściach etymologicznych z nim związanych. Najczęściej będzie chodziło o analizę poszczególnych elementów omawianego znaku. Drugi paragraf będzie dotyczył podstawowych znaczeń, w jakich dany znak funkcjonuje współcześnie i z jakimi wyrazami oraz zakresami semantycznymi się wiąże. Trzeci paragraf będzie odnosił nas do tego, jak znaczenie danego znaku funkcjonowało historycznie, w jakich księgach klasycznych go odnajdujemy, jakie treści z nim były związane w kulturze chińskiej różnych epok. Czwarty paragraf będzie dotyczył filozofii chińskiej, która wiązała w historii, a także współcześnie, określone treści, często ukazujące specyficznie chiński obraz świata. Piąty paragraf będzie ukazywał, w jaki sposób omawiany znak harmonizuje, bądź dysonuje, z treściami chrześcijańskimi, które są komunikowane przez ten znak, i przed jakim wyzwaniem staje teologia, która musi się zmierzyć z nieprzystającym obrazem świata do tego, w którym funkcjonuje w Europie.

W ten sposób w drugim rozdziale zostaną omówione podstawowe pojęcia trynitarnie, związane z Hipostazą Ojca. Należą do nich: Niebiosia 天 *Tiān*, Ojciec 父 *Fù*, Władca Niebios 天主 *Tiānzǔ* i Pan na Wysokościach 上帝 *Shàngdì*.

²⁸ 李乐毅, 汉字演变五百例修订版, 北京 2006 oraz 李乐毅, 汉字演变五百例续编, 北京 2009.

W trzecim rozdziale zostaną omówione pojęcia związane z Hipostazą Syna, takie jak: Syn 子 *Zǐ*, Droga 道 *Dào*, pełnia w znaczeniu 陰陽 *yīnyáng*, człowiek 人 *rén* (święty 聖 *shèng*), natura ludzka 性 *xìng* i 氣質 *qì zhì* oraz Jezus Chrystus 耶穌基督 *Yēsū Jīdū*.

W czwartym rozdziale zostaną w ten sam sposób przeanalizowane pojęcia związane z hipostazą Ducha Świętego: 聖神 *Shèng Shén*, 聖靈 *Shèng Líng* oraz Tchnienie 氣 *qì*.

Piąty, najkrótszy, rozdział będzie miał mniej szczegółową strukturę, ponieważ będzie jedynie wskazaniem na możliwe kierunki rozwoju chińskich pojęć trynitarnych, do których należą m.in.: harmonia 和 *hé*, szczęście 福 *fú*, medytacja 禪那 *chánà*, kenoza 無明 *wú míng*, a także pustka 空 *kōng* i nie-działanie 無為 *wú wéi*.

Materiał zawarty w końcowych ocenach–podsumowaniach rozdziałów stanie się podstawą do zredagowania zakończenia. Będzie ono skrótowym zebraniem podstawowych wyników badań uwarunkowań kulturowych chińskich pojęć trynitarnych oraz próbą sformułowania najważniejszych wniosków. Dzięki takiemu spojrzeniu jest nadzieja, że problem uwarunkowań kulturowych chińskich pojęć trynitarnych, postawiony w niniejszym wstępie, będzie mógł ukazać się w całym swym bogactwie.

Na końcu pracy drukowane będą aneksy, mające na celu ułatwienie odbioru przekazywanych treści. W aneksach tych znajdzie się wykaz starożytnych ksiąg klasycznych, do których są odwołania w pracy przy omawianiu poszczególnych znaków. Wykaz ten jest opatrzony krótkim omówieniem większości dzieł. Następnie prezentowane będą: tekst *Credo niceo-konstantynopoloitańskiego* oraz modlitwa *Ojcze nasz* w języku chińskim, transkrypcja *pinyin* i w dosłownym tłumaczeniu polskim. Teksty te ułatwią odnalezienie wielu pojęć trynitarnych zapisanych znakami chińskimi. Następnie będzie drukowana tablica chronologiczna, ułatwiająca czytelnikowi orientowanie się w periodyzacji dziejów Chin podczas lektury tekstu pracy. Na końcu aneksów zostanie umieszczona tablica, opisująca w jaki sposób należy realizować fonetycznie romanizację *pinyin* używaną w niniejszej pracy.

Rozdział I

OBSZARY CHIŃSKIEJ SPECYFIKI TEOLOGII

Czy teologia może być „chińska”? A jeśli tak, to na czym polega jej „chińskość”? Czy teologia związana z chińskim światem jest jednorodna, czy też można mówić o różnych „teologiach chińskich”? Czy teologia w Chinach ma jakąś historię, do której w badaniach można się odwołać? Zanim w kolejnych rozdziałach omówimy konkretne uwarunkowania kulturowe chińskich pojęć trynitarnych, to w niniejszym rozdziale koniecznym wydaje się spojrzenie z szerszej perspektywy, odpowiadając na powyższe pytania związane z samą „teologią chińską”. Pomimo iż spotkanie chrześcijańskiego Zachodu z rodzimą kulturą Dalekiego Wschodu ma swoją bogatą historię¹, to jednak teologia chińska ma dopiero kilka dekad rozwoju za sobą. Wysiłki podejmowane przez teologów chińskich należy także docenić i prześledzić, aby zobaczyć, w jakich kierunkach ów rozwój już się dokonał. Ową perspektywę można rozciągnąć do starożytności, gdy nestorianie zanieśli tam Ewangelię, dokonując pierwszych przekładów tekstów biblijnych oraz tworząc chrześcijańskie teksty.

1. Zakresy znaczeniowe pojęcia „teologia chińska”

Jeśli teologowie dogmatycy na swych dorocznych spotkaniach mogą w sposób naukowy rozmawiać o teologii francuskiej albo o teologii niemieckiej, to nie ma żadnych przeszkód, aby rozmawiać także o teologii chińskiej. Jednak mówić „teologia chińska” – to co mamy na myśli? Sprawa się jeszcze bardziej komplikuje, gdy chcemy to napisać po chińsku, ponieważ możemy w ten sposób akcentować różne zakresy znaczeniowe tego pojęcia. Dlatego należy się przyjrzeć różnym zakresom znaczeniowym „teologii chińskiej”.

¹ F.A. PLATTNER, *Gdy Europa szukała Azji*, Kraków 1975.

Gdy po chińsku napiszemy 中国的神学 *Zhōngguó de shénxué*, to na język polski przetłumaczymy to jako „teologia chińska”. Jednak możemy napisać także 汉语的神学 *Hànyǔ de shénxué*, albo 中文的神学 *Zhōngwén de shénxué*, co w obu przypadkach także przetłumaczymy poprawnie na „teologia chińska”, jednak co innego będzie wybrzmiewać w „chińskość” każdego z tych sformułowań. Należy to rozpatrzyć na początku naszych rozważań na temat teologii chińskiej, aby zobaczyć, jak szerokie jest spektrum tego, co w literaturze określane jest „teologią chińską”.

1.1. Teologia chińska jako 中国的神学 *Zhōngguó de shénxué*

中国的神学 *Zhōngguó de shénxué* to teologia, która powstaje w Chinach. Samo językowe sformułowanie akcentuje Państwo Środka, z którym związana jest owa teologia. Teologia taka niekoniecznie musiałaby być tworzona w języku chińskim i niekoniecznie przez Chińczyków, niekoniecznie też musi być nośnikiem elementów typowo chińskiej kultury, filozofii, języka. Słowo 的 *de* ma dwie funkcje: można je tłumaczyć przymiotnikowo („teologia chińska”), ale też można je tłumaczyć używając dopełniacza („teologia Chin”). Uprawnione jest zatem tłumaczenie: „teologia Państwa Środka”, czyli „teologia Chin”, jak i „teologia chińska”. „Teologia Chin” jest to pojęcie pojemne, jednak niejednoznaczne. Istniało w historii i nadal istnieje wiele państw chińskich. Z drugiej strony tym pojęciem 中国 *Zhōngguó* posługiwały się prawie wszystkie państwa chińskie, wiązano je bardziej z kosmologią: Państwo Środka leżało w centrum świata, jak piąty element. Stąd 中国 *Zhōngguó* jest też powiązane z tymi wartościami kulturowymi, których nośnikiem są Chiny.

1.2. Teologia chińska jako 汉语的神学 *Hànyǔ de shénxué*

汉语的神学 *Hànyǔ de shénxué* to teologia, która jest tworzona w języku chińskim. Można to określenie przetłumaczyć jako „teologia chińska”, ale trzeba mieć świadomość, że chodzi o teologię obszaru języka chińskiego. Niekoniecznie musi być zatem tworzona w Chinach, niekoniecznie też przez Chińczyków. Jednak musi być z konieczności związana z językiem narodowości Han, czyli z językiem chińskim, ponieważ 汉语 *hànyǔ* oznacza język chiński, język han, czyli język najliczniejszej narodowości w Chi-

nach, jaką jest Han. To określenie o wiele mocniej podkreśla więzi kulturowo-językowe teologii z Chinami.

1.3. Teologia chińska jako 中文的神学 *Zhōngwén de shénxué*

中文的神学 *Zhōngwén de shénxué*, czyli także „teologia chińska”, akcentuje element 文 *wén*, czyli języka, lecz bardziej języka pisanego, pisma, kultury, wyrafinowania. Teologia taka na pewno powinna być związana z językiem chińskim, kulturą chińską, pismem chińskim. Niekoniecznie musi tu występować związek z państwem, jak w znaczeniu 中国的神学 *Zhōngguó de shénxué*.

1.4. Teologia Chińczyków jako 中国人的神学 *Zhōngguó rén de shénxué*

Należy też zwrócić uwagę na możliwe określenia podmiotu, który tworzy taką teologię, ponieważ chcemy się przyjrzeć takiej teologii, która jest charakterystyczna dla Chińczyków. Czyli zadając inaczej pytanie: Kto tworzy chińską teologię? Czy Chińczycy? Ale kto to jest Chińczyk? Nie rozumiemy dobrze tego tematu, nie wnikając w językowe zawilości i możliwe odpowiedzi na to pytanie².

Chińczycy w swej kilkutysiącletniej historii przeżywali różne podziały państwowe, tworzyli wiele księstw–państw walczących ze sobą na śmierć i życie. Jednak wszyscy uważali się za Chińczyków. Co więcej, wszyscy nazywali się Chińczykami. Nie rozumiemy tego jednak bez języka.

Zhōngguó 中國 (中国) znaczy dosłownie „środek–państwo”, tłumaczymy to często jako „Państwo Środka” albo „Chiny”. Nazwa „Chiny” powstała od zlatynizowanej nazwy państwa 秦 *Qín* [czyt. *Ćin*], przeszła ewolucję przez *Sina*, potem w językach narodowych: Cina, China, Chiny, Chine... Dynastia *Qín* rządziła Chinami tylko 15 lat (221–206 przed Chr.), ale po raz pierwszy zjednoczyła (różnymi metodami) państwa chińskie³. Dynastia ta

² D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI 柯達理, 台北. *Wieża północy. Drugi poemat chiński*, Zabrze 2013, s. 15n.

³ O tym opowiada znana superprodukcja filmowa „Hero. Miecz w sercu miasta”. Więcej: D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI, *Elementy taoistyczne obecne w „Hero” Zhanga Ymou*, w: TENŻE (red.), *Chińskie katechezy*, Warszawa – Zabrze 2012, s. 277n.

rządziła w czasie świetności cesarstwa rzymskiego, stąd dwie odległe potęgi słyszały o sobie i z tego okresu mamy nazwę „Chiny” oraz „Chińczyków”, którzy są poddanymi cesarza dynastii Qin. Tu jednak zaczynają się językowo-etymologiczne nieporozumienia, ponieważ dzisiaj Chińczycy nie czują się Chińczykami w znaczeniu „obywateli państwa Qin”, a do tego odsyła nas etymologicznie nazwa „Chińczycy”; państwo Qin już nie istnieje, co więcej: wiele dzisiejszych terytoriów Chin nie wchodziło w skład tamtego państwa. Natomiast w swych dziejach Chińczycy, należąc do różnych państw, mówili o sobie, że są Chińczykami w znaczeniu *Zhōngguó rén* 中國人, dosłownie: środek–państwo–człowiek, czyli Ludźmi Państwa Środka. Według kosmologii chińskiej to właśnie Chiny znajdowały się w samym środku świata. I do tej pory tak o sobie mówią, mając niezwykle mocne poczucie jedności bez względu na różnorodność poszczególnych prowincji, z których każda jest większa od Polski.

Czy Chińczycy czują się jednym narodem? Sprawa też nie będzie zrozumiała bez języka. Państwo Środka tworzy się z wielu narodowości. Dominującą narodowością jest *Hàn* 漢人, czyli Hanowie; *Hàn rén* – tak określa się przeszło 90% ludzi mieszkających w Chinach. To jest narodowość w pojęciu europejskim. Ale inne grupy etniczne, nie będącej Hanami, są także Chińczykami w znaczeniu *Zhōngguó rén*⁴.

Od 10 lat na Tajwanie promuje się sformułowanie 臺灣人 (台湾人) *Táiwān rén*, Tajwańczyk, w opozycji do *Zhōngguó rén*, Człowieka Państwa Środka. Wielu ludzi pytanym w Taipei, czy są Chińczykami w znaczeniu *Zhōngguó rén*, mówi, że nie są Chińczykami, że są *Táiwān rén* – Chińczykami w znaczeniu *Hàn rén*.

Należy powrócić zatem do pytań: Czy teologia chińska to teologia tworzona przez Chińczyków? Czy teologia chińska to teologia tworzona tylko przez Chińczyków w znaczeniu 漢人 *Hàn rén*, czy też przez Chińczyków *Zhōngguó rén* 中國人, czyli jakąkolwiek narodowość, wchodzącą w skład *Zhōngguó* 中國? Czy teologia chińska będzie też teologią chińską tworzona przez 臺灣人 *Táiwān rén*, jakim jest np. Choan-seng Song (宋泉盛 *Sòng Quánshèng*), tworzący w Stanach Zjednoczonych, głównie w języku angielskim?

⁴ CH. MALET, *Les minorités national es chinoises*, w: LES DOSSIERS DU GRAND RICCI, *Aperçus de civilisation chinoise*, Paris – Tpej 2003, s. 491–511.

W niniejszej pracy przyjmujemy bardzo szeroką interpretację „teologii chińskiej”. Będzie to teologia tworzona zarówno przez Chińczyków 漢人 (汉人) *Hàn rén*, Chińczyków *Zhōngguó rén* 中國人 (中国人), jak i przez nie-Chińczyków 外國人 (外国人) *Wàiguó rén*, czyli obcokrajowców, którzy jednak tworzą swe dzieła zakorzenione w dziedzictwie chińskiej kultury (zwłaszcza Koreańczycy, Japończycy, Wietnamczycy, Mongołowie). Będzie to teologia tworzona w Chinach i związana z tym, co stanowi państwo / państwa chińskie 中国的神学 *Zhōngguó de shénxué*, czasem tworzona w innym języku niż chiński; będzie to także teologia tworzona w języku chińskim 汉语的神学, ale także teologia związana przede wszystkim z kulturą chińską 中文的神学 *Zhōngwén de shénxué*.

Oryginalnym językiem badań nad teologią chińską jest język angielski (!), który musi być traktowany na równi z pracami prowadzonymi w języku chińskim (zarówno klasycznym, jak i współczesnym). Na polskim rynku wydawniczym, jako przykład takiego podejścia metodologicznego, mogą posłużyć publikacje wydane w serii „Ex Oriente” przez Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego⁵.

Tu Wei-ming, jeden z najbardziej wpływowych współczesnych filozofów konfucjańskich, we wstępie do książki Roberta C. Neville’a *Boston Confucianism* przyznaje, że to, iż część jego własnej twórczości filozoficznej związana jest z językiem angielskim i ogólnościową debatą akademicką, czyli to, że myśli o *ren* (仁), *li* (礼), *zhi* (知) i *xin* (信) odpowiednio jako o „*humanity (benevolence), rightness (righteousness), ritual propriety, wisdom and trust*”, zmieniło „oryginalny aromat” tych kategorii⁶. Zwraca jednak uwagę również na fakt, że chociaż w konfucjanizmie nigdy nie było nakazu filozofowania jedynie w klasycznej chińszczyźnie, to przez wieki pozostawała ona językiem, którym posługiwali się wykształceni konfucjaniści. Gdy w pierwszych wiekach naszej ery ta filozofia rozpoczęła swą wędrówkę przez Koreę i Wietnam do Japonii, była wciąż myślą żywą, ewoluującą, rozwijającą się i zyskującą nowe znaczenia w zetknięciu z nowymi językami, które stopniowo zaczęły

⁵ Np. A.I. WÓJCIK, *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego*, Kraków 2010; JEELOO LIU, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, Kraków 2010.

⁶ R. CUMMINGS NEVILLE, *Boston Confucianism. Postable Tradition In the Late-Modern World*, NY 2000, s. XII.

współwystępować w powstającej w jej ramach literaturze filozoficznej. W miarę tego, jak Japonia i Korea stawały się krajami konfucjańskimi, sam konfucjanizm stawał się „japoński” i „koreański”

Zetknięcie i dialog Wschodu z Zachodem również zmienia i Wschód, i Zachód, ponieważ język angielski i inne nowożytne języki Europy czy Ameryki i Australii są jednymi z wielu, w których współcześnie rozwija się myśl konfucjańska, daoistyczna i buddyjska. Współczesny myśliciel konfucjański, Xinzong Yao, w swoim wprowadzeniu do konfucjanizmu zauważył, że „(...) konfucjanizm czerpie swą energię i witalność zarówno ze swego wnętrza, jak i z interakcji z innymi tradycjami oraz wzajemnego oddziaływania na siebie przeszłości i teraźniejszości”⁷. Kultura konfucjańska w swoim trwającym niemal trzy tysiąclecia rozwoju miała zarówno okresy otwarcia, jak chociażby wtedy, gdy przyswajała myśl i praktykę buddyzmu, jak i zamknięcia. Obecnie wydaje się, że ponownie nastaje epoka przenikania się wpływów⁸.

Powyższa wypowiedź prof. Anny Iwony Wójcik wydaje się być prawdziwa także w odniesieniu do teologii chrześcijańskiej. Warto zwrócić uwagę na to, że cywilizacja chińska ma wielki potencjał inkulturowania i sinizowania, inaczej niż dzieje się to w kulturze arabskiej, związanej z koranicznym islamem, gdzie związek z językiem arabskim jest obligatoryjny. Chińska wizja świata może być przenoszona na inne kultury nawet bez języka chińskiego. Dokonuje się to także w teologii: z jednej strony klasyczna teologia w Azji ulega sinizacji, a z drugiej strony ta sama teologia zyskuje nowe znaczenia zwłaszcza w zetknięciu z chińszczyzną. W taki sposób zarówno chrześcijaństwo, jak i teologia, ma nowe oblicze, staje się teologią koreańską, japońską, chińską.

⁷ XINZHONG YAO, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków 2009, s. 7.

⁸ A.I. WÓJCIK, *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego*, s. 12–13.

2. Uwarunkowania modeli teologii chińskiej w historii

Chrześcijaństwo dotarło do Chin w VIII w. w wydaniu nestoriańskim. Od początku przed chrześcijanami stało trudne zadanie dostosowania treści chrześcijańskiej wiary do mentalności chińskiej. Od tamtego czasu różnie definiowano ową „chińskość” chrześcijaństwa, rozkładano różnie akcenty, zależnie od epok i problemów kulturowo-politycznych, odpowiadając na pytanie o chińskie oblicze chrześcijaństwa⁹. Poniżej zajmiemy się pewnymi akcentami, które można wyróżnić w dziejach chińskiego chrześcijaństwa, a tym samym teologii, jak: inkulturacja, akomodacja misyjna, indygenizacja, kontekstualizacja i teologia ojczystego języka. Choć zakresy znaczeniowe owych pojęć niejednokrotnie wzajemnie się pokrywają, to jednak można ich użyć jako bardziej charakterystycznych modeli dla różnych interwałów historii teologii chińskiej, która nabrała szybszego tempa rozwoju w ostatnich dekadach¹⁰. Nie będziemy jednak skupiać się tyle na wydarzeniach historycznych, związanych z Kościołem w Chinach, dobrze zresztą opisanych, ale bardziej będzie nas interesowała teologia, która rozwijała się w konkretnych momentach historii.

2.1. Inkulturacja

Inkulturacja to przystosowanie Ewangelii do warunków miejscowych, oznacza wcielenie Ewangelii (in-) w rozmaite kultury (-kulturacja), wzięcie z tych kultur tego, co w nich jest dobre, oraz odnowienie wszystkiego w Ewangelii. Inkulturacja jest drogą do pełnej ewangelizacji, dzięki której każda osoba ludzka może doświadczyć Jezusa Chrystusa w integralności swojego bytu osobowego, kulturowego, ekonomicznego czy politycznego.

⁹ R. MALEK, P. HOFRICHTER (red.), *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*, Sankt Augustin 2006; J. CHARBONNIER, *Histoire des Chrétiens de Chine*, Paris 2002.

¹⁰ Obszernym dziełem, poświęconym teoretycznym rozróżnieniom poszczególnych modeli misji, ich wzajemnemu przenikaniu, jest praca Luisa J. Luzbetaka, do której się w kolejnych przypisach będę odwoływał. L.J. LUZBETAK, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, Warszawa 1998.

Istotne tutaj jest także pojęcie kultury, które w niniejszej pracy jest kluczowe i założone jako pewna oczywistość. Kulturze, pojęciu kultury zostało poświęcone mnóstwo prac, ale aby oddać sprawiedliwość formalnym wymaganiom, należy podać, jak rozumiemy kulturę, o której będzie mowa. Istnieje kilkaset definicji kultury. Przede wszystkim należy kulturę odróżnić od natury, czyli tego, co nie jest wytworem człowieka. Kultura zatem jest rzeczywistością pochodzącą od człowieka na drodze jego osobowych przeżyć i działań tak jednostkowych, jak i społecznych. Działania osobowe zakładają pewną świadomość i wolność (dobrowolność).

Do szczególnie uprzywilejowanych dziedzin ludzkiej kultury zaliczyć należy filozofię, sztukę, religię i język. Filozofia próbuje wytłumaczyć znaczenie całej rzeczywistości otaczającej człowieka w sensie najbardziej ogólnym, pochodzi ze zdziwienia człowieka światem, które to zdziwienie człowiek systematyzuje i tworzy pewne „modele” poznawanej rzeczywistości. Sztuka jest ekspresją ludzkiego ducha, wyrazem najbardziej z ludzkich potrzeb, jaką jest twórczość. Religia jest tą dziedziną ludzkiej kultury, która jest w stanie przekroczyć granice tego, co „widzialne”. Język, pochodzący z ludzkiej natury, poprzez swoje dzieje stał się swoistym medium, poprzez które człowiek komunikuje się, poznaje świat, siebie i pozwala się poznać¹¹.

Świat kultury chińskiej niejako spaja te uprzywilejowane dziedziny ludzkiej kultury w języku, który jest sztuką (malowanym obrazem), będącym jednocześnie ekspresją pewnej określonej wizji świata (filozofia, religia). Dlatego też inkulturacja związana ze światem chińskim będzie musiała uwzględnić więź owych elementów (filozofii, religii, sztuki, języka) w sposób szczególnie, o wiele bardziej nierozzerwalny, niż ma to miejsce w świecie kultury atlantyckiej, opartej na językach indoeuropejskich¹². W dzisiejszym świecie, w którym dochodzi do indygenizacji, czyli ulokalnienia, czy raczej urodzienia, a także kreolizacji, czyli pewnego wymieszania, aż do hybrydyzacji dziedzin kultury, także pod wpływem sinizacji świata, warto się przyjrzeć istotnym elementom kultury chińskiej.

¹¹ JAN PAWEŁ II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, M. RADWAN, S. WYLEŻEK, T. GORZKULA (opr.), Rzym – Lublin 1988.

¹² Na temat sztuki chińskiej i jej znaczenia kulturowego: A. ZEMANEK, *Estetyka chińska. Antologia*, Kraków 2007, a także: P. MIKLÓS, *Malarstwo chińskie. Wstęp do ikonografii malarstwa chińskiego*, Warszawa 1987.

Z owego związku filozofii, religii, sztuki i języka zdawali sobie sprawę pierwsi chrześcijanie, którzy dotarli do Chin z Persji „jedwabnym szlakiem”. Było to w VII w. Chiny były w trakcie wielkich przemian kulturowo-religijnych: konfucjanizm znalazł się w pewnej defensywie, a na „szlaku jedwabnym” znalazło się wiele wspaniałych klasztorów buddyjskich. Był to czas sinizacji buddyzmu na chińską skalę, czas dynastii Tang, wielkiego otwarcia i *prosperity* Chin. Chrześcijańscy mnisi, którzy dotarli wtedy do Chin, byli nestorianami. Z pomocą buddyjskich mnichów dokonali oni wielkiego dzieła inkulturacji, które, niestety, nie znalazło swojej kontynuacji i nie wywarło wpływu na późniejszą teologię.

Temu okresowi chińskiego chrześcijaństwa R. Malek poświęcił obszerny zbiorowy dzieło, z którego możemy dowiedzieć się wiele na temat ówczesnych tekstów i wysiłków translatorskich pierwszych chrześcijan na ziemi chińskiej¹³. Pierwszym pomnikiem chińskiej teologii z tamtego okresu jest stela z Xi'an, odkryta przez chińskich robotników w 1623 r., w okolicy dzisiejszego Xi'anu. Jest to czarna, wapienna, prawie trzymetrowej wysokości stela, na której w 781 r. wryty został chiński tekst edyktu tolerancyjnego cesarza Taizonga z 638 r. Informuje on o pojawieniu się nestoriańskiej misji Alopena w Changan – ówczesnej stolicy Chin. Tekst napisany jest częściowo po chińsku, a część tekstu zapisana jest w syriackim, liturgicznym języku Kościoła nestoriańskiego. Stela została ustawiona około 870 r. w miejscu dawnego klasztoru nestoriańskiego. Według napisu na steli autorem tekstu był pochodzący z terytorium obecnego Afganistanu mnich Mar-Ist-Busid¹⁴.

Na steli widać wiele elementów świadczących o pewnych pomysłach inkulturacyjnych. Chrześcijanie nestoriańscy przemawiali językiem symboli zrozumiałym dla Chińczyków. U góry steli wryty krzyż wyrastający z kwiatu lotosu (symbol buddyjski), a po bokach chmury i perły (symbole taoistyczne). Krzyż wyrastający z lotosu stał się symbolem chrześcijaństwa w Azji, spotykanym do dzisiaj. Stela wraz z tekstem, w którym terminolo-

¹³ R. MALEK, P. HOFRICHTER (red.), *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*.

¹⁴ Y. RAGUIN, *China's First Evangelization by the 7th and 8th Century Eastern Syrian Monks. Some Problems Posed by the First Chinese Expressions of the Christian Traditions*, w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. I, Sankt Augustin 2002, s. 159–180; D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI, *Chińskie pojęcia teologiczne steli z Xi'an*, *StOe* 12 (2012).

gia chrześcijańska przeplata się z taoistyczną, buddyjską i konfucjańską, stanowi dowód, że po półtorej wieku od czasu przybycia do Chin nestorianizm stał się elementem chińskiego synkretyzmu religijnego. Sam nestorianizm jest na steli określany jako 大秦景教 *Dàqín jǐng jiào*, czyli „religia światła z Daqin (Rzymu / Zachodu)”¹⁵.

Pierwszym Europejczykiem, który miał okazję obejrzeć stelę, był w 1625 lub 1626 r. jezuicki misjonarz Nicolas Trigault, który dokonał streszczenia tekstu w języku łacińskim. Pełnego przekładu dokonał w 1652 r. polski jezuita Michał Boym¹⁶. Treść steli wywołała wielkie poruszenie w Europie, gdzie uznano ją za jezuickie fałszerstwo. Zarzuty o nieautentyczności steli wysuwali m.in. Voltaire, Teofil Spitzel, orientalista Georg Horn czy dominikanin Domingo Navarette. Obecnie autentyczność steli nie budzi żadnych wątpliwości¹⁷. Oryginał steli jest obecnie przechowywany w muzeum Beilin (Lesie Stel) w Xi'anie, a jej kopię wystawiono przy Pagodzie Daqin¹⁸.

Innymi dokumentami, które próbują wykorzystać terminologię buddyjską i taoistyczną na użytek chrześcijański, są sutry Jezusa Chrystusa, z których najbardziej opracowana jest *Sutra Jezusa Mesjasza*. Krytycznym opracowaniem sutr zajął się Japończyk P.Y. Saeki, który twierdzi, że *Sutra Jezusa Mesjasza* jest najstarszą z nich.

Sutry Jezusa Chrystusa jest to seria rękopisów napisanych w języku chińskim, zawierających proste tłumaczenie nauki Jezusa z Nazaretu. Ich autorami są mnisi chrześcijańskiej misji nestoriańskiej z Alopenem – biskupem z Persji z VII w. Datacja sutr jest różna: od 635 do 1005 r. Cztery z rękopisów znajdują się w zbiorach prywatnych: trzy w Japonii i jeden w Paryżu. Język i treść są wyrazem głębokiej interakcji między chrześcijanami

¹⁵ G.B. MIKKELSEN, „Quickly guide me to the peace of the Pure Land”: *Christology and Buddhist Terminology in the Chinese Manichaean Hymnscroll*, w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, s. 219–242.

¹⁶ J. KONIOR 高仁安 *Gāorén'Ān*, *Pionierzy inkulturacji chrześcijaństwa – Matteo Ricci SJ i Michał Boym SJ*, w: D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI 柯達理 (red.), *中国的基督论. Chrystologia chińska. Teologia i Kościół w kontekście chińskim*, Opole 2008, s. 133–155.

¹⁷ S. ESKILDSEN, *Christology and Soteriology in the Chinese Nestorian Texts*, w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, s. 181–218.

¹⁸ J. CHARBONNIER, *Histoire des chrétiens de Chine*, Paris 2002, s. 15n; D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI, *Chińskie pojęcia teologiczne steli z Xi'an*, „Studia Oecumenica” 12 (2012).

a kulturą Chin, w tym korzystania z teologii buddyjskiej i taoistycznej. Wbrew nazwie nie są to sutry w tradycyjnym znaczeniu, gdyż w sanskrycie sutra oznaczała aforyzm lub grupę aforyzmów. Termin „sutra” pierwotnie był stosowany do filozofii hinduskiej, a później do buddyjskiego kanonu pism. W języku chińskim religijne i klasyczne książki są określane jako 经 *jīng*, w tym rodzime chińskie dzieła, pisma buddyjskie i inne zagraniczne utwory, takie jak np. Biblia i Koran. W kontekście pism buddyjskich 经 *jīng* jest tradycyjnie tłumaczone jako „sutra”. Sutry Jezusa nie posiadają statusu kanonicznego, są jednak ważnym świadectwem inkulturowania chrześcijaństwa w cywilizację chińską, są mieszanką teologii chrześcijańskiej z filozofią buddyjską i taoistyczną poprzez śmiałe używanie ich terminologii. Bardziej neutralne tłumaczenie dla 经 *jīng* może być po prostu „księga”. Na gruncie polskim te interesujące teksty wciąż czekają na opracowanie i tłumaczenie¹⁹.

Jak już wspomnieliśmy, najbardziej opracowaną i rozpowszechnioną z sutr chrześcijańskich jest *Sutra Jezusa Mesjasza*, zwana również *Sutra Shuchu Mesjasza* 序听迷诗所经 *Xùtīng Míshīsuǒ Jīng*²⁰. Jest to jeden z najstarszych manuskryptów chrześcijaństwa wschodniego w języku chińskim, datowany na lata 635–638. Sutra została odnaleziona w Dunhuang 焯煌 *Dūnhuáng* w kompleksie buddyjskich jaskiń i opracowana przez Takakusu Junjirō (高楠 順次郎 1866–1945). Sutra składa się z 206 wierszy, zawiera podstawowe informacje na temat chrześcijańskiej wiary. Dwadzieścia pierwszych wersów to inwokacja o niewidzialnym Bogu i służących

¹⁹ Sutry doktrynalne: (1) 世尊布施论第三 *Shìzūn bùshī lùn dì sān*; Sutra o miłości Jedynego Godnego czci na świecie, część trzecia; (2) 一天论第一 *Yītiān lùn dì yī*, Sutra o Jedności Nieba; (3) 喻第二 *Yù dì èr*, Sutra początków albo przypowieści, część druga; (4) 大秦景教宣元本经 *Dàqín jīng jiào xuānyuán běn jīng*, Sutra o początku początków; (5) 序听迷诗所经 *Xùtīng míshīsuǒ jīng*, Sutra Jezusa Mesjasza. Sutry liturgiczne: (1) 大秦景教三威蒙度赞 *Dàqín jīng jiào sān wēi méng dù zàn*, Hymn Da Qin Doskonałości Trzech Majestatów; (2) 尊经 *Zūn jīng*, Czcigodne księgi; (3) 志玄安樂经 *Zhìxuán ānlè jīng*, Sutra najwyższego i tajemniczego szczęścia; (4) 大秦景教大聖通真歸法赞 *Dàqín jīng jiào dàshèng tōng zhēn guī fǎ zàn*, Da Qin Hymn do Przemienienia Największego Jedynego Świętego. P.Y. SAEKI, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo 1937, 1951². Książka Petera Yoshiro Saeki zawiera chiński tekst z angielskim tłumaczeniem.

²⁰ M. PALMER, *The Jesus Sutras: Rediscovering the Lost Scrolls of Taoist Christianity* Edinburgh 2001.

Mu duchach niebieskich, następnie przedstawiona zostaje kondycja ludzkości, która przez grzech oddaliła się od Boga, czego konsekwencją jest śmierć. Następnie tekst mówi o dziewiczym poczęciu i narodzeniu Chrystusa oraz o Jego śmierci. Tekst jest niekompletny, urywa się w połowie wersu o śmierci Jezusa.

Dokument ten jest uważany za jeden z najstarszych (o ile nie najstarszy) pomników prób inkulturacji misyjnej w Chinach. Tekst ten jest świadectwem używania prymitywnych form języka chińskiego i zastosowania ich do oddania obcych terminów. Przykłady takich zabiegów translatorskich owej sutry zostaną zaprezentowane przy omawianiu chińskiego imienia Jezusa Chrystusa, w rozdziale poświęconym Drugiej Hipostazie Trójcy. Podczas gdy jedne znaki były oddawane na zasadzie fonetycznego podobieństwa, bez większej uwagi na obraz znaku, który jest nośnikiem konkretnej treści i konotacji, to inne znaki wprost nawiązywały do terminologii buddyjskiej. Przykładowo można przytoczyć kilka sformułowań, które są specyficzne dla owej sutry:

Mesjasz – w sutrze: 迷詩所 *míshīsuǒ* – późniejsza forma: 彌賽亞 *mísàiyà*;

Jezus – w sutrze: 移鼠 (dosłownie: przemieszczenie myszy, szczura) – późniejsza forma: 耶穌 *yēsū*;

Bóg – w sutrze: 佛 *fó* (dosłownie: Budda) – późniejsza forma: 神 *shén*;

Duch Święty – w sutrze: 涼風 *liáng fēng* (dosłownie: zimny wiatr) – późniejsza forma: 聖靈 *shèng líng* (w protestantyzmie) i 聖神 *shèng shén* (w katolicyzmie).

Krytyczne tłumaczenie owej sutry na język angielski, jak i innych sutr, ukazało się w serii poświęconej chińskim obliczom Chrystusa ks. prof. Romana Malka²¹.

Kolejnym zabytkiem pierwszych inkulturacyjnych wysiłków, tym razem nie wprost teologicznych, ale związanych z architekturą sakralną, jest pago-

²¹ Hsü-t'ing *Messiah Sūtra or Jesus Messiah Sūtra (ca. 635)* w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, s. 295–314; *The Lord of the Universe's Discourse On Alms-Giving (ca. 640)*, tamże, s. 315–335; *The Sūtra on Mysterious Rest an Joy (ca. 780)*, tamże, s. 337–352; *The Luminous Lord of the Universe. From the "Nestorian Monument" (781)*, tamże, s. 353–358; *A Nestorian Motwa Hymn in Adoration of the Holy Trinity (8th c.)*, tamże, s. 359–362; *King Messiah: Syriac Texts from Gaochang (9th–12th c.)*, tamże, s. 363–368; *Manichäische Jesus-Hymnen aus China (8.–9. Jh)*, tamże, s. 369–384.

da Daqin 大秦塔 *Dàqín tǎ*, która znajduje się w wiosce 塔峪村 *Tǎyù cūn* – opodal miasteczka Louguan 楼观镇 *Lóuguān zhèn* w prowincji Shaanxi, 2 km od świątyni Louguantai (楼观台), ważnego sanktuarium taoizmu. Uważa się ją za najstarszą zachowaną budowlę chrześcijańską w Chinach. Została wzniesiona w 640 r. przez wyznawców Asyryjskiego Kościoła Wschodu, czyli nestorian. Nazwa Daqin pochodzi od chińskiego określenia terenów Cesarstwa Rzymskiego lub Persji, pojawiającego się w chińskich dokumentach z I i II w.²² Mianem Daqin określano również misje chrześcijańskie przybywające do Chin.

Pagoda jest wybudowana w architekturze typowej dla buddyjskich sakralnych formacji, co jest dobrym przykładem inkulturowania chrześcijaństwa w obcą sobie, odległą kulturę, i przyjmowania z niej elementów nie tylko akcydentalnych, ale także ważnych. Architektura sakralna zawsze jest związana z ekspresją treści wiary. Jest to przykład inkulturacji, z którego dziś możemy wiele się nauczyć. Uważa się, że w pobliżu pagody musiały się dawniej mieścić inne zabudowania, być może cały chrześcijański klasztor. Sam fakt wzniesienia świątyni obcej religii nie opodal ważnego taoistycznego sanktuarium poświęconego Laozi wiele mówi o tolerancji religijnej w tangowskich Chinach. Za potomków Laozi (identyfikowanego jako Li Dan) uważali się bowiem władcy panującej rodziny Li.

Trudny moment dla pagody i chińskich chrześcijan nadszedł w okresie po rządach cesarzowej Wu Zetian, która próbowała podważyć rolę taoizmu i wynieść buddyzm. Spowodowało to ostrą reakcję wpływowego taoistycznego kleru, której ofiarą padł buddyzm, a także inne obce wyznania. Prześladowania chrześcijan, jakie miały miejsce w Chinach ok. 845 r., sprawiły, iż świątynia została opuszczona. Znacznie później, bo w XIV w., stała się świątynią buddyjską. Trzęsienie ziemi w 1556 r. doprowadziło do częściowego uszkodzenia pagody, m.in. zasypania jej podziemnej części i zniszczenia schodów prowadzących na wyższe poziomy. Świątynia została opuszczona przez buddystów. W 1999 r. brytyjski uczyony Martin Palmer zbadał pagodę, której pilnowała sędziwa mniszka buddyjska. Na górnej kondygnacji odkrył rzeźbę przedstawiającą narodziny Chrystusa – dowód na ponadtyśiącletnią historię chrześcijaństwa w Chinach.

²² V.S. CURTIS, S. STEWART, *The Age of the Parthians*, London 2007, s. 98–99.

Dzisiaj zwiedzającym udostępniono najniższe piętro pagody, na którym mieści się buddyjska kaplica nadzorowana przez mnicha. Na pierwszym piętrze zachowała się rzeźba narodzin Chrystusa, a na drugim – figura identyfikowana jako Jonasz u bram Niniwy. W pobliskim pawilonie wystawiono eksponaty znalezione w pobliżu pagody i związane z religiami Wschodu: taoizmem i buddyzmem. W pobliżu pagody ustawiono również kopię steli z Xi'anu.

2.2. Akomodacja misyjna

Zasada akomodacji misyjnej zakłada uznanie „neutralnych” i „naturalnie dobrych” elementów w niechrześcijańskich sposobach życia. Podstawą tej zasady jest przekonanie, że inne kultury zawierają elementy zgodne z Ewangelią. Akomodacja podkreśla mocno, że o ile takie niechrześcijańskie elementy mogą istnieć i rzeczywiście istnieją, Kościół powszechny i wysyłające Kościoły mogą i powinny pozwolić Kościołom lokalnym wprowadzać takie elementy, jako integralną część postępowania lokalnej wspólnoty chrześcijańskiej. W gruncie rzeczy takie „neutralne” i „naturalnie dobre” elementy mogą być użyte jako punkty styeczne z chrześcijaństwem. Mogą tworzyć wielce użyteczny i ważny most łączący chrześcijaństwo z pogaństwem. W istocie rzeczy mogą być użyte jako ludzkie podmurówki, na których mogłaby być zbudowana nowa społeczność chrześcijańska²³.

Akomodacja misyjna jest tak stara, jak sam Kościół, znana w chrześcijańskiej starożytności²⁴. Najbardziej charakteryzuje ten okres teologii chińskiej, który jest związany z misjami jezuickimi, spór o ryty chińskie i osoba Matteo Ricciego. Temu okresowi działania Kościoła zostało poświęconych wiele opracowań, dlatego temat ten będzie jedynie zasygnalizowany, ponieważ nie stanowi istotnego elementu naszych badań.

Matteo Ricci (06.10.1552–11.05.1610) jest dziś Sługą Bożym Kościoła katolickiego. Był włoskim misjonarzem z zakonu jezuitów, jednym z najważniejszych misjonarzy którzy pracowali w Chinach. Stworzone przez

²³ L.J. LUZBETAK, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, Warszawa 1998, s. 81.

²⁴ N. WIDOK, *Akomodacja misyjna w teorii i praktyce Klemensa Aleksandryjskiego*, Opole 1992.

niego struktury i wspólnoty kościelne przetrwały rewolucję kulturalną i trwają do dzisiejszych czasów.

Ricci przybył do południowych Chin w 1582, a do Pekinu w 1601 r., gdzie złożył wizytę na dworze cesarza Chin Wanli. Ricci nie tylko dobrze poznał bardzo trudny klasyczny język chiński, ale miał także wielkie zrozumienie dla kultury chińskiej.

W odróżnieniu od innych misjonarzy pracujących w południowej Azji, Ricci zdawał sobie sprawę z bardzo bliskich związków chińskiej kultury z filozofią konfucjańską i doszedł do wniosku, że aby w Chinach przyjęło się chrześcijaństwo, musi zostać zaadaptowane do tamtejszych realiów (akomodacja misyjna). W pracy misyjnej nazywał się „zachodnim konfucjanistą” (西儒 *xi rú*). Jako pierwszy zaprezentował w Chinach wiele pomysłów współczesnej nauki Zachodu i nowoczesne, jak na tamte czasy, urządzenia (np. zegar mechaniczny), co zwróciło na niego i jego nauki uwagę niektórych tradycyjnych konfucjańskich intelektualistów. W 1606 r. z narwroconym na chrześcijaństwo matematykiem Xu Guangqi przetłumaczył na język chiński początek *Elementów* Euklidesa.

Uważał, że konfucjańskie zasady oddawania czci przodkom były tylko uzewnętrznieniem pamięci i szacunku dla nich i nie był to przejaw pogaństwa. Jego poglądy spotkały się z bardzo przychylnym przyjęciem ze strony chińskich filozofów, ale były zwalczane przez niektóre środowiska w Kościele zachodnim (dominikanów, franciszkanów), które uważały, że konfucjańskie oddawanie czci przodkom jest kultem i powinno być zakazane²⁵. Z powodu takich poglądów, już po śmierci Ricciego, wyznawanie religii katolickiej zostało w Chinach zakazane i cała praca misjonarska zeszała do podziemia aż do wybuchu pierwszej wojny opiumowej w 1839 r. Ricci prezentował Chiny w Europie w bardzo przychylny sposób. Zmarł w Pekinie. Magazyn „Life” umieścił Ricciego na liście 100 najważniejszych osób poprzedniego tysiąclecia, a literatura poświęcona jego postaci wciąż rośnie: od popularnej do poważnych badań²⁶.

²⁵ CH. MAIGROT, *Examen des faussetes sur les cultes chinois avancées par le Père Joseph Jouvenci jesuite dans l'Histoire de la Compagnie de Jésus*, Paris 2010.

²⁶ G. ANDEOTTI, *Jezuita w Chinach. Matteo Ricci z Italii do Pekinu*, Kraków 2004; J. KONIOR 高仁安 *Gāorén'Ān, Pioniery inkulturacji chrześcijaństwa – Matteo Ricci SJ i Michał Boym SJ*, w: D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI 柯達理 (red.), *中国的基督论. Chrystologia chińska. Teologia i Kościół w kontekście chińskim*, Opole 2008, s. 133–155.

Pod koniec XVI w. jezuita rozpoczęli działalność ewangelizacyjną w Chinach. Początkowo jako jedyni mieli prawo do prowadzenia tam misji. Stosowali oni akomodację – tłumaczyli Biblię, księgi liturgiczne, dostosowywali chrześcijaństwo do zwyczajów chińskich. W 1608 r. do Chin dotarły zakony żebrzące – franciszkanie i dominikanie. Odrzucali oni metody przyjęte przez jezuitów, preferując bardziej tradycyjne metody chrystianizacji. W wyniku nieudanych prób przedyskutowania problemu doszło do konfliktu pomiędzy obiema stronami.

Jednym z najpoważniejszych punktów sporu była kwestia, jakim imieniem w tłumaczeniu na chiński nazywać chrześcijańskiego Boga. Początkowo w powszechnym użyciu były zapożyczone z wierzeń chińskich terminy 上帝 *Shangdi* – Najwyższy Władca, oraz 神 *Shen* – bóstwo, duch. Ostatecznie przyjęty został zaproponowany przez jezuitów neologizm 天主 *Tianzhu*, czyli Pan Niebios, od którego wywodzi się chińska nazwa katolicyzmu: 天主教 *tianzhujiao*. Terminy te będą analizowane w dalszej części pracy. Innym punktem spornym było uczestnictwo chińskich chrześcijan w ceremoniach oddawania czci Konfucjuszowi, używanie przez chrześcijan tabliczek z imionami zmarłych przodków, jako miejsca specyficznego oddawania im czci, oraz udział w innych rytuałach związanych z kultem przodków.

W 1645 r. konflikt przeniósł się do Stolicy Apostolskiej. Na podstawie niepełnych informacji zawartych w skargach wysyłanych przez dominikanów i franciszkanów Kongregacja Rozkrzewiania Wiary potępiła rytę chińskie i zabroniła ich stosowania. W odpowiedzi na stanowisko Watykanu jezuita wysłali do Rzymu delegację w celu objaśnienia stosowanych przez siebie metod ewangelizacyjnych. W efekcie papież Klemens IX częściowo uchylił zakaz stosowania akomodacji. Stanowisko Stolicy Apostolskiej nie rozwiązało konfliktu. W 1705 r. do Pekinu dotarł legat papieski Karol de Tournon. Był on przeciwny stosowaniu akomodacji. Ponieważ cesarz Kangxi zagroził wydaleniem z kraju misjonarzy, którzy nie będą jej stosowali, legat wydał dekret zakazujący akomodacji pod groźbą ekskomuniki. Został on odebrany przez Chińczyków jako obelga godząca w ich obyczaje i kulturę. Cesarz deportował de Tournona do Makau, gdzie też został uwięziony i zmarł. W ramach protestu również część misjonarzy została odesłana do Rzymu. Urażony papież Klemens XI w 1714 r. ostatecznie zakazał stosowania rytów chińskich. Odpowiedź cesarza była równie definitywna – wydalili

on z kraju wszystkich misjonarzy i zakazał dalszego propagowania chrześcijaństwa²⁷.

Misjonarze tamtego okresu stworzyli podstawy terminologii teologii chrześcijańskiej, którą podjęto dopiero pod koniec XIX w. Dla chrześcijaństwa w Chinach spór akomodacyjny okazał się tragiczny. Religia, która bardzo szybko rozprzestrzeniała się na tych ziemiach, stała się teraz obiektem prześladowań. Misjonarze chrześcijańscy powrócili do Chin dopiero w drugiej połowie XIX w.

2.3. Kontekstualizacja

Kontekstualizację pojmujemy jako rozmaite procesy, przez które lokalny Kościół integruje treść Ewangelii („tekst”) ze swą lokalną kulturą („kontekst”). Tekst i kontekst muszą stopić się w ową jedną, zamierzoną przez Boga rzeczywistość zwaną „chrześcijańskim życiem”. Jak wspomniano już przedtem, kontekstualizacja jest znana również jako „inkulturacja” i „inkarnacja”²⁸.

Wysiłki, które były podejmowane przez misjonarzy w Chinach począwszy od XIX w., związane zwłaszcza z tłumaczeniami Pisma Świętego, a także zwykłą ewangelizacją, możemy ogólnie nazwać kontekstualizacyjnymi. Według Aloysiusa B. Chang Ch’un-shena 张春申 SJ (*Zhāng Chūnshēn*) – jednej z najbardziej wyróżniających się postaci wśród współczesnych chińskich katolickich teologów, dwa dramatyczne wydarzenia naznaczyły historię rozwoju chińskiej katolickiej teologii²⁹. Pierwsze było związane ze sporem akomodacyjnym³⁰, który rozpoczął się ok. 1700 r. Porażka owych pierwszych wysiłków, związanych z inkulturacją chrześcijaństwa na dużą skalę w kontekście chińskim, poważnie utrudniła podejmowanie innych inicjatyw przez ponad dwa kolejne stulecia. Instrukcja Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, datowana na 4 grudnia 1939 r., zniosła zakazy z 1715 r., dotyczące uczestnic-

²⁷ M. BANASZAK, *Historia Kościoła katolickiego*, t. III: *Czasy nowożytne 1517–1758*, Warszawa 1989, s. 228n.

²⁸ L.J. LUZBETAK, *Kościół a kultury*, s. 83.

²⁹ 张春申, 中國教會的本位化神學, „神學論集” 42(1979), s. 405–456.

³⁰ W literaturze problem akomodacji misyjnych znany jest także pod nazwą „sporu o rytę chińskie”, ang. *Chinese Rites controversy*, chiń. 中国礼仪之争 (*Zhōngguó lǐyí zhī zhēng*). 礼仪 to etykieta, ceremoniał, tłumaczony, jako ryt.

twą chińskich katolików w rytuałach czczących Konfucjusza oraz oddawaniu hołdu wizerunkowi Konfucjusza i tabliczkom z jego imieniem także w szkołach katolickich³¹. Dokument ten oznaczał również, że teologia w Chinach mogła doświadczać pewnej niezależności od europejskich struktur myślowych, nazywanych w kręgach pozaeuropejskich „rzymską dominacją”.

Kościoły ewangeliczne także doświadczały pewnej „obcej dominacji”, związanej z przewodnictwem w chińskich Kościołach zachodnich misjonarzy, którzy przez długi czas nie dopuszczali do rozwoju rodzimej teologii. Za Philipem Wickerim można stwierdzić, że „nie było autentycznej chińskiej teologii przed 1949 r. w sensie teologii tworzonej przez i dla chińskich chrześcijan”³².

Podczas gdy chińska teologia uporządkowała swoje stanowisko wobec chińskiej kultury, pojawiło się drugie dramatyczne wydarzenie, które zahamowało radykalnie rozwój chińskiej teologii, zarówno katolickiej, jak i ewangelicznej. Była to wojna domowa, w wyniku której władzę przejęli komuniści. Rozpoczął się okres prześladowań, zwłaszcza w czasie tzw. rewolucji kulturalnej. Przez cały XX w. w kontynentalnych Chinach, aż do 1980 r., chińscy teologowie nie mieli możliwości wypracowywania teologii w spokojnej atmosferze normalnego życia Kościoła. Sami chińscy teologowie przyznają, że bieg historii powstrzymał pewien istotny rozwój inkultracji chińskiej teologii, będącej refleksją stale przywołującą, ubogacającą spotkanie chrześcijańskiego orędzia z lokalnym światem chińskim, językiem, sposobem myślenia, filozofią i życiem³³. Aloysius Chang wyraził to w następujący sposób:

Gdy spojrzymy wszyscy na siebie, my, teologowie chińscy, jesteśmy ostatecznie z pustymi rękami, nadal jesteśmy na początku³⁴.

Jezuicki teolog i egzegeta Mark Fang Chih-jung 房志榮 SJ (*Fáng Zhìróng*) pisał o przyczynach owych opóźnień:

³¹ SCProp. Fid., 08.12.1939, AAS 32–24.

³² PH.L. WICKERI, *Seeking the Common Ground. Protestant Christianit, the Three-Self Movement, and China's United Front*, NY 1988, s. 250.

³³ *Tamże*, s. 244.

³⁴ A.B. CHANG CH'UN-SHEN, *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit Bausteine chinesischer Theologie*, Freiburg 1984, s. 74.

Długie oczekiwanie na pojawienie się autentycznie chińskiego katechizmu, liturgii i Biblii częściowo tłumaczy przyczynę opóźnienia startu prawdziwie lokalnej teologii³⁵.

Pomimo wszystkich ograniczeń, które sprawiają, że trudno mówić o rozwoju systematycznej teologii, to można jednak dostrzec kilka prób tworzenia autentycznej chińskiej teologii w XX w., a przynajmniej takiej, która ujawnia kontekstualizacyjne wysiłki ówczesnych teologów chińskich. Dla katolików była to próba pokonania martwego punktu po kontrowersjach związanych z chińskimi rytami, próba przeskoczenia w kierunku teologicznej „indygenizacji”, czyli uczynienia jej rodzimą. Była to próba uczynienia chrześcijańskiej teologii kompatybilną lub nawet w jakiś sposób zjednoczoną z tradycyjną chińską kulturą. Dla ewangelików w Chinach kontynentalnych oznaczało to wysiłek rozwinięcia teologicznej odpowiedzi na różne zawirowania kulturalne, społeczne i polityczne, pojawiające się pod wpływem idei Nowych Chin. Ów wysiłek, polegający na odnoszeniu się chrześcijańskiej teologii do współczesnych socjalnych i politycznych wydarzeń, nazywany bywa najczęściej kontekstualizacją.

W niniejszej rozprawie nie tyle chodzi o omówienie detali i opisanie indywidualnych teologicznych poszukiwań poszczególnych autorów, co o ukazanie specyficznych obszarów teologii, którą moglibyśmy nazwać chińską, teologii, z którą zmagają się Chińczycy, którzy wyrosli w zupełnie innym od europejskiego czy polskiego kontekście kulturowym, historycznym, politycznym i językowo-filozoficznym. Koncentrujemy się głównie na stronie katolickiej, choć konieczne wydają się odniesienia do wysiłków protestanckich, czasem prawosławnych, ponieważ wszystkie wyznania w Chinach spotkały się z nowymi, dotychczas nieznanymi, wyzwaniem, zwłaszcza językowymi, które będą omawiane w dalszych częściach rozprawy³⁶.

³⁵ MARK FANG CHIH-JUNG, *Faire la théologie en chinois*, w: P. BOVATI, R. MEYNET (red.), *Ouvrir les Écritures. Mélanges offerts à Paul Beauchamp à l'occasion de ses soixante-dix ans*, Paris 1995, s. 314.

³⁶ Od strony katolickiej warto przytoczyć następujące prace, związane z wysiłkiem inkultracji chrześcijaństwa w Chinach: A. CHANG, *The inculturation of Theology in the Chinese Church*, Colombo 1984; B. VERMANDER, *Théologiens catholique en monde chinois*, NRT 117 (1995) nr 5, s. 670–693 i 117 (1995) nr 6, s. 860–873; TENZE, *Theologizing in Chinese context*, SMis 45(1996), s. 119–134; TENZE, *Le monde sinisé. Chine, Taiwan, Corée, Japon*, w: J. DORÉ

Podczas pierwszych dekad XX w., przed ustanowieniem Chińskiej Republiki Ludowej, wypracowanie teologii katolickiej odbywało się prawie wyłącznie w seminariach i instytutach zakonnych, kierowanych w większości przez duchownych z zagranicy, z łaciną jako językiem wykładowym. W tej sytuacji było wręcz niemożliwe zainicjowanie teologicznej myśli przez Chińczyków, w języku chińskim i dla Chińczyków.

Pierwsze próby rozwoju kontekstualnej chińskiej teologii były podejmowane przez ewangelickich teologów. Najbardziej znani to: T.C. Chao (趙紫宸 *Zhao Zichen*, 1888–1979), Wu Lei-ch'uan (吳雷川 *Wu Leichuan*, 1870–1944), Y.T. Wu (吳耀宗 *Wu Yaozong*, 1893–1979) i N.Z. Zia (謝扶雅 *Xie Fuya*, 1892–1991), którzy mocno opierali swoją teologię na konfucjańskich wartościach i podkreślali związek chrześcijaństwa z podstawowymi ideami konfucjanizmu. W reakcji na ruch antychrześcijański (1922–1927) owa pierwsza grupa chińskich ewangelickich teologów początkowo próbowała pogodzić swą chińską tożsamość o konfucjańskich podstawach kultury z tożsamością chrześcijańską. Jednakże w owym czasie sam konfucjanizm i tradycyjna chińska kultura były także poddane atakom, jako przeszkoda w tworzeniu nowych Chin. W latach trzydziestych XX w. ostrze dyskusji przesunęło się z problemu: jak zaadaptować chrześcijaństwo do lokalnej kultury, na problem: jak zastosować chrześcijańską wiarę do zadań narodowej rekonstrukcji. Chociaż chińska ewangelicka teologia tamtego czasu była skonstruowana głównie jako odpowiedź na ideologicz-

(red.), *Le devenir de la teologie catholique depuis Vatican II*, Paris 2000, s. 397–427; TENŽE, *Les mandariniens de la rivièrè Huai. Le réveil religieux de la Chine*, Paris 2002, s. 397–427; L. GUTHEINZ, *Ein Blick in die Werkstatt der chinesischen Theologie*, SdZ 225 (2007) nr 9, s. 619–632, wersja angielska: <http://www.con-spiration.de/texte/english/2007/gutheinz-e.html> (30.06.2012); M. NICOLINI-ZANI, *Nos frères de Chine. Les communautés catholiques dans la Chine contemporaine*, Les Plans sur Bex 2010. Od strony ewangelickiej: PH. L. WICKERI, *Seeking the Common Ground*, s. 243–280, zwł. rozdz. 8: *Theological Reorientation*; LAI PAN-CHIU, *Chinese culture and the Development of Chinese Christian Theology*, „Studies in World Christianity” 7 (2001) nr 2, s. 219–240; G. EVERS, *Hermetical Problems in the Process of Inculturation. The Case of Chinese Theology*, w: MISSIONSWISSENSCHAFTLICHES INSTITUT MISSIO (red.), *Ein Glaube in vielen Kulturen*, Frankfurt am M. 1996, s. 55–76. Zarówno katolickie, jak i ewangelickie trendy rozwoju teologii są ukazane w interesujący sposób w: J. C. ENGLAND I IN. (red.), *Asian Christian Theologies. A research Guide to Authors, Movements, Sources*, t. III, Delhi – Manila – NY 2004, zwł. rozdziały: *Contextual Theology in China*, *Contextual Theology in Hong Kong*, *Contextual Theology in Taiwan*.

ny nacisk, to warto jest podkreślenia to, że Chińczycy apologetycy chrześcijańscy tamtej epoki „nie przepisywali jedynie zachodniej teologii, ale rozpoczęli nowy trend teologicznej niezależności”³⁷.

2.4. Indygenizacja

Indygenizację można na język polski oddać także terminem „urodzimienie”. Chodzi o taką teologię, która jest rodzima, np. tworzona przez Chińczyków, w Chinach, wyrażana chińską terminologią, posługująca się chińskimi systemami filozoficznymi, adresowana także do Chińczyków; teologia równoprawna w sposób oczywisty, bez potrzeby wielkich potwierdzeń i uzasadnień. Na takiej drodze własnej ekspresji teologicznej są Kościoły Indii, Ameryki Łacińskiej, Afryki, a także Chin i całej Azji. Jednak trzeba mieć świadomość, że w Europie, na bazie filozofii greckiej, teologia się rozwijała w pierwszych wiekach w ogniu herezji, które pełniły doktrynalnie pozytywną rolę. Zanim jednak doszło do pierwszych sformułowań doktrynalnych za pomocą języka owej filozofii, minęło cztery wieki wielkich sporów. Kościoły innych kontynentów, pod względem ekspresji urodzimionej teologii, są jeszcze we wczesnym stadium owej drogi.

Wysiłki czynione w kierunku stworzenia rodzimej teologii w Chinach, które rozpoczęły się w Kościołach ewangelickich w latach dwudziestych XX w., nie były kontynuowane w latach pięćdziesiątych, ponieważ podnoszone kwestie nie dotyczyły już nowej sytuacji. Po 1949 r., gdy socjalizm i marksizm stały się ideą przewodnią, konfucjanizm nie mógł dłużej być używany jako jedyne odniesienie rozwoju teologii i próba odpowiedzi na nową sytuację. Innymi słowy, nowy kontekst domagał się tego, by refleksja teologiczna została reorientowana.

Wu Yaozong, bardziej niż ktokolwiek inny, wypromował tę reorientację na bazie teologicznego rozwoju i liderów Ruchu Trzech Autonomii³⁸. Wu

³⁷ LAM WING-HUNG, *Chinese Theology in Construction*, Pasadena 1983, s. 157. Książka ta opisuje ewangelicką teologię i apologetów podczas dekady Ruchu Antychrześcijańskiego.

³⁸ W języku polskim nie ma jeszcze utrwalonego określenia na 中国基督教三自爱国运动委员会 *Zhōngguó jīdūjiào sān zì àiguó yùndòng wēiyuánhui*, co bywa tłumaczone: „Potrójnie-Samo Ruch patriotyczny” (oficjalnie: Komitet Chińskiego Chrześcijańskiego Potrójnie-Samo Ruchu Patriotycznego; potocznie: Potrójnie-Samo Kościół, ang. *Three-Self Patriotic Movement*). Jest to chińska organizacja prorządowa („patriotyczna”) kościelna obok Chińskiej Rady Chrze-

poszedł bardzo daleko w rozwoju chrześcijańskiej perspektywy na podstawie marksizmu, ale jego własna i osobliwa teologia nie była atrakcyjna dla następców i nie zainaugurowała nowej teologicznej szkoły. Pomimo to Wu Yaozong był uważany w następnych dekadach za inicjatora i przywódcę duchowego „nowego trendu” w chińskiej teologii³⁹.

Nankińskie Seminarium Teologiczne było najważniejszym ośrodkiem, w którym podejmowano wysiłek i dyskusje, aby zreorientować teologię, rozwinąć ją i wprowadzić w nią studentów, od czasu, kiedy powstała w 1952 r. aż do dzisiaj. Wśród teologów wykładających w Nankinie czołową postacią, związaną z reorientacją teologii, był Chen Zemin 陳澤民. W swym ważnym dwuczęściowym eseju Chen zalecał szerokie stworzenie podstaw teologii w znaczeniu wspólnoty pomiędzy stworzeniem a odkupieniem. W ten sposób Chen Zenmin i nankińscy teologowie byli w stanie wprowadzić teologicznie chińskich chrześcijan w program socjalnej transformacji i w bezpośrednie zaangażowanie się w historyczny proces, świadczący o ich wierze w Jezusa Chrystusa⁴⁰.

W tym samym czasie, gdy w latach pięćdziesiątych w Nankińskim Seminarium Teologicznym wielu teologów rozpoczęło refleksję nad swym teologicznym dziedzictwem w świetle zmian, które dokonywały się wokół nich, inny teologiczny oddolny ferment reprezentował przestrzeń teologicznej refleksji. Było to coś, co pojawiło się „od dołu” i znalazło miejsce między pastorami i świeckimi w kościołach całych Chin. Philip Wickeri opisał ową „teologię życia”, której celem „nie było ani definiowanie ostatecznego wyznania wiary, ani napisanie nowego systemu teologicznego, ale raczej

ścijskiej (中国基督教协会 *Zhōngguó jīdūjiào xiéhuì*, ang. *China Christian Council*). Są to w zasadzie jedyne dwa legalne Kościoły protestanckie w ChRL. D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI, *Mo-dlitwa za Kościół w Chinach*, <http://www.youtube.com/watch?v=7gjuvVI5xqA>, (02.07.2012). Dla Kościoła katolickiego stworzono organizację 中国天主教爱国会 *Zhōngguó tiānzhǔjiào àiguó huì*, czyli Patriotyczne Stowarzyszenie Katolików Chińskich lub Katolicki Kościół Patriotyczny w Chinach.

³⁹ CHEN ZEMIN, *Y.T. Wu. A Profetic Theologian*, „Chinese Theological Review” 10 (1995), s. 108–115; K.H.TING, *Y.T. Wu – Our Forerunner*, w: J. PH. WICKERI (red.), *A Chinese Contribution to Ecumenical Theology. Selected Writings of Bishop K.H. Ting*, Geneva 2002, s. 45–55.

⁴⁰ 陳澤民 (CHEN ZEMIN), *中国教会神学建设的任务* (*Zhōngguó jiàohuì shénxué jiànshè de rènwù*) [*Zadania teologii Kościoła chińskiego*], „金陵神学誌” (*Jīnlíng shénxué zhì*) [Nankiński Przegląd Teologiczny] 5 (1957) i 6 (1957).

odkrycie znaczenia wiary, zwłaszcza w sytuacjach cierpienia i walki”⁴¹. Jest to znaczący ruch, ponieważ zapowiada nową drogę tworzenia teologii, której sposób będzie praktykowany w Chinach. Chrześcijanie szukali wspólnej płaszczyzny z resztą chińskiego ludu, uznając różnice. Kościół stał się kontekstem dla nowych przestrzeni teologicznych pytań zadawanych przez prostych ludzi. Staje się to jasne, gdy przeczytamy streszczenia kazań głoszonych przez ewangelickich liderów w Chinach⁴².

W kontynentalnych Chinach opublikowano wiele artykułów przed rewolucją kulturalną w czasopismach wydawanych przez patriotyczny ruch chińskich katolików, takich jak 信鸽 *Xìngē* [Gołąb Pocztowy], 广扬 *Guǎng yáng* [Postęp, Rozpowszechnienie] i 中國天主教 *Zhōngguó tiānzhǔjiào* [Kościół katolicki w Chinach]. Pisma te jednak bardziej przypominają zbiory tez politycznych, niż teologiczne rozprawy. Przez trzydzieści lat – od 1949 do 1979 r. – prawdziwie katolickie dzieła mogły być kontynuowane jedynie przez „małą resztę na wygnaniu”, która znalazła się na Tajwanie i w Hongkongu.

Ucieczka na Tajwan większości katolickich instytucji pozostawiła swój ślad na stylu chińskich poszukiwań teologicznych po 1949 r., który w większości był kontynuowany na kierowanym przez jezuitów wydziale teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Fu Jen w Taipei. Wykładowcy publikowali swe prace w czasopiśmie 神學論集 *Shénxué lùnjí* (Collectanea Theologica Universitas Fujen) [Zbiory teologiczne], wydawanym od 1969 r., oraz w serii monografii 輔仁神學叢書 *Fūrén shénxué cóngshū* [Seria Teologii Fu Jen] wydawanych od 1972 r. W literaturze powstałej na Tajwanie, przynajmniej do ok. 1980 r., mamy do czynienia z pewną „inkulturacją retrospektywną”, w której następowała gloryfikacja chińskiej przeszłości, dotycząca głównie zderzenia tradycyjnych chińskich pojęć z chrześcijańskimi wartościami.

Według współczesnych chińskich uczonych to konfucjanizm jest głównym nurtem filozofii współczesnej tradycyjnej myśli chińskiej, a konfucjańskie wartości nadal są bardzo oczywiste dla chińskiego narodu. One nadal wywierają formacyjny wpływ na ich postawy i zachowania. Konfucjanizm

⁴¹ PH.L. WICKERI, *Seeking the Common Ground*, s. 249.

⁴² G. OBLAU, *Zeitgenössische Predigt in Chinas evangelischen Gemeinden als Experimentierfeld kontextueller Theologie*, w: R. MALEK (red.), „Fallbeispiel“ China. *Ökumenische Beiträge zu Religion. Theologie und Kirche im chinesischen Kontext*, Sankt Augustin 1996, s. 643–664.

skupia się wokół kwestii etycznych i mocno je podkreśla. Wobec tego nie dziwi fakt, że większość ważniejszych tematów teologicznej refleksji dotyczy porównania chińskich i chrześcijańskich poglądów moralnych o synowskiej czci (孝 *xiào*), humanitarności albo życzliwości (仁 *rén*), cnocie (道德 *dàodé*).

Pośród teologów, tworzących swoje dzieła kontynuując tę linię, należy wymienić następujących: Stanislaus Lo Kuang (羅光 *Luō Guāng*, 1911–2004), który napisał kilka artykułów „wstępnych” i książek, w większości natury filozoficznej; Paul Ch’eng Shih-kuang (成世光 *Chéng Shìguāng*), którego książka pt. *Pomiędzy niebem a człowiekiem*⁴³ rozwija idee na temat chińskiej rodzimej teologii zakotwiczonej w wartościach konfucjańskich; Tien Liang (田良 *Tián Liáng*), który miał ambitny plan zorganizowania chińskiej katolickiej teologii wokół koncepcji synowskiej czci; Chao Pin-shih (趙賓實 *Zhào Bīnshí*), który w swej książce pt. „Niebo i człowiek jedną rodziną”⁴⁴ osadza różne prawdy chrześcijańskie na wypowiedziach starożytnych chińskich mędrców.

Te teologiczne spekulacje obracają się często wokół idei wszechogarniającej jedności wszystkich rzeczy, kategorii typowej dla tradycyjnej myśli chińskiej, która jest ze swej natury holistyczna. Aloysius Chang był w stanie wyjaśnić w kontekście owej kategorii „jedności” nowe pojawiające się aspekty, zwłaszcza w eklezjologii i sakramentologii⁴⁵.

Owa teologia, uprawiana w kontekście tradycyjnego konfucjanizmu i daoizmu, próbuje nawiązać głębszy kontakt i relację pomiędzy wielką tradycją myśli chińskiej a chrześcijaństwem, plasując się na linii pierwszych wysiłków podejmowanych przez Matteo Ricciego SJ (1552–1610) i jego współbraci w czasie schyłkowym Ming i wczesnym Qing. Jednocześnie ten teologiczny trend, którego celem jest wyjaśnienie wiary Kościoła przez chińskich klasyków, jest zorientowany na chińską kulturę z przeszłości i nieco zdystansowany do terażniejszości.

⁴³ 成世光 [CHÉNG SHÌGUĀNG, BP PAUL CH’ENG SHIH-KUANG], 天人之際 [Tiānrén zhǐ], *Pomiędzy niebem a człowiekiem*, Tainan 1974.

⁴⁴ 趙賓實 [Zhào Bīnshí, Chao Pin-shih], 天人一家 [Tiān rén yījiā, *Niebo i człowiek jedną rodziną*], Taipei 1977.

⁴⁵ Warto prześledzić jego liczne artykuły oraz książkę ALOYSIUS CHANG, *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit*, Freiburg 1984.

Można powiedzieć, że teologowie katoliccy czują się bardziej u siebie w owym chińskim kontekście kulturowym, niż ich ewangeliccy koledzy, którzy później mieli skłonność do koncentrowania się bardziej na kwestiach socjopolitycznych. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ewangeliccy teologowie w Hongkongu i na Tajwanie byli zasadniczo zajęci indygenizacją (urodzinieniem) teologii. Np. dla Chow Lien-hwa (周聯華 *Zhōu Lián-huá*) i Leung Yin-shing (梁燕城 *Liáng Yànchéng*) indygenizacja chrześcijańskiej teologii jest celem dialogu z konfucjanizmem. Swoje poglądy przedstawili w 會通與轉化：基督教與新儒家的對話 (*Huì tōng yǔ zhuǎnhuà: Jīdūjiào yǔ xīn rújīa de duìhuà*, Komunia i przemiana. Dialog między chrześcijaństwem a neokonfucjanizmem, Taipei 1985)⁴⁶. Ich zdaniem chrześcijaństwo powinno skoncentrować swoje wysiłki na przekształceniu i przemianie teologii, aby harmonizowała ze smakiem chińskiego konfucjanizmu. Podobny wysiłek kontynuował w latach osiemdziesiątych w Hongkongu anglikański duchowny Simon Ho Sai-ming (何世明 *Hé Shì míng*, 1911–1996). Do bardziej znaczących jego dzieł należy 基督教本色神學叢談 (*Jīdūjiào běnsè shénxué cóngtán*, O rodzimej teologii chrześcijańskiej, dosłownie: Pisma zebrane na temat waloru teologii protestanckiej, Hongkong 1987)⁴⁷. Ten rodzaj indygenizacji teologii był surowo krytykowany przez innych teologów, takich jak np. Ng Lee-ming (吳利明 *Wú lì míng*) z Hongkongu, który w swym dziele 基督教與中國社會變遷 (*Jīdūjiào yǔ zhōngguó shèhuì biànciān*, Chrześcijaństwo i zmiany społeczne w Chinach, Hongkong 1981)⁴⁸ kwestionuje nie tylko kompatybilność pomiędzy wiarą chrześcijańską a konfucjańską filozofią, ale także potrzebę używania filozofii konfucjańskiej do wyartykułowania chińskiej chrześcijańskiej teologii. Dzięki takiej optyce utworował drogę do teologii kontekstualnej, która rozwijała się w kolejnych latach.

Podczas rewolucji kulturalnej (1966–1976) chińscy katolicy nie mogli niczego opublikować, nie mogli wypowiedzieć żadnej teologicznej refleksji. Podobnie chińskie wspólnoty ewangeliczne zawiesiły całą swą teologiczną aktywność od wczesnych lat sześćdziesiątych do 1979 r. Gdy Deng Xioping wprowadził politykę „otwartych drzwi” (1978), życie chrześcijań-

⁴⁶ 周聯華和梁燕城, 會通與轉化：基督教與新儒家的對話, 臺北 1985.

⁴⁷ 何世明, 基督教本色神學叢談, 香港 1987.

⁴⁸ 吳利明, 基督教與中國社會變遷, 香港 1981.

skie odnowiło się. Począwszy od 1980 r. chińscy teologowie chrześcijańscy rozpoczęli coraz bardziej angażować się w refleksję nad zetknięciem się chrześcijaństwa zarówno ze współczesnym socjopolitycznym kontekstem, jak i z chińską kulturą i tradycjami religijnymi.

Philip Wickeri zwrócił uwagę odnośnie ewangelickich teologów, co jest także prawdziwe w stosunku do katolickich, że rewolucja kulturalna nie była przedmiotem teologicznej refleksji chińskich myślicieli. Nie było „teologii zranionych”, porównywalnej do „literatury zranionych”, która rozwijana była przez chińskich intelektualistów po upadku „bandy czworga”⁴⁹.

Od 1980 r. katolicy w Chinach kontynentalnych zaangażowali się głównie w poszukiwanie, studiowanie i wypełnienie nauczania Soboru Watykańskiego II w dziedzinach dotyczących praktycznego życia wspólnot katolickich, takich jak np. reforma liturgiczna. Mało miejsca pozostało na sedno teologicznej refleksji. W tym czasie publikowane mogły być jedynie głosy wspólnot oficjalnych, a głosów wspólnot podziemnych i dysydentów, które nie mogły się swobodnie wypowiadać, nie znamy. Biskupi, zarówno zbiorowo, jak i indywidualnie, byli niekiedy jedyną ostoją i źródłem refleksji teologicznej w tamtym czasie. Biskupi, jak Aloysius Jīn Lǔxián 金魯賢, Tu Shìhuá 涂世華, Zōng Huáidé 宗懷德, Liú Yuánrén 劉元仁, pisali artykuły w czasopismach 中国天主教 (*Zhōngguó tiānzhǔjiào*, Kościół katolicki w Chinach) i 神學研究 (*Shénxué yánjiū*, Studia teologiczne), publikowali listy pasterskie i udzielali wywiadów. Większość ich teologicznej refleksji, która bazowała na poczuciu patriotyzmu i potrzebie stworzenia niezależnego, samorządnego katolickiego Kościoła, została ostatnio zebrana. Ich teologiczna refleksja czeka na opracowanie i ocenę jej teologicznej wartości.

Jednymi z najbardziej wszechstronnych centrów kontekstualnej oraz rodzimej teologii dla Kościoła i myśli w Chinach były dwa teologiczne czasopisma, w których były prezentowane prace teologów z Hongkongu i Tajwanu: 神學年刊 (*Shénxué niánkān*, Roczniki Teologiczne, od 1977) oraz 神思 (*Shénsī*, dosłownie Myśl Boga, na ang. tłumaczony jako „Spirit”, od 1989).

Stowarzyszenie Wydawnictw Teologicznych Fu Jen (FJTPA – *Fu Jen Theological Publications Association*) utworzono w 1969 r. na Tajwanie, aby dać chińskiemu Kościołowi instrumenty do studiów teologicznych bądź jako tłumaczenia, bądź jako owoce własnych refleksji. Szukają sposobów

⁴⁹ PH.L. WICKERI, *Seeking the Common Ground*, s. 273.

wspierania inkulturacji chrześcijańskiej wiary i teologii przez takie środki, jak tworzenie solidnych narzędzi teologicznych po chińsku. Niektóre podstawowe dzieła zostały już wydane. Z najbardziej interesujących przykładów należy wymienić: chińskie tłumaczenie *Vocabulaire de théologie biblique* Xaviera Léon-Dufoura (聖經神學辭典 *Shèngjīng shénxué cídiǎn*, 1978)⁵⁰, angielsko-chiński słownik teologii dogmatycznej (*English-Chinese Vocabulary of Dogmatic Theology* 英漢信理神學辭典 *Yīng hàn xìn lǐ shénxué cídiǎn*, 1986)⁵¹, *Słownik teologiczny*, jednotomowa encyklopedia teologii katolickiej (神學辭典 *Shénxué cídiǎn*, 1996)⁵². W Szanghaju w 1999 r. zostały opublikowane także prace z zakresu teologii w uproszczonych znakach. Także opublikowano interesującą pracę 基督宗教外語漢語神學詞語彙編 *Jīdū zōngjiào wàiyǔ hànǚ shénxué cíyǔ huìbiān*, *A Foreign Languages-Chinese Christian Theological Lexicon of Terms and Persons*, 2005. Także w 2005 r. rozpoczęły się prace nad chińską edycją *Enchiridion symbolorum* Denzinger-Hünemann⁵³.

W trzech ostatnich dekadach wysiłki katolickich teologów, które możemy nazwać indygenizacyjnymi, koncentrowały się na trzech nowych przestrzeniach refleksji. Pierwszą są spekulacje związane z pojęciem „energii” 氣 *qì* i jego znaczenia dla chrześcijańskiej teologii, zwłaszcza pneumatologii. Literatura rozwijana wokół tego pojęcia pomogła lepiej zrozumieć głębię biblijnego przesłania o Duchu Świętym jako nieustającym ruchu jednoczącym. Aloysius Chang uczynił pierwsze kroki w tym kierunku. Ostatnio s. Madeleine Kwong Lai-kuen (鄭麗娟 *Kuàng Lijūān*) SPB z Hongkongu uczyniła znaczący wkład w tę przestrzeń poszukiwań przez swoje dzieło *Qi chinois et antropologie chrétienne*⁵⁴.

⁵⁰ X. LÉON-DUFOUR, 聖經神學辭典 [*Shèngjīng shénxué cídiǎn*], 臺北 1978, tł. polskie: X. LEON-DUFOUR (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990.

⁵¹ *English-Chinese Vocabulary of Dogmatic Theology* 英漢信理神學辭典 [*Yīng hàn xìn lǐ shénxué cídiǎn*], 臺北 1986.

⁵² 神學辭典 [*Shénxué cídiǎn*], 臺北 1996.

⁵³ L. GUTHEINZ, *Ein Blick in die Werkstatt der chinesischen Theologie*, s. 628–630; TENZE, *Schritte auf dem Weg zu einer chinesischen Theologie. Bericht über Inhalt und Arbeitsmethode von drei theologischen Publikationen*, w: R. MALEK (red.), „Fallbeispiel“ China, s. 627–641.

⁵⁴ L.K. KWONG 鄭麗娟, *Qi chinois et antropologie chrétienne*, Paris – Montréal – Budapest – Torino 2000.

Drugą przestrzenią jest poszukiwanie wartości i wkładu chińskiej duchowości (buddyjskiej, taoistycznej i neokonfucjańskiej) w chrześcijańską teologię i duchowość. Jest to stosunkowy nowy obszar poszukiwań, mocno obecny w Japonii czy Korei, jednak w Chinach nie doprowadził jeszcze do znaczących systematycznych ujęć, poza przyczynkarskimi artykułami. Należy jednak zwrócić uwagę na autorów koreańskich i japońskich, którzy inspirowali się duchowością genetycznie chińską (taoistyczną, zen), pomimo iż tworzą w swoich krajach.

Trzecią przestrzeń określa się mianem „teologii narratywnej”. Jezuici Aloysius Chang i Mark Fang opisali kilka elementów tej teologii, aby zastąpić debatę na temat konfucjanizmu z dziedziny moralności na historię zbawienia w różnorodności chińskiej kultury, ale ten kierunek oczekuje jeszcze opracowania.

Od 1990 r. na Tajwanie powstało napięcie pomiędzy teologią, która do tego czasu była związana z tradycyjną chińską kulturą, a potrzebą wyrażania w nowej terminologii, odpowiadającej realiom chińskiego społeczeństwa. Benoît Vermander SJ zauważa:

Po pierwsze, debata z konfucjanizmem może mieć niewiele wspólnego ze społeczeństwem, które w większości spraw jest zwesternizowane. Po drugie, niektóre sektory w Kościele, które próbują walczyć o uznanie ich tajwańskiej tożsamości, czują się nieswojo w dyskursie określającym zadanie inkulturacji zawężonym do ram „chińskiej” tradycji i pojęć⁵⁵.

Publikacja zbiorowa pod redakcją teologa katolickiego Luisa Gutheinza SJ, będąca trylogią chrześcijańskiej teologii, antropologii i ekologii 天地人合一 (*Tiān dì rén hé yī*, Jedność nieba, ziemi i człowieka, Taipei 1988–1994)⁵⁶, jest próbą zrównoważenia starych dróg uprawiania teologii na bazie tradycyjnej chińskiej myśli skupionej na jedności i harmonii między niebem, ziemią i człowiekiem, oraz nowymi drogami uprawiania teologii, jako odpowiedzi na pytania zadawane przez dzisiejszy świat⁵⁷.

⁵⁵ B. VERMANDER, *Theologizing in Chinese context*, SMis 45 (1996), s. 122.

⁵⁶ 谷寒松 [L. GUTHEINZ] (red.), 天地人合一 [Tiān dì rén hé yī, Jedność nieba, ziemi i człowieka], 台北 [Taipei] 1988–1994.

⁵⁷ Dzieła teologiczne w języku chińskim Luisa Gutheinza są imponujące. Aby to docenić, warto przejrzeć jego 谷寒松神學論文集 [Gūhānsōng shénxué lùnwén jí, Dzieła zebrane Luisa Gutheinza], 臺北 Taipei 2007.

Owo przesunięcie w kierunku teologii kontekstualnej odpowiadało sposobowi myślenia teologii ewangelickiej na Tajwanie i w Hongkongu począwszy od lat siedemdziesiątych. Teologia ta znalazła swoje odzwierciedlenie w pismach pojawiających się w 崇基學院神學組吐露叢書 (*Chóng jī xuéyuàn shénxuézǔ tǔlù cóngshū*, Wydawnictwa zebrane publikacji teologicznych Instytutu Chongji) oraz w innych teologicznych monografiach wydawanych przez *Divinity School of Chung Chi College Chińskiego Uniwersytetu w Hongkongu*. Refleksją plasującą się w owej teologii kontekstualnej są artykuły pojawiające się w takich czasopismach, jak: 臺灣神學論刊 (*Táiwān shénxué lùn kān*, Tajwański dziennik teologiczny), 神學與生活 (*Shénxué yǔ shēnghuó*, Teologia i życie), 中國神學研究院期刊 (*Zhōngguó shénxué yán jiù yuàn qíkān*, Czasopismo chińskiego instytutu badań teologicznych), 建道學刊 (*Jiàndào xuékān*, Budowa Drogi: czasopismo biblijno-teologiczne, dosł.: naukowe) i 山道期刊 香港浸信會神學院學刊 (*Shāndào qíkān: Xiānggǎng jìn xìn huì shén xuéyuàn xué kān*, Górska droga: czasopismo baptystycznego seminarium teologicznego w Hongkongu).

Jak się wydaje, na podstawie pism autorów tworzących teologię chińską można wysnuć wnioski, że teologia kontekstualna i indygenizacyjna niewiele różnią się od siebie. Jednak kontekstualna kładzie większy nacisk na adresata, mocno biorąc pod uwagę pytania: do kogo jest kierowana, do jakiego człowieka i żyjącego w jakich konkretnych okolicznościach, w jakim kontekście ów adresat żyje. Natomiast teologia indygeniczna (albo indygenizacyjna, „urodzimająca”) mocniejszy akcent kłaść będzie na to, przez kogo jest tworzona: czy zrodziła ją kultura chińska, czy tworzył ją człowiek osadzony w tej kulturze (Chińczyk?), czy nie jest jedynie transpozycją obcych systemów myślowo-filozoficznych. Teologia indygenizacyjna jest głębszym etapem zakorzeniania orędzia Ewangelii, które jest przekazywane przez rodzime wspólnoty chrześcijan, orędzia, które zostało już przez te wspólnoty zinterioryzowane na tyle, że same misjonują, a nie jedynie są misjonowane. Jak się wydaje (choć nie ma jeszcze opracowań na ten temat), podrzędnymi w stosunku do teologii indygenizacyjnej jest teologia ojczysta i ojczystego języka, sygnalizowane w następnym punkcie niniejszej pracy.

2.5. Świadomość ojczyzny i języka ojczystego

Należy wyróżnić jeszcze jeden nurt teologii, niezwykle charakterystyczny dla świata chińskiego, jakim jest teologia kładąca nacisk na pewien patriotyzm i na własny język. Chodzi o teologię ojczystą lub ojczyzny (鄉土神學 *xiāngtǔ shénxué*) oraz o teologię ojczystego języka (母语神学 *mǔyǔ shénxué*). Trudno znaleźć ostre granice podziału między teologią ojczystą a teologią ojczystego języka. Jej przedstawiciele sami siebie określają w jeden lub drugi sposób. Czas pokaże, czy są to nurty zupełnie różniące się od siebie, czy tożsame.

Znaczącym nurtem teologicznym jest „ojczysta (lokalna) teologia” (鄉土神學 *xiāngtǔ shénxué*), zasadzająca się na wielkiej miłości do wyspy Tajwan, teologicznie wysławianej jako ojczyzna i podkreślająca tajwańską tożsamość oraz autodeterminację narodu tajwańskiego. Reprezentatywnymi teologami ewangelickimi tego nurtu są: Wang Hsien-chih (王憲治 *Wáng Xiànzhì*, 1941–1996) ze swoim *Zbiorem pism ojczystej tajwańskiej teologii* (臺灣鄉土神學論文集 *Táiwān xiāngtǔ shénxué lùn wén jí*, Tainan 1988)⁵⁸, Huang Po-ho (黃伯和 *Huáng Bóhé*) ze swoim *Ku ludowi wczesnych dni* (奔向出頭天的子民 *Bēn xiàng chūtóu tiān de zǐ mǐn*, Taipei 1991)⁵⁹, w którym rozwija „teologię *chut-thau-thin* (autodeterminacji)”, Chen Nan-jou (陳南州 *Chén Nánzhōu*) ze swoją „teologią tożsamości” z cierpieniami i nadziejami ludu tajwańskiego, urodzony na Tajwanie Choan-seng Song (宋泉盛 *Sòng Quánshèng*) ze swoimi dziełami: *Third-Eye Theology* (NY 1979), *The Compassionate God* (London 1982), *Theology from the Womb of Asia* (London 1988), i trylogią *The Cross in Lotus World* (NY – Minneapolis 1990–1994)⁶⁰. Ci au-

⁵⁸ 王憲治 [WANG HSIEN-CHIH, *Wáng Xiànzhì*], 臺灣鄉土神學論文集 [Táiwān xiāngtǔ shénxué lùn wén jí, Zbiór pism ojczystej tajwańskiej teologii], 臺南 [Tainan] 1988; w języku angielskim: WANG HSIEN-CHIH, *Some Perspectives on Homeland Theology in the Taiwanese Context*, w: R.S. SUGIRTHARAJAH (red.), *Frontiers in Asian Christian Theology. Emerging Trends*, NY 1994, s. 185–195.

⁵⁹ 黃伯和 [HUANG PO-HO, *Huáng Bóhé*], 奔向出頭天的子民 [Bēn xiàng chūtóu tiān de zǐ mǐn, Ku ludowi wczesnych dni], 臺北 [Taipei] 1991.

⁶⁰ D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI 柯達理, Choan Seng Song (宋泉盛) *chrystologia chińska*, w: TENZE (red.), *中国的基督论. Chrystologia chińska*, s. 63–85. C.-S. SONG, *Christ Behind the Mask Dance – Christology of People and their Cultures*, CTC Bulletin, 1982 nr 3; TENZE, *Jesus and the Reign of God*, Minneapolis 1993; TENZE, *Jesus in the Power of the Spirit*, Minneapolis

torzy mogą być postrzegani jako szczególne przykłady azjatyckiej teologii wyzwolenia.

Z wyjątkiem kilku ostatnich prób rozwijania chińskiej rodzimej teologii, jak np. książka biblisty Yeo Khiok-Khung, osadzona na biblijnej i międzykulturowej hermeneutyce⁶¹, nurt ewangelickiej kontekstualnej teologii w Hongkongu od lat osiemdziesiątych skupia się na zagadnieniach perspektywy brytyjskiej kolonii po powrocie do suwerenności, do Chin kontynentalnych i innych organizacji społecznych i politycznych. Dało to podstawę do różnych kontekstualnych teologii, wśród których znalazła się „teologia pojednania”, zaproponowana przez Arnolda M.K. Yeung (楊牧谷 *Yáng Mùgǔ*) w swoim *復和神學與教會更新 Fùhé shénxué yǔ jiàohuì gēngxīn*, Teologia pojednania i odnowy Kościoła, Hongkong 1987)⁶². Inni autorzy z Hongkongu, których warto wymienić, to: Kwok Nai-wang (郭乃弘 *Guō Nǎihóng*), Joseph Kuang Tai-wai (江大惠 *Jiāng Dàhuì*), Archi Lee Chi-chung (李熾昌 *Lǐ Chìchāng*), ze swą szczególną międzykulturową hermeneutyką, i Kwok Pui-lan (郭佩蘭 *Guō Pèilán*) ze swą azjatycką feministyczną perspektywą.

Ta linia była także rozwijana przez *Taiwan Area Research Group on Theological Issues* (TARGTI) [Grupa Badawcza Zagadnień Teologicznych Kręgu Tajwańskiego], składająca się z katolickich i ewangelickich teologów i filozofów, których praca jest wspomagana przez socjologów. Celem owej pracy naukowej, wykonywanej w dwóch studyjnych etapach: 1978–1983 i 1990–1993, było uplasowanie chrześcijańskiej wiary bardziej równolegle do aktualnych doświadczeń życia społecznego na Tajwanie.

1994; TENŹE, *Jesus, the Crucified People*, NY 1990; TENŹE, *The Believing Heart: An Invitation to Story Theology*, Minneapolis 1999; TENŹE, *The Compassionate God. An Exercise in the Theology of Transposition*, NY 1982; TENŹE, *The Role of Christology in the Christian Encounter with Eastern Religions*, „The Southeast Asia Journal of Theology” 5 (1964) nr 3; TENŹE, *The Stranger on the Shore: A Theological Semantic of Cultures*, Melbourne 1992; TENŹE, *Theology from the Womb of Asia*, NY 1986; TENŹE, *Third-Eye Theology. Theology in Formation in Asian Settings*, NY 1991; TENŹE, *Tracing the Footsteps of God: Discovering What You Really Believe*, Minneapolis 2007. Krytycznym opracowaniem chrystologii Choan Seng Songa zajął się dominikanin, mieszkający w Taipei: CH. PAN, *A Study of Choan-Seng Song's Christology*, Washington 1999.

⁶¹ YEO KHIOK-KHUNG, *Musing with Confucius and Paul. Toward a Chinese Christian Theology*, Cambridge 2008.

⁶² 楊牧谷 [YÁNG MÙGǔ, ARNOLD M.K. YEUNG], *復和神學與教會更新* [Fùhé shénxué yǔ jiàohuì gēngxīn, *Teologia pojednania i odnowy Kościoła*], 香港 [Hongkong] 1987.

Ewangelicka, „postdenominacyjna” teologiczna scena w Chinach kontynentalnych po 1979 r. była zdominowana przez postać bpa K.H. Dinga (丁光訓 *Dīng Guāngxun*). Ding nie napisał żadnej systematycznej teologii. Jest to teologia wyrwykowa, rozwijana jako odpowiedź na bieżące problemy związane z relacją Kościoła i społeczeństwa. Owo podejście nie zmieniło się bardzo na przestrzeni lat. Publikacje bpa Dinga dobrze były znane na Zachodzie, ponieważ przetłumaczone zostały na język angielski. Należą do nich: *No Longer Strangers; Love Never Ends; A Chinese Contribution to Ecumenical Theology; God is Love*⁶³. Przez pięć dekad niezmiennie wyłaniają się te same kategorie i wielkie tematy jego refleksji: miłość jako największy atrybut Boga, Chrystus kosmiczny, ciągłość między transcendencją a immanencją, wzajemne odniesienie stworzenia i odkupienia, etyka i waga aktywnego angażowania się w świat, kościelna jedność i pojednanie⁶⁴.

W ostatnich trzydziestu latach Ding Guangxun i Chen Zemin zainspirowali innych teologów i kościelnych liderów do rozwijania typowo chińskiej teologii. Najbardziej znanymi nazwiskami są 王維藩 *Wáng Wéifān*⁶⁵ oraz 沈以藩 *Chén Yǐfān*. Bp Ding promował od 1998 r. dwa teologiczne czasopisma, które były inspirowane jego myślą. Jedno w języku chińskim: 金陵神學誌 (*Jīnlíng shénxué zhì*, Nankiński Przegląd Teologiczny, który od 2000 r. ma też angielski tytuł *Nanjing Theological Review*), oraz drugie – w języku angielskim: *Chinese Theological Review*. Podobne treści odnajdujemy także w innych pismach, jak w kościelnym magazynie 天風 (*Tiān Fēng*, Niebiański Wiatr). Pisma te najczęściej wyrażają i wzmacniają teolo-

⁶³ K.H. TING (丁光訓 *Dīng Guāngxun*), *No Longer Strangers*, NY 1989; TENŹE, *Love Never Ends*, Nanjing 2000; TENŹE, *A Chinese Contribution to Ecumenical Theology*, Geneva 2002; TENŹE, *God is Love*, Colorado Springs 2004. Warto także przejrzeć księgę pamiątkową po chińsku i po angielsku: 王芃 WÁNG PÉNG (red.), 在愛中尋求真理 (*Zài ài zhōng xúnqiú zhēnlǐ*). *Seeking Truth in Love*, Beijing 2006.

⁶⁴ Dobrym wstępem do teologicznej doktryny rozwijanej przez bpa Dinga może być J.S. PEALE, *The Love of God in China*, NY 2005, s. 114–134, zwł. rozdz. 8: *The Theology of Bishop K.H. Ting*; LI XINYUAN, *Theological Construction – or Deconstruction? An Analysis of the Theology of Bishop K. H. Ting*, Streamwood 2003.

⁶⁵ Kluczowym artykułem na temat rozwoju chińskiej teologii kontekstualnej jest: WANG WEIFAN, *The Pattern and Pilgrimage of Chinese Theology*, „Chinese Theological Review” 5 (1990), s. 30–54; dostępne w formie elektronicznej: <http://www.christianityinchina.org/Pre-Gen/n336/CTR1990.doc>, (09.07.2012).

giczną (re)konstrukcję 神學建設 (*Shénxué jiànshè*). Dziesięć lat później, w 2008 r., cele teologicznej rekonstrukcji zostały zdefiniowane w następujący sposób:

Celem teologicznej rekonstrukcji jest kontynuacja wyrafinowanej tradycji chrześcijańskiej teologii, osadzonej na nauczaniu Biblii, przestrzeganiu podstaw wiary określonej w *Credo* Apostolskim i Nicejskim, asymilacji najwyższej kultury chińskiej w połączeniu z ważnymi historycznymi doświadczeniami dziesięcioleci, przystosowaniu do Potrójnie-Samo Ruchu Patriotycznego. Punkt widzenia teologii kontekstualnej jest odpowiedzią na rzeczywiste problemy, przed jakimi stoi chiński Kościół, który ma na celu stopniowo odkrywać budowlę systemu chrześcijańskiej teologii z chińskimi cechami. Ostatecznym celem jest wspieranie chrześcijan w ustanawianiu czystej wiary, ożywianie życia duchowego i pozytywne nastawienie do życia, aby lepiej rozwijać chińskie chrześcijaństwo, a także umożliwienie chińskiemu chrześcijaństwu przystosowanie się do społeczeństwa socjalistycznego i stać się szczególnym świadkiem socjalistycznie harmonijnego społeczeństwa⁶⁶.

Niezwykle istotne było pojawienie się w latach dziewięćdziesiątych akademickiej refleksji teologicznej, która złamała monopol oficjalnej (kościelnej) teologii. Szerszy zakres badań osiągnęły studia nad chrześcijaństwem w Chinach kontynentalnych po 1979 r., zwłaszcza w Instytucie Kultury Chrześcijańskiej Chin (漢語基督教文化研究所 *Hànyǔ jīdūjiào wénhuà yánjiūsuǒ*, *Institute for Sino-Christian Studies*) w Hongkongu. Jest głównym ośrodkiem teoretycznych opracowań. Głównymi kanałami rozprzestrzeniania się tej myśli były dwa czasopisma: 道風:基督教文化评论 (*Dào Fēng: Jīdūjiào wénhuà pínglùn*, Droga-Wiatr. Chrześcijański komentarz i krytyka kultury, *Logos & Pneuma: Chinese Journal of Theology*), wydawane w tym Instytucie, oraz 漢語基督教學術論評 (*Hànyǔ jīdūjiào xuéshù lùnpíng*, Akademicki Przegląd Chrześcijaństwa Chińskiego, *Sino-Christian Studies*), wydawane w *Chung Yuan Christian University* (中原大學, *Zhōngyuán dàxué*) na Tajwanie.

„Sinochrześcijańską teologię” (漢語神學 *hànyǔ shénxué*) pierwszy wypromował Liu Xiaofeng (劉小楓), a następnie była rozwijana przez co-

⁶⁶ 丁光訓, 神學建設, „China Study Journal” Autumn/Winter 2008, s. 102.

raz większą liczbę uczonych w Chinach kontynentalnych, Hongkongu i na Tajwanie. Liu Xiaofeng tworzył, rozwijał, ukierunkowywał i prowadził debaty na temat chińskiego kształtu „teologii języka ojczystego” (母语神学 *mǔyǔ shénxué*) w przeciwieństwie do teologii rodzimej (indygeniczej) i kontekstualnej⁶⁷. Od momentu powstania konsekwencje sinochrześcijańskiej teologii są następujące:

Po pierwsze: rozwój chrześcijańskiej teologii i jej kultury za pomocą historycznych i filozoficznych zasobów i doświadczeń społecznych w kulturze języka chińskiego, w celu utworzeniu teologicznej kultury chrześcijańskiej przesiąkniętej chińskojęzyczną myślą i kulturą. Po drugie: opracowanie przedmiotu teologii w chińskojęzycznym środowisku akademickim i stworzenie naukowego dialogu z myślą konfucjańską, taoistyczną i buddyjską, jak i ze współczesnymi szkołami myślenia. [...] Po trzecie: wspólne przedsięwzięcia

⁶⁷ D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI 柯達理, *Liu Xiaofenga (劉小楓) teologia Drogi i Słowa*, w: TENZE (red.), *中国的基督论. Chrystologia chińska*, s. 87–95. 劉小楓 LIU XIAOFENG, *漢語神學與歷史哲學 (Hanyu shenxue yu lishi zhexue, Sinochrześcijańska teologia i filozofia historii)*, Hongkong 2000; 劉小楓, ‘道’与‘言’, 上海 1996; 劉小楓, *拯救与逍遥*, 香港 1998 [LIU XIAOFENG, *Zbawienie i Xiaoyao*, Hongkong 1998]; 劉小楓, *走向十字架上的真理*, 香港 2000 [LIU XIAOFENG, *W kierunku Prawdy na Krzyżu*, Hongkong 2000]; 劉小楓, *中国文化的特质*, 香港 2001 [LIU XIAOFENG, *Charakter chińskiej kultury*, Hongkong 2001]; 劉小楓, ‘道’与‘言’, 香港 2004. [LIU XIAOFENG, *Dao i Logos*, Hongkong 2001]. Młode pokolenie uczonych bezpośrednio angażuje się w badania teologiczne, zamiast poszukiwać w innych naukach humanistycznych, jak to czyniło starsze pokolenie: GAO XIN, *Survey of the Younger Generation of Christian Studies in Mainland China*, „Institute of Sino-Christian Studies News”, (2009), s. 4–5, <http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=1421&Pid=9&Version=0&Cid=18&Charset=iso-8859-1>, (15.09.2012); Książka w języku angielskim, która pomaga zrozumieć naturę i rozwój sinochrześcijańskiej teologii: YANG HUILIN, YEUNG D.H.N. (red.), *Sino-Christian Studies in China*, Newcastle 2006. Także: 楊熙楠 YANG XINAN, *漢語神學芻議 [Hànyǔ shénxué chúyì, Wprowadzenie do chińskiej teologii]*, Hong Kong 2000; 林子淳 LIN ZICHUN, *多元性漢語神學詮釋 [Duōyuán xìng hànyǔ shénxué quánshì, Polifoniczne spojrzenie na sinochrześcijańską teologię]*, Hongkong 2006; Istnieje także wiele artykułów związanych z tą tematyką, zebranych w *漢語神學—有關文章 [Hànyǔ shénxué—yǒuguān wénzhāng, Sinochrześcijańska teologia. Artykuły zebrane]* w *Institute of Sino-Christian Studies* na stronie internetowej <http://iscs.org.hk>, (15.09.2012).

chińskojęzycznych naukowych studiów religijnych we wszystkich obszarach społecznych wewnątrz chińskojęzycznego świata⁶⁸.

Sinochrześcijańska teologia powoli, ale skutecznie odnajduje własną drogę i kształt w przestrzeni akademickiej, tak że teraz chrześcijańska teologia może się stać integralną częścią kultury języka i myśli oraz spójnym składnikiem nauk humanistycznych. Jednakże w badaniach teologicznych wciąż brakuje inspiracji i rozwoju opartego na Kościele i to w bardzo szerokim znaczeniu. Z jednej strony chińskojęzyczna i indygeniczna refleksja eklezjologiczna jest słabo rozwinięta, z drugiej strony nie doznaje wsparcia od struktury eklezjalno-hierarchicznej, o czym świadczy choćby liczba chińskich duchownych reprezentowanych w gremiach watykańskich.

⁶⁸ 劉小楓, *母语神学* (*mǔyǔ shénxué*), „道風” (*dào fēng*, *Logos & Penuma*) 1 (1994), s. 8–9, Fragment ten jest cytowany w tłumaczeniu angielskim w LI QIULING, *Historical Reflections on Sino-Christian Theology*, „China Study Journal” (2007), s. 54–67.

3. Językowy obraz świata w kulturze chińskiej

W passusie poświęconym inkulturacji mówiliśmy o miejscach, gdzie kultura danego narodu, cywilizacji, wyraża się w sposób szczególnie oczywisty, nadając jej pewne rysy charakterystyczne, wyróżniające ją od innych kultur. Do tych obszarów należy filozofia, sztuka, religia i język. W świecie chińskim język jest niejako soczewką skupiającą wszystkie owe elementy: poprzez zapis, który jest malowanym rysunkiem, język jest sztuką wizualną. Język namalowany staje się namalowanym obrazem świata, jednym z możliwych sposobów. O tym, jaki sposób wybrali Chińczycy do namalowania świata, świadczy ich „definiowanie” świata, odpowiadanie na pytania: czym świat jest, a czym nie jest. W konkretnym obrazie-znaku zawarli pewną filozoficzno-religijną koncepcję świata. Jest to coś, czego języki o zapisie fonetycznym nie znają. Jeśli Chińczycy mieliby uprawiać teologię w języku ojczystym, to należy uwzględnić także dobór takiego języka (pisanego = znaków), który będzie najlepszym nośnikiem treści filozoficzno-religijnych obrazujących chrześcijańską wizję świata. Jeśli jednak, mają to być prawdziwe znaki chińskie, to musimy sobie zdawać sprawę z tego, że wykształciły się one w ostatnich pięciu tysiącach lat, będąc obrazem świata szamanów, duchów, a potem cnót konfucjańskich, energii taoistycznych, antropologii buddyjskiej, bo taki był rozwój wizji świata chińskiego. Język jest nośnikiem ojczystej kultury.

Język ojczysty to bezcenne dobro każdego narodu. Wyraża się w nim jego zbiorowa pamięć, tradycja, historia i kultura. Język jednoczy naród, pozwala budować jego moralną siłę i trwać mimo zmiennych kolei losu. Jako synteza wartości narodowych stanowi podstawę tożsamości narodu⁶⁹.

Zatem do wyrażenia dogmatów chrześcijańskich, także trynitarnych, Chińczycy używają swojego języka, „obciążonego” swoją historią i swoją wizją świata. Z jednej strony można się obawiać zaciemnienia prawdziwego

⁶⁹ EPISKOPAT POLSKI, *List pasterski „Becenne dobro języka ojczystego”*, Jasna Góra 26.11.2009, http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=2010112_1, (15.09.2012).

orędzia Ewangelii, a z drugiej strony można zobaczyć, jak Ewangelia wcielając się w tak odmienny język, nabiera nowych znaczeń.

3.1. Język a poznanie: w kierunku teolingwistyki

Dziedziną nauki, która bada relacje między językiem a teologią, jest teolingwistyka. Za jej twórcę uznaje się Jean-Pierre van Noppa, a rozposzechnienie terminu zawdzięcza się Davidowi Crystalowi, który uwzględnił go w opublikowanej w 1987 r. encyklopedii *The Cambridge Encyclopedia of Language*⁷⁰. Definiowana jest jako

dyscyplina badająca język biblistów, teologów i innych osób zajmujących się teorią religii, jak również język osób religię praktykujących⁷¹.

Inaczej mówiąc, jest to dyscyplina zajmująca się

badaniem zachowań mownych powodowanych (przynajmniej zakładanym) istnieniem Boga: potrzebą komunikacji z Nim i mówieniem o Nim (w tym głoszeniu Jego nauki), potrzebą funkcjonowania jednostki we wspólnocie wierzących i strukturze administracyjnej Kościoła, ale także np. chęcią buntu i sprzeciwu wobec Boga, próbami zanegowania Jego egzystencji⁷².

Tym samym teolingwistyka obejmuje także ewangelizację, misję, homiletykę, katechezę, czyli miejsca, gdzie „mówi się o Bogu”, aby doprowadzić do „komuni(kacji) z Nim”.

W Polsce teolingwistyka może być kojarzona z takimi nazwiskami, jak W. Przyczyna czy A. Wierzbicka⁷³. Do naszych badań konieczne wydaje się

⁷⁰ E. KUCHARSKA-DREISS, *Teolingwistyka – próba popularyzacji terminu*, w: S. MIKOŁAJCZAK, T. WĘCŁAWSKI (red.), *Język religijny dawniej i dziś. Materiały z konferencji, Gniezno 15–17 kwietnia 2002*, Poznań 2004, s. 24.

⁷¹ *Tamże*, s. 25.

⁷² *Tamże*, s. 26.

⁷³ R. PRZYBYLSKA, W. PRZYZYNA (red.), *Zasady pisowni słownictwa religijnego*, Tarnów 2004. A. WIERZBICKA, *Jak można mówić o Trójcy Świętej w słowach prostych i uniwersalnych*, Lublin 2004; TAŻ, *Co mówi Jezus? Objaśnienie przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych*, Warszawa 2002; TAŻ, *Różne kultury, różne języki, różne akty mowy*, w: *Język – umysł – kultura*, Warszawa 1999, s. 193–227; TAŻ, *Akty i gatunki mowy w różnych językach*

także powołanie na Jerzego Bartmińskiego, który wiele prac poświęcił problemowi językowego obrazu świata.

Termin „językowy obraz świata” jest jednym z centralnych pojęć współczesnej semantyki oraz teorii poznania, zorientowanej na udział języka w procesach poznawczych, zajmującej się badaniami relacji między językiem a poznaniem. Istotny wkład do powstania i rozwoju tego pojęcia wnieśli prace Wilhelma von Humboldta i kontynuowane przez Leo Weisgerbera oraz Helmuta Gipperera.

Ogólnie rzecz ujmując, chodzi tu o odpowiedzi na pytania: Jaki obraz świata (rzeczywistości pozajęzykowej) zawarty jest w języku, co się nań składa? Jakie informacje, jaka wiedza, jakie doświadczenia i wartości przyjęte i uznane przez społeczność, posługującą się danym językiem, zostały w nim nagromadzone, przechowane i przekazane następnym pokoleniom? Czy rzeczywiście jest tak, że istniejące w jakimś języku określone ujęcie rzeczywistości jest dla danego narodu (danej wspólnoty komunikatywnej) swoiste i charakterystyczne?⁷⁴

Celem niniejszej pracy nie jest jedynie uzasadnianie i przytaczanie kolejnych argumentów na prawdziwość tez związanych z lingwistyką kognitywną, językowym obrazem świata, ale wykorzystanie już istniejących badań lingwistycznych i zastosowaniem ich do teologii funkcjonującej w kulturze chińskiej. Kultura chińska, ze swoistą wizją świata, filozofią, wyraża się w języku. Forma zapisu języka chińskiego jest na tyle wyjątkowa, że sama w sobie jest nośnikiem określonego obrazu świata, stąd wydaje się niezwykle interesująca i inspirująca, zwłaszcza jeśli chodzi o pewną „nieprzystawalność segmentacji świata dokonywanych przez różne języki”⁷⁵, co jest

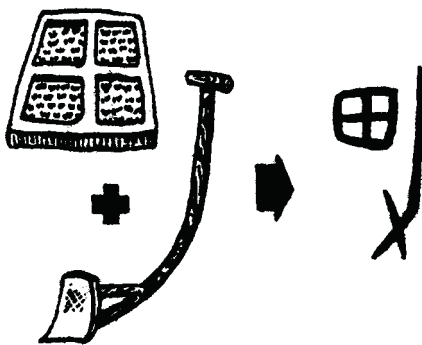
i kulturach, tamże, s. 228–269; TAŻ, Słownik do historii i kultury. „Ojczyzna” w języku niemieckim, polskim i rosyjskim, tamże, s. 450–489; TAŻ, Duża – soul i mind. Dowody językowe na rzecz etnopsychologii i historii kultury, tamże, s. 522–544.

⁷⁴ J. ANUSIEWICZ, *Problematyka językowego obrazu świata w poglądach niektórych językoznawców i filozofów niemieckich XX wieku*, w: J. BARTMIŃSKI (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin 1999, s. 261.

⁷⁵ J. MAĆKIEWICZ, *Kategoryzacja a językowy obraz świata*, w: J. BARTMIŃSKI (red.), *Językowy obraz świata*, s. 54. „Ludzie różnią się tym, w jaki sposób dzielą świat, a różnice te są świadectwem ich różnorodnych doświadczeń w kontaktach z rzeczywistością”. *Tamże*.

zjawiskiem najbardziej uderzającym przy analizie porównawczej. Czy język chiński, będąc nie tylko środkiem komunikacji, ale nośnikiem pewnego obrazu świata, jest dobrym środkiem do wyrażenia pojęć chrześcijańskich, związanych z podstawowymi dogmatami trynitarnymi? Jakiej modyfikacji ulegają treści chrześcijańskie wyrażone znakami chińskimi? Czy są deformacją chrześcijaństwa, czy też ukazują nowe perspektywy znaczeniowe, możliwe do „ochrzczenia”, uczynienia ich chrześcijańskimi?

Język jako model świata, jego obraz czy też ujęcie, rezultat procesu i sposobu poznania, czyli jako określona klasyfikacja i hierarchizacja (uporządkowanie) świata, a zarazem jego interpretacja, zaś tekst (zdanie) jako pewien model określonego wycinka rzeczywistości, a nie tylko jako środek komunikacji międzyludzkiej, traktowany był w ten sposób w pracach i dociekaniach lingwistów niemieckich od dawna. Jednak kwestia języka obrazkowego, jakim jest chiński, nie znajdował się w polu zainteresowań ze względu na jego odległość i egzotykę. Tymczasem poprzez swoją notację język ten zyskuje dodatkowy



walor, potwierdzający tezy lingwistów, uznających, że różne języki mają swoje specyficzne cechy w pojmowaniu świata; co więcej, „język na poglądy, a poglądy na język wydają się mieć wpływ”, „każdy język wymaga pewnego właściwego sobie sposobu myślenia oraz realizuje określone, sobie tylko właściwe upodobania”, „każdy naród ma własny rezerwuuar myśli, które stały się znakami, tym rezerwuarem jest jego język: jest to rezerwuuar, do którego wносиły swój wkład stulecia (...) – jest to skarbiec myśli całego narodu”⁷⁶.

Renata Grzegorzczkova definiuje językowy obraz świata jako

strukturę pojęciową utrwaloną (zakrzeplą) w systemie danego języka, a więc jego właściwościach gramatycznych i leksykalnych (znaczeniach wyra-

⁷⁶ Wypowiedzi H.H. Christmanna, M. Lutra, J.G. Hamanna, J.G. Herdera cytuję za J. ANUSIEWICZ, *Problematyka językowego obrazu świata*, s. 263.

zów i ich łączliwości), realizującą się, jak wszystko w języku, za pomocą tekstów (wypowiedzi)⁷⁷.

Jest to definicja odnosząca się z powodzeniem do języków o notacji fonetycznej. Autorce jednak umknął dodatkowy wymiar językowego obrazu świata zawartego w językach o notacji ideograficznej, jak ma to miejsce w języku chińskim albo egipskim⁷⁸, gdzie językowy obraz świata nie tylko ujawnia się w jego właściwościach gramatycznych i leksykalnych, ale także w samym systemie notacji i jego etymologii.

J. Bartmiński definiuje podobnie:


Przez językowy obraz świata rozumiem zawartą w języku interpretację rzeczywistości, którą można ująć w postaci zespołu sądów o świecie. Mogą to być sądy bądź utrwalone w samym języku, w jego formach gramatycznych,


⁷⁷ R. GRZEGORCZYKOWA, *Pojęcie językowego obrazu świata*, w: J. BARTMIŃSKI (red.), *Językowy obraz świata*, s. 41.








⁷⁸ Chodzi o starożytne egipskie hieroglify, które są podobnym pomysłem notacji języka, co pismo chińskie. W.V. DAVIES, *Egipskie hieroglify*, Warszawa 1998. „Znaki pisma hieroglificznego mają w znacznej mierze «ikoniczny», czyli «obrazkowy» charakter. Wprawdzie niektóre hieroglify są wizerunkami przedmiotów czy obiektów, które trudno dziś zidentyfikować, ale większość z nich to wyobrażenia łatwo rozpoznawalne: konkretne byty natury bądź wytwory ręki ludzkiej, znane z ewidencji archeologicznej. Gdy wykonane są starannie ukazują piękne detale i pełne bogactwo barw. Zazwyczaj jednak mają konwencjonalną formę, a ich kolorystyka nie zawsze bywa realistyczna. Jednak nie ulega najmniejszej wątpliwości, że najdoskonalsze przykłady tego pisma charakteryzuje «im tylko właściwa doskonałość formy i barwy», co w pełni uzasadnia częstą opinię, że «hieroglify egipskie są najpiękniejszymi z wymyślonych przez człowieka rodzajów literatury». «Obrazkowy» charakter hieroglifów nie powinien jednak prowadzić do błędnego wniosku, że jest to rodzaj prymitywnego pisma obrazkowego. Wprost przeciwnie, jest to niezwykle złożony, rozbudowany i kompletny system zapisu, zdolny przekazać tego samego rodzaju złożone treści, co nasz alfabet, chociaż w odmienny, sobie tylko właściwy sposób. Pod względem struktury pismo hieroglificzne stanowi «mieszany» system zapisu, to znaczy, że jego części składowe pełnią rozmaite funkcje: jedne znaki komunikują tylko znaczenie słów, inne zaś służą wyłącznie do wyrażania dźwięków mowy. System pisma hieroglificznego nigdy nie był ograniczony, jeśli idzie o ilość stosowanych w nim znaków. Zawierał wprawdzie względnie stały repertuar standardowych symboli, występujących przez cały czas użytkowania systemu, ale jednocześnie istniała stale otwarta możliwość dokomponowywania i adoptowania nowych, lepiej odpowiadających danej sytuacji znaków, podczas gdy inne, nieadekwatne w zmienionych warunkach, popadały w niepamięć”. *Tamże*, s. 11–12.

słownictwie, kliszowanych tekstach (np. przysłów), bądź to przez formy i teksty języka implikowane⁷⁹.

Zarówno Grzegorzyczkowa, jak i Bartmiński oraz inni autorzy zajmujący się lingwistyką kognitywną, pomijają element istotny dla językowego obrazu świata, istniejący w językach zapisywanych ideogramami, „pismem obrazkowym”. W takich językach, jak chiński czy staroegipski, w samym zapisie–obrazie danego języka, jeszcze przed związkami gramatycznymi i leksykalnymi, ujawnia się pewien obraz świata, człowieka, kosmosu, wartości, itd., który może wyakcentować jakiś aspekt znaczeniowy, a inne pominąć. Nie da się „narysować” wszystkiego, całej złożoności danej rzeczywistości. Zapis ideograficzny zawsze będzie eksponował pewne idee, a inne pomijał.

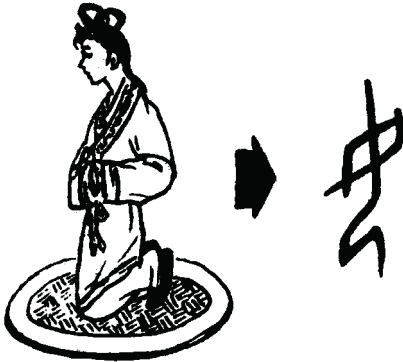
Mężczyznę lub ideę mężczyzny można zanotować jako: *man*, „mężczyzna”, ale także jako  w egipskich hieroglifach, czy 男人 po chińsku. W egipskim znaku jest to półklęcząca albo siedząca postać mężczyzny z profilu, prosto narysowane jest to, co widać patrząc na człowieka. Język chiński wyewoluował w kierunku komunikowania pewnych idei. W znakach komunikujących mężczyznę 男人 pierwszy obrazuje czteroczęściowe pole, a poniżej pług (wyraz siły), a drugi znak to po prostu kroczący człowiek.

Kim (czym) jest kobieta w obrazie świata egipskiego w porównaniu do chińskiego? W Egipcie to siedząca, ubrana i ufryzowana dama , narysowana z profilu, a w Chinach to klęczącą postać z wyeksponowanymi piersiami do karmienia 女. Oczywi-

	甲骨文
	金文
	小篆
	隶书
	楷书
	草书
	行书
(同楷书)	简化字

⁷⁹ J. BARTMIŃSKI, *Punkt widzenia, perspektywa, językowy obraz świata*, w: TENŻE (red.), *Językowy obraz świata*, s. 104.

ście znaki chińskie mocno wyewoluowały, uległy pewnej kwadratowej stylizacji w stosunku do egipskich, ale w ich etymologicznej warstwie, omawianej w istotnej dla tematu pracy warstwie językowej, można odnaleźć całą złożoność malowanego świata.



Dalsze przykłady, które mogą nam pomóc zrozumieć tezę, że w różny sposób można narysować / zapisać / opisać / zanotować świat, czyli stworzyć różny jego obraz w różnych językach, są następujące. „Król” może być zapisany także jako 王 albo 王; „oko” można zapisać także jako 目 albo jako 目; „Słońce” to także ☉ albo 日; „siła” może być zapisana jako obraz mężczyzny z kijem 力 albo jako pług 力; „dom”

może nam się kojarzyć w pierwszym rzędzie z murami, z wejściem 阝 albo z dachem, pod którym znajduje się inwentarz (świnia) 家; „metal” można kojarzyć z kawałkiem blachy 钅 albo z bryłkami lśniącymi w ziemi i wypalnymi w piecu 金.

Za szkołą J. Bartmińskiego możemy stwierdzić:

Lepiej też, opisując stosunek języka do rzeczywistości, mówić, że język interpretuje świat (nie mechanicznie odbija, odzwierciedla) (...) Użycie języka, zbudowanie wypowiedzi to przypisywanie wyróżnionemu w świecie przedmiotowi własności (zespołu cech), które obiektywnie przysługują rzeczom, ale są subiektywnie przez mówiących (a ściślej przez tych, którzy język tworzyli) wyodrębnione, skomponowane często w całości większe od tych, które w sposób naturalny wyodrębniają się w świecie⁸⁰.

W niniejszej pracy chcemy skorzystać z osiągnięć lingwistyki kognitywnej, która jest paradygmatem językoznawstwa, zakładającym, że język jest ściśle powiązany z umysłowymi procesami dotyczącymi postrzegania świata. Naszym problemem jednak nie jest pogłębianie badań nad lingwistyką kognitywną, ale zastosowaniem jej dotychczasowych osiągnięć w od-

⁸⁰ R. GRZEGORCZYKOWA, *Pojęcie językowego obrazu świata*, s. 42.

powiedziach na pytania związane z językowym obrazem świata wyrażanego w języku (zwłaszcza pisanym) chińskim i implikacjach, jakie wynikają z chińskiego językowego obrazu świata dla teologii, zawężając nasze badania do szczególnie nośnych sformułowań trynitarnych. Jak już wcześniej zostało ukazane, także w odniesieniu do innego języka „obrazkowego”, jakim są staroegipskie hieroglify, świat można zobrazować w języku pisanym w różny sposób.

Kolejnym elementem owego językowego obrazu świata jest kategoryzacja. Okazuje się, że każdy język tworzy odmienne, sobie właściwe, sposoby kategoryzacji, a język chiński w swej warstwie pisemnej kategoryzuje rzeczywistość w swoisty, wyjątkowo interesujący sposób. Zanim jednak przejdziemy do ukazania przykładów owej kategoryzacji w języku chińskim, i to zawężonej jedynie do tzw. kluczy w piśmie, to warto odpowiedzieć na pytanie: Co to jest kategoryzacja? Odpowiadając na nie, amerykański psycholog J.S. Bruner stwierdza:

Kategoryzować oznacza czynić tożsamymi rzeczy w sposób widoczny różne, oznacza grupować obiekty, zdarzenia i ludzi wokół nas w klasy, oznacza reagować na nie w terminach ich przynależności do klasy raczej niż w terminach ich unikalności⁸¹.

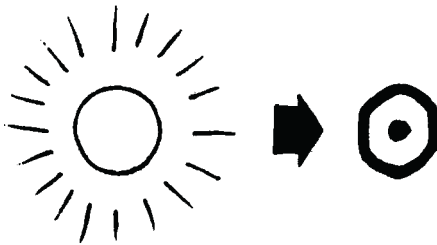
W piśmie chińskim istnieje specyficzna kategoryzacja sensów poszczególnych wyrazów, często odległych od siebie znaczeniowo, ale w etymologicznej warstwie języka mających swoje głębokie odniesienia, np.: 女 *nǚ* – piktogram oznaczający ko-

𠩺	甲骨文
𡗗	金文
𡗗	小篆
𡗗	隶书
𡗗	楷书
𡗗	草书
𡗗	行书
(同楷书)	简化字

⁸¹ J.S. BRUNER, J.J. GOODNOW, G.A. AUSTIN, *A Study of Thinking*, NY 1957, s. 1. tł. za: M. MARODY, *Technologie intelektu*, Warszawa 1981, s. 181–182 (przypis).

bietę (jest to klęcząca postać z piersiami do karmienia) odnajdziemy m.in. w takich wyrazach, jak: niewolnik, wściekłość, ciężka praca, bezpieczeństwo, dobro, zło, naciskać. Do kategoryzacji w języku chińskim służą tzw. klucze, na podstawie których tworzy się np. słowniki. Wygląda to następująco:

- 奴 *nú* – niewolnik (kobieta + ręka: kobieta pod ręką pana);
 怒 *nù* – wściekłość, furia (kobieta + ręka: niewolnik + serce, czyli jeśli kobieta jest bita przez pana, to sercu towarzyszy uczucie wściekłości);
 努 *nǔ* – ciężka praca (kobieta + ręka = niewolnik + męska siła);
 安 *ān* – pokój, łagodność, bezpieczeństwo (kobieta siedząca pod dachem domu);
 好 *hǎo* – dobrze, dobry, dobro (kobieta + dziecko: gdy dziecko jest przy piersi kobiety, to jest mu dobrze);
 姦 *jiān* – cudzołóstwo, gwałcić, uwodzić, zło (wiele kobiet);
 按 *àn* – powściągać, powstrzymywać, naciskać, pchać (ręka + łagodność, pokój).



Owych przykładów z zastosowaniem 女 *nǚ* jako klucza występującego w wyrazie i kategoryzującego w pewien sposób obraz chińskiego świata pisanego można przytoczyć kilkadziesiąt, z których część posiada znaczenie jedynie fonetyczne, które także można by oddać za pomocą innego znaku,

jednak u zarania chińskich dziejów tworzenia języka wybrano tę opcję, ponieważ wydawała się w jakiś sposób odpowiedniejsza, bardziej spójna z rzeczywistością, czyli ze sposobem postrzegania całej otaczającej rzeczywistości. Podobnie i z innymi znakami, ponieważ kwestia nie dotyczy tylko znaku kobiety.








Według J. Maćkiewicz kategoryzacja to nie tylko narzędzie porządkowania.

Porządkowaniu towarzyszy nieodłączna interpretacja. Widzenie świata jest zawsze widzeniem w określony sposób, z określonej perspektywy⁸². Kategoryzacja to dla człowieka przede wszystkim środek do rozumienia świata⁸³.

I tak kategoryzacja – mechanizm porządkujący i wstępnie interpretujący dane doświadczenie – przyczynia się do budowania obrazu świata umożliwiającego człowiekowi poruszanie się w otaczającym go chaosie. Podsuwa ona człowiekowi świat „pokawałkowany”, uproszczony i unieruchomiony, dopasowany do ludzkich możliwości poznawczych. Sposób „pokawałkowania” zależy od natury, to jest bezpośredniego otoczenia kategoryzującego podmiotu, i od kultury, to jest jego zainteresowań, potrzeb i uznawanego przez niego systemu wartości⁸⁴.

Czy zanotowanie pojęcia dobra za pomocą kobiety i dziecka, które są razem, jest czy nie jest jakimś już zilustrowaniem tego pojęcia? Czy język, który do notacji używa obrazów i opisując świat po prostu go maluje, jest już jakimś językowym obrazem świata? Podstawowe założenia i definitywny kształt tezy o językowym obrazie świata sformułował W. Humboldt, twierdząc, że:

Poprzez wzajemną zależność myśli i słowa jasne jest to, że języki nie są właściwie środkami przedstawiającymi już poznane prawdy, lecz są czymś daleko więcej, a mianowicie – środkiem do odkrywania prawd dotychczas nie poznanych. Ich różnorodność nie jest li tylko różnorodnością dźwięków i znaków, lecz właści-

	甲骨文
	金文
	小篆
	隶书
	楷书
	草书
	行书
(同楷书)	简化字

⁸² J. MAĆKIEWICZ, *Kategoryzacja a językowy obraz świata*, s. 53.

⁸³ G. LAKOFF, M. JOHNSON, *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 1988, s. 190–191.

⁸⁴ J. MAĆKIEWICZ, *Kategoryzacja a językowy obraz świata*. Por. J.S. BRUNER, J.J. GOODNOW, G.A. AUSTIN, *A Study of Thinking*, s. 10.

wie różnorodnością samych światopoglądów. One to stanowią przyczynę oraz ostateczny cel wszystkich badań językoznawczych. Suma tego, co poznawczo możliwe, jest obszarem przeznaczonym do opracowania przez rozum ludzki (przez ducha ludzkiego, świadomość ludzką), jest obszarem rozpościerającym się między wszystkimi językami, niezależnym od nich, leżącym pośrodku nich; człowiek zaś może się zbliżyć do tego czysto obiektywnego obszaru nie inaczej, jak tylko na drodze właściwych tylko sobie sposobów poznania i odczuwania – a więc – na drodze czysto subiektywnej⁸⁵.

Według Humboldta język jest nie tylko i nie przede wszystkim środkiem porozumiewania się, ale także i w szczególności odbiciem ducha ludzkiego oraz wynikiem (wytworem) twórczego przekształcenia świata materialnego przez tego ducha w świat psychiczny (byt świadomościowy), jak też wyrazem określonego oglądu świata przez daną społeczność i jej zapatrywań na temat tego świata.



Jeśli w duszy pojawi się faktycznie odczucie, że język (tzn. każdy język naturalny) nie jest tylko i wyłącznie środkiem do porozumiewania się, lecz pewnym rzeczywistym światem, który duch (świadomość ludzka) stawia między sobą a przedmiotami, na mocy swojej wewnętrznej siły twórczej, wtedy dusza ta jest na właściwej drodze do odnajdywania się w tym świecie i do bycia w nim⁸⁶.

⁸⁵ W. VON HUMBOLDT, *Gesammelte Schriften*, t. IV, Berlin 1968, s. 27. Cyt. za: J. ANUSIEWICZ, *Problematyka językowego obrazu świata*, s. 264.


⁸⁶ TENZE, *Gesammelte Schriften*, t. VII, Berlin 1968, s. 176. Cyt. za: J. ANUSIEWICZ, *Problematyka językowego obrazu świata*, s. 264.

Jeśli zatem język chiński jest swoistym obrazem świata, to jaki kształt mają pojęcia istotne dla chrześcijańskich dogmatów, które ze swej natury muszą wyznaczać zakres znaczeniowy, by zmieścić się w ramach ortodoksji? Jest to jeden z problemów, przed jakimi staje teologia „konwertowana” do języków azjatyckich, zwłaszcza tych, które w swym historycznym rozwoju korzystały z chińskich znaków do zapisu.

Istotnym elementem owego „konwertowania” chrześcijańskich pojęć jest kwestia tłumaczenia z języka na język. Struktury języków, ich różne obrazy świata, ciążyą mocno na wierności tłumaczeń. Jak pisze Feng Youlan, brak precyzji wypowiedzi chińskich filozofów idzie w parze z ich sugestywnością. Sugestywność jest istotną cechą wypowiedzi i kultury chińskiej, a zwłaszcza sztuki⁸⁷. Im bardziej wypowiedź jest prozaiczna, tym mniej poetycka, im precyzyjniejsza – tym mniej sugestywna. Sztuka chińska jest niezwykle sugestywna: w poezji nawet ważniejsze jest niejednokrotnie to, czego się nie mówi, niż to, co się mówi. Sugestywność wynika wprost z natury języka chińskiego. Ową sugestywność bardzo trudno przetłumaczyć na inne języki. Sam język chiński jest „tworzywem nieskończonych znaczeń”. Gdy starożytnych filozofów chińskich czyta się w przekładzie, to traci się tę sugestywność, znaczy to jednocześnie, że traci się bardzo wiele. Przekład jest interpretacją, przekazuje jedną myśl, a oryginał zawiera ich wiele⁸⁸. Czy można zatem pozwolić sobie na sugestywność

⁸⁷ FENG YOULAN, *Krotka historia filozofii chińskiej*, Warszawa 2001, s. 4. Por. F. JULLIEN, *Pochwała nieokreśloności. Zapiski o myśli i estetyce Chin*, Kraków 2006; TENŻE, *Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i Grecji*, Kraków 2006.

⁸⁸ Chińskie dzieła starożytnych filozofów, takich jak Konfucjusz czy Laozi są tak zbudowane, że każdy akapit składa się z kilku słów, a między akapitami nie ma prawie żadnego związku. Student przyzwyczajony do skomplikowanego rozumowania, sylogizmów, szczegółowej argumentacji, dowodzenia, nie będzie wiedział, o czym ci chińscy filozofowie tak naprawdę mówią. Wynika to z faktu, że mamy do czynienia nie z formalnymi dziełami filozoficznymi, których celem jest „filozofowanie”. W tradycji chińskiej studiowanie filozofii nie jest zawodem, celem nie jest wykształcenie filozofa, ale celem studiowania filozofii jest umożliwienie człowiekowi, jako człowiekowi, bycia człowiekiem. Inne studia – nie filozoficzne – umożliwiają człowiekowi bycie jakimś konkretnym typem człowieka, np. osiągnięcie jakiegoś zawodu. Filozofowie chińscy byli przyzwyczajeni do wypowiadania się w formie aforyzmów, sentencji, metafor, obrazów. Te aforyzmy muszą być krótkie i wewnętrznie niepowiązane. D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI, *Ideale świata konfucjańskiego na przykładzie „Cesarzowej” Zhanga Yimou*, w: TENŻE (red.), *Chińskie katechezy*, s. 260.

	甲 骨 文
	金 文
	小 篆
	隶 书
	楷 书
	草 书
	行 书
简化字	
(同楷书)	

w sformułowaniach dogmatycznych, pozwalając na bliską wrażliwości chińskiej „mgłę znaczeniową”?

H. Gipper o tłumaczeniach mówi następujące słowa:

Wskazują one na nieprawdziwość szeroko rozpowszechnionych zapatrywań, jakoby wszystko mogło być przetłumaczone we wszystkich językach. Tak rzeczywiście może być, ale z wieloma ograniczeniami: po pierwsze – język wyjściowy i docelowy musi stać na zbliżonym bądź jednakowym stopniu rozwoju, a po drugie – muszą istnieć w obu językach te obszary pojęciowe, o które chodzi w przypadku przekładu, muszą one być ujęzykowane. Jeśli tak nie jest, jeśli języki te znajdują się na diametralnie różnych stopniach rozwoju, to tłumaczenie staje się trudne, zaś w niektórych przypadkach może być nawet praktycznie niemożliwe. A więc można bez przesady powiedzieć, że Kant lub Hegel, tak jak się to dziś przedstawia, nie mogą być jeszcze przetłumaczone na język Hopi⁸⁹.

W języku chińskim, którym zostaje współcześnie opisany cały świat medycyny, astronautyki, techniki, religii, psychologii, czyli który jest językiem na równie wysokim poziomie rozwoju, co inne współczesne języki (angielski, rosyjski, czy polski), dochodzi w większym stopniu do przekazywania treści związanych z obrazem świata, niż w językach zapisywanych za pomocą liter (czyli zapisu fonetyki). Gdy po polsku mówimy „wściekłość”, to może nam się owo uczucie kojarzyć jakoś ze

⁸⁹ H. GIPPER, *Sprachliches Weltbild, wissenschaftliches Weltbild Und ideologische Weltanschauung*, w: J. ZIMMERMANN (wyd.), *Sprache und Welterfahrung*, München 1978, s. 163. Teksty Gippera cyt. za J. ANUSIEWICZ, *Problematyka językowego obrazu świata*, s. 264n.

„wściekliwość” – zakaźną chorobą; tymczasem namalowane pędzlem chińskim to samo uczucie jako 怒 ukazuje nam na dole serce (jako siedlisko uczuć), czyli uczucie, które powstaje wtedy, gdy kobieta jest bity ręką swego pana (jako znak niewoli) – u góry znaku. Na język polski po prostu przetłumaczymy to jako „wściekłość” bez owych składowych elementów znaku. Wielu językoznawców sprzeciwia się także takiej ideograficznej interpretacji znaczeń wyrazów chińskich, zwracając uwagę na to, że sami Chińczycy posługując się współczesnym językiem, nie mają świadomości konotacji treściowych, które są ilustrowane w składniowych elementach znaków⁹⁰. Jednak tylko do pewnego stopnia jest to prawdziwe: od dzieciństwa, gdy dzieci w chińskich szkołach zaczynają uczyć się pisania znaków, to nauczyciele, aby dzieci mogły je zapamiętywać, odwołują się właśnie do poszczególnych ich elementów składniowych. Świadczą o tym podręczniki do języka chińskiego dla dzieci. Dotyczy to najbardziej prostych wyrazów, a skomplikowane słownictwo nauk ścisłych, przyrodniczych i humanistycznych coraz bardziej bywa abstrakcyjne i pomimo iż posługuje się ideogramami, to bardzo mało, a czasem nawet wcale nie odwołuje się w swych znaczeniach do elementów składowych znaku.

Gipper w innym miejscu podkreśla, że językowy obraz świata jest w dużej mierze uwarunkowany naukowym obrazem świata, czyli takim, który w danej kulturze wyjaśniał związki ziemi i kosmosu, zależny od stanu osiągniętej wiedzy. Związany jest z takimi

王	甲骨文
王	金文
王	小篆
王	隶书
王	楷书
王	草书
王	行书
(同楷书)	简化字

⁹⁰ Tak jak Polacy nie zdają sobie sprawy z tego, że np. etymologię blondyny należy wywodzić ze staro-cerkiewno-słowiańskiego słowa *БЛѢДНА*, czyli rozpustna, a słowo „pątnik” (pielgrzym) od *пѣть*. Cz. BARTULA, *Podstawowe wiadomości z gramatyki staro-cerkiewno-słowiańskiej*, Warszawa 1997, s. 186, 196.

nazwiskami, jak Ptolemeusz, Kopernik, Newton i Einstein, którzy wpłynęli na wiedzę o świecie i jego budowie.

Świat (Kosmos, Uniwersum: κόσμος, οὐρανός) jest stworzony przez Boga (θεός), ojca (πατήρ), twórcę (ποιήτης), na swoje podobieństwo, jest to obraz żywy (ζῶον), wyposażony w boskie cechy, takie jak: dobro (αγαθόν), piękno (καλλόν), posiada duszę (ψυχή), rozum (νοῦς) i mądrość (φρόνησις). Jego formą (σχῆμα) może być tylko figura o idealnych wymiarach, a więc kula (σφαίρα). Ruch (κίνησης) planet (πλανήτης) w tym świecie może odbywać się jedynie po okręgu (σφαιροειδής) i musi być równomierny (ὁμοίως), okrąg bowiem (κύκλος) jest także idealną figurą geometryczną. Jako dalsze predykaty tego świata wymienia się następujące przymiotniki: jednakowy (ὁμαλός), nienaruszony, cały (ὅλος), gładki (λεῖος), bez skazy, skończony (τέλεος). Cechy boskie stopniowane są w formie superlatywu w ten sposób, że świat ów jawi się jako najpiękniejszy i najlepszy, a postać kuli jest tu najlepszą postacią ze wszystkich postaci.

Skonstruowany został tutaj obraz świata, który jest całkowicie uzależniony światopoglądowo, przy wykorzystaniu wyrażen i zwrotów, których pragmatyczne zawartości treściowe istnieją niejednokrotnie jeszcze i współcześnie w słownikach danego języka ojczystego: σφαίρα jest każdym ciałem o kształcie kuli, w szczególności zaś może to być piłka do gry, κύκλος jest kołem, które tworzą ludzie w czasie zebrania, σχῆμα jest także podstawą, zachowaniem oraz układem mimicznym twarzy. Słowa te, wywodzące się z obrazu świata zawartego w potocznej, codziennej grece, użyte zostały do skonstruowania pewnej kosmogonii, z kolei uwydatniając silniej abstrakcyjne cechy znaczeniowe, zaczęły nabierać charakteru terminologiczno-pojęciowego. Jednocześnie okazuje się, że różnorodność języków na obszarze dotyczącym intelektu, uwarunkowana poprzez pole semantyczne pojęć z tego zakresu oraz ich kontekst, jest o wiele bardziej znacząca i ważna niż w przypadku pojęć dotyczących geometrii, a więc tych, które są kształtowane przez ogląd i doświadczenie⁹¹.

Według Gippera język jest filtrem, przez który człowiek ma duchowy dostęp do świata. Drugim filtrem są zmysły. Przez oba te filtry dostępna jest nam rzeczywistość. Rzeczy samych w sobie nie możemy doświadczyć, jedy-

⁹¹ H. GIPPER, *Sprachliches Weltbild*, s. 173.

nie poprzez zmysły i filtrowanie procesów zmysłowych poprzez filtr języka. W języku chińskim jest podobnie, co więcej: zapis języka chińskiego utrwalił w swych znakach starożytną wizję świata. Znaki, które ją ukazują, znacznie wyewoluowały, uległy pewnej stylistyce, ale w większości zachowują swój związek ze starożytną cywilizacją, która trwa od pięciu tysięcy lat.

3.2. Teologia w języku chińskim: słowa czy obrazy?

Teologia tworzona w języku chińskim musi z konieczności posługiwać się namalowanym światem⁹². Warto się nią zajmować, bo jest piękna. Teologia składa się ze słów, a słowa są narzędziami, za pomocą których się myśli. Każdy język buduje sobie wyobrażenie świata, poczynając od oznaczenia i opisania otaczających przedmiotów. I wszystkie języki notują te szczególne terminy w ten sam sposób: za pomocą elementów graficznych (liter alfabetu albo znaków sylabicznych) pozbawionych własnego znaczenia, służących jedynie zapisaniu dźwięków słowa w każdym języku. W języku polskim sam znak graficzny „k” albo „r” nie oznacza żadnej rzeczy. Ani zapisany dźwięk „o”, ani „w”, ani „a” nie odnosi nas do żadnego przedmiotu. Jednak gdy je zastawimy razem, usłyszymy zapisane dźwięki „kro-wa” – i to nam daje wyobrażenie przedmiotu. Zapisujemy w większości języków fonetykę, brzmienie (oczywiście z różnymi regułami odczytywania i zapisywania graficznego w danym języku).

Jedynie Chińczycy używają znaków graficznych pozbawionych pierwotnie związku z dźwiękiem, a związanych ze schematycznym obrazem. Czyli liczy się nie dźwięk, a obraz. Różnica jest fundamentalna i znacznie przekracza kwestie zwykłego tłumaczenia tekstu – ona wyznacza prawdziwy mur intelektualny⁹³. Świat można narysować w różny sposób, a sam rysunek jest nośnikiem pewnych treści: daje pewien całościowy obraz świata. Jest to ważne także dla teologii, dla chrześcijaństwa: wchodząc w język chiński, w sposób konieczny wchodzimy w już zastany obraz świata, człowieka, kosmosu, panujących w nim sił. Czy chrześcijaństwo może wejść w taki świat (= język)? Czy Jezus Chrystus swoje orędzie o zbawieniu może

⁹² A. ZEE, *Polykając chmury. Rzec o chińskim języku i podniebieniu*, Warszawa 2008. A. KNEIB, *La calligraphie chinoise. Un bref apecu*, w: LES DOSSIERS DU GRAND RICCI, *Aperçus de civilisation chinoise*, Paris – Taipei 2003, s. 311–330.

⁹³ C.J.-D. JAVARY, *100 mots pour comprendre les Chinois*, Paris 2008, s. 9.

skierować do Chińczyków w ich języku (= obrazie świata, człowieka, przyrody)? Czy też należałoby zmienić Chińczykom język (= świat)? Są to pytania retoryczne, ale nie biorą się znikąd. Niejednokrotnie u europejskich wiernych, księży, spotykamy się z sytuacją oburzenia, gdy ktoś w swym rozwoju duchowym czerpie z dziedzictwa kultury chińskiej, azjatyckiej. Uczucia lęku, zagrożenia, wynikają często z nieznamomości tego, że problem konwertowania języka (fonetyki) na obraz (rysunek) jest skomplikowany. W tym kontekście znamienne jest wypowiedź biskupów azjatyckich na temat innych tradycji religijnych:

Akceptujemy je [inne tradycje religijne] jako znaczące i pozytywne elementy w Bożej ekonomii zbawienia. Uznajemy w nich i szanujemy głębokie duchowe i etyczne rozumienie i wartości. Przez wiele wieków były one skarbnicą religijnego doświadczenia naszych przodków, od których nasi współcześni nie przestają czerpać światła i mocy. Były i stale są autentycznym wyrazem najbardziej wzniosłych pragnień ich serc i domem ich kontemplacji i modlitwy. Pomagały nadawać kształt dziejom i kulturom naszych narodów. Jakże zatem nie mamy okazywać im szacunku i czci? Jakże nie mamy uznać, że Bóg przyciągał nasze narody ku sobie przez te religie?⁹⁴

Jeśli biskupi, którzy niejednokrotnie, zanim zostali chrześcijanami, byli buddystami, taoistami albo wyznawcami innych kultów, jeśli ci, którzy są następcami Apostołów odpowiedzialnymi za Kościół w Azji, z tak wielkim szacunkiem odnoszą się do innych tradycji religijnych, to także z wielką atencją powinniśmy zbadać te elementy języka chrześcijańskiego, biblijnego, wyrażającego orędzie Ewangelii, które niosą w sobie obrazy zakorzenione w innych tradycjach filozoficzno-religijnych⁹⁵.

⁹⁴ *Dokument końcowy z Pierwszego Zgromadzenia Plenarnego Federacji Biskupów Azji*, nr 14–15. Cyt. za J. MAJEWSKI, *Spór o rozumienie Kościoła. Eklezjologiczne uwarunkowania i perspektywy wielkich debat teologicznych na przełomie XX i XXI wieku*, Warszawa 2005, s. 74. Józef Majewski jest jednym z bardziej interesujących teologów polskich, poświęcających wiele uwagi problemom chrześcijaństwa azjatyckiego, zwłaszcza na południe od Himalajów. J. MAJEWSKI, *Teologia na rozdrożach*, Kraków 2005. <http://www.ucanews.com/html/fabc-papers/fabc-0.htm>, (15.09.2012).

⁹⁵ Oczywiście nie wolno nie zdawać sobie sprawy z ewentualnych zagrożeń, których także nie można demonizować. Pomocą w rozeznaniu powinien być dokument: PAPIESKA RADA DO

Język chiński zapisuje obrazy świata, którymi potem wyrażamy także teologię chrześcijańską. Język ten zakorzeniony jest w inne wizje świata i tradycje religijne niż europejska, chrześcijańska. Weźmy na przykład wolność. Gdy z Anglikiem, Francuzem, Niemcem lub Polakiem mówimy o wolności, wystarczy wiedzieć, że to, co my słyszymy przez „wolność”, wywołuje w języku naszego współrozmówcy *liberty*, *liberté*, *Freiheit*, aby dialog odbywał się mniej więcej na równym planie pojęciowym. Dźwięki są różne, ale idea, którą przenoszą, jest ta sama. Odmiennie jest, gdy rozmawiamy z Chińczykiem: to nie słowo „wolność” pojawia się w jego umyśle, ale dwa ideogramy: 自由 *zìyóu*, z których pierwszy znaczy „siebie samego”, a drugi „pochodzenie, początek”, a ich kombinacja oznacza „to, co pochodzi od siebie samego”, oznacza tego, który nie jest określony przez prawo ani przez rytuał. Wyraz ten będzie odmiennie realizowany fonetycznie przez pekińczyka a inaczej przez kantończyka, ale sama idea dla obu będzie czymś raczej negatywnym, co na polski język moglibyśmy w przybliżeniu przetłumaczyć na „bezpąsłość”. Wolność jest niejako pozbawieniem więzi, zamknięciem się w kręgu samego siebie, o czym pisze A.I. Wójcik⁹⁶. Dla Europejczyka wolność jest czymś pozytywnym. Czy zatem chodzi o tę samą rzecz? „Wolność” jest dla nas pojęciem, ideą „uniwersalną”, jak uczyli nas starożytni Grecy. Tymczasem dwa ideogramy, które odpowiadają wolności, wydają się odnosić do rzeczywistości socjalnej, uwarunkowanej zwyczajami i sytuacją.

Zauważamy, że uderzający dystans między „wolnością” a 自由 buduje mur nieporozumienia. Aby postąpić we wzajemnym zrozumieniu, nie ma innego wyjścia, jak tylko uczyć się tego, co wyrażają chińskie znaki, zwłaszcza gdy tłumaczenia w każdym kierunku muszą z konieczności zredukować prawdziwe znaczenia, nakładając im uwarunkowania każdej z kultur. Podobnie jest z wyrazami teologicznymi, o czym przekonamy się w następujących rozdziałach pracy.

Weźmy inny przykład: „republika”. Przeciętny Europejczyk wie w przybliżeniu, co ten termin reprezentuje: *res publica*, wymyślona przez starożyt-

SPRAW KULTURY, PAPIESKA RADA DO SPRAW DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO, *Jeżus Chrystus dawcą wody żywej. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Kraków 2003, a także: M.R. JURADO, *Rozeznawanie duchowe. Teologia, historia, praktyka*, Kraków 2002.

⁹⁶ A.I. WÓJCIK, *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego*, Kraków 2010.

nych Greków, oznacza wolną rozmowę na agorze o sprawach miasta, uczestnictwo wszystkich obywateli w rzeczach (*res*) publicznych (*publica*). Jeśli zaś sprawdzimy w słowniku polsko-chińskim, co zobaczymy na temat „republiki”? Trzy ideogramy: 共和國 *gònghéguó*, z których ostatni oznacza „państwo”, drugi – „harmonię”, a pierwszy – „wspólnie”. W wyrażeniu chińskim nie występuje kwestia rozmowy ani spraw publicznych, ale kraj-państwo, które ma wspólną harmonię. Czy zatem chodzi o tę samą rzecz? Kwestia pozostaje otwarta. Ilustruje ona w każdym razie, dlaczego dialog międzykulturowy z Chinami zderza się z „Wielkim Murem” niezrozumienia. „Państwo” w tym wyrazie też jest namalowaną koncepcją państwa: 國 *guó* jest to zamknięte terytorium (kwadrat zewnętrzny), wewnątrz którego są usta (kwadrat mały wewnątrz) i halabarda (pozostałe znaki). Jest to terytorium, które trzeba wyżywić (usta do jedzenia) i obronić (halabarda do walki).

Ideogramy chińskie konstruują wizję świata radykalnie odmienną od tej, do której jesteśmy przyzwyczajeni, nieredukowalną do założeń, do których użycie naszych słów nas przyzwyczało. Ta różnica ostatecznie jest ważniejsza niż się zazwyczaj sądzi, ponieważ plasuje się na poziomie fundamentów całej serii oczywistości pojęciowych, które stanowią podstawy nie ujętej jeszcze w myśl kultury.

Sinolog Léon Vandermeersch definiuje to następująco:

Lingwistyka ukazała, że nasza wizja świata jest zupełnie uwarunkowana przez język, w którym ją interpretujemy (...). Język jest rusztem organizującym rzeczywistość, którą oznacza swoim piętnem⁹⁷.

Potwierdza to lingwistka Clarisse Herrenschmidt:

Grupy ludzkie, które piszą w różnych systemach graficznych – ideogramach, pismach spółgłoskowych języków semickich, alfabecie greckim – wpisują się odmiennie w świat, ponieważ nie tylko ludzka *psyche* ma tendencje do identyfikowania rzeczy z nazwą, którą noszą, ale *psyche* każdej cywilizacji postrzega także jako naturalne procesy mentalne wchodzące w grę przy czytaniu słów, które napisała. Zatem to nie są wcale te same słowa, które próbujemy od-

⁹⁷ L. VANDERMEERSCH, *Il état une fois l'écriture*, „Express”, nr specjalny z 20.07.2006, cyt. za: C.J.-D. JAVARY, *100 mots pour comprendre les Chinois*, s. 11.

czytać z zapisu ułożonego z liter, a innym razem złożonego z ideogramów chińskich⁹⁸.

Weźmy na przykład słowo, którego znaczenie jest wszystkim znane: ŻYCIE. Aby przeczytać to słowo, nasz mózg został skłoniony do zrealizowania serii czynności. Przyzwyczajenie pozwoliło nam zapomnieć, że chodzi przede wszystkim o proces arytmetyczny. Dodajemy i sumujemy literki: $\dot{Z} + Y = \dot{Z}Y$, potem $C + I + E = CIE$, i ostatecznie $\dot{Z}Y + CIE = \dot{Z}YCIE$. Ten proces mentalny dzieje się w lewej półkuli mózgu, która jest odpowiedzialna za procesy arytmetyczne, które zmierzają ostatecznie do wytworzenia wyobrażenia dźwiękowego, które nasza prawa półkula rozumie, kojarząc z dźwiękiem, który w naszym języku oznacza życie. Czytanie ideogramu chińskiego jest procesem zupełnie odmiennym.

Aby przeczytać ideogram, lewa półkula nie przeprowadza operacji po prostu dlatego, że nie da się „przeliterować” ideogramu. Nawet jeśli jest skomponowany z kilku elementów mających każdy swoje własne znaczenie, jego sens nie jest rezultatem ich dodawania, ale skoku jakościowego utworzonego przez ich połączenie. Taka lektura uruchamia półkulę prawą⁹⁹.

Ekwiwalentem słowa „życie” jest ideogram 生 *shēng*. To nie jest słowo, to jest obraz. Obrazuje on pierwotnie kiełek, pączek, tworzący się na gałązce rośliny. Nie jest on przeczytany przez półkulę lewą, bo nie jest kombinacją znaków (liter) pozbawionych własnego znaczenia, ale jest czytany przez półkulę prawą, która nie jest wyspecjalizowana w operacjach analitycznych, za to przoduje w rozpoznawaniu form i która funkcjonuje w ulotnej logice, która przywołuje zdarzenia typu „gdzieś już widziałem tę twarz”. Nie „czyta” się ideogramu, ideogram się „rozpoznaje”¹⁰⁰.

Obrazy z natury, ideogramy chińskie są nieodróżnicowane, niezmiennie. Nie znają rodzaju (biały, biała, białe), liczby (koń, konie), koniugacji czasowników (widzę, widzisz, widzi), czasów (jestem, byłem, byłbym, będę), tym bardziej nie znają deklinacji (stół, stołu, stołowi, stole, stołem). Oczywiście wszystkie te niuanse istnieją, ale nie są oddane przez modyfikację danego terminu, ale są zaznaczone przez specyficzny ideogram zaznaczony

⁹⁸ C. HERRENSCHMIDT, *Interview*, „Libération”, 31.05.2007, cyt. za: C.J.-D. JAVARY, *100 mots pour comprendre les Chinois*, s. 11.

⁹⁹ F. CHENG, 汉法。 *Le Dialogue. Une passion pour la langue français*, Paris 2003, s. 14n.

¹⁰⁰ C. LINDQUIST, *China. Empire of Living Symbols*, Cambridge 2008, s. 36n.

obok¹⁰¹. To, co opisuje znak 生, nie jest ani czasownikiem, ani rzeczownikiem, ani przymiotnikiem, ale spostrzeżeniem, wrażeniem, które wywołuje na widok gałązki, która wypuszcza pączek, uczucia wewnętrznej siły życia, w której uczestniczy każde źdźbło na ziemi. Co więcej: ideogramu nie można napisać dużą albo małą literą¹⁰². Stąd w języku teologii nie da się napisać „Bóg”, aby odróżnić Go od bogów, nie można napisać „Duch Święty”, aby odróżnić Go od innych duchów albo świętych. Podobnie z liczbą pojedynczą i mnogą: np. słowo 天 możemy tłumaczyć jako Niebo, niebo, Niebios, niebios. Ponadto ten sam znak może pełnić raz funkcję czasownika, innym razem rzeczownika. Z tych ograniczeń, albo szerokich perspektyw (zależnie od punktu widzenia), trzeba sobie na początku rozważań teologicznych zdać sprawę.

Ów prymat półkuli prawej w czytaniu ideogramów tłumaczy być może zdolność chińskiego ducha do postrzegania całości jako czegoś ewidentnego, a przyczynowość linearną – jako egzotyki. I przeciwnie, inną konsekwencją percepcji świata za pomocą słów uformowanych z liter, charakterystyczną dla Zachodu, jest to, że jakikolwiek system może być rozłożony i analizowany począwszy od elementów bazowych, które się na niego składają. Wszystkie słowa mogą być „zapisane” za pomocą składających się znaków fonetycznych, i wydaje nam się „naturalne”, że wszystko, co istnieje na tym świecie, może być zredukowane do kombinacji owych elementów konstytutywnych. Z tych radykalnych „przedzałożeń” zrodzi się jedyny w swym rodzaju sposób uchwycenia rzeczywistości. Léon Vandermeersch zauważa, że „pismo fonetyczne prowadzi nieodwracalnie do analizy”¹⁰³.

Dlatego też dla kogokolwiek, kto interesuje się dziś Chinami – czy to studiując język, czy poprzez ćwiczenia 太极拳 *Tàijǐ quán* lub jakichkolwiek sztuk walki, a także zajmując się sztuką lub po prostu otwierając ducha na wydarzenia i przemiany dzisiejszego świata – konieczne jest przekroczenie poziomu tłumaczenia i pójście do źródeł, zwracając się bezpośrednio ku ideogramom. Metoda, którą tutaj stosujemy, nie jest obca sinolo-

¹⁰¹ M.J. KÜNSTLER, *Dzieje kultury chińskiej*, Warszawa 2007, s. 82n.; TENŹE, *Pismo chińskie*, Warszawa 1970; TENŹE, *Języki chińskie*, Warszawa 2000.

¹⁰² C.J.D. JAVARY, *Dao, le pseudonyme chinois de l'ineffable*, w: F. LENOI, Y.T. MASQUELIER (red.), *Encyclopédie des religions*, t. II: *Thèmes*, Paris 1997, s. 1490.

¹⁰³ L. VANDERMEERSCH, *tamże*.

gii. Ukazuje ona, jakimi drogami wędruje umysł Chińczyka, związany z dziedzictwem swej kultury, zbiorowymi symbolami, skojarzeniami, obrazową etymologią królestwa znaków, w którym żyje na co dzień i przez które patrzy na swój współczesny świat¹⁰⁴.

Początkowo każdy znak pisany odpowiadał jednej sylabie. A zatem język chiński mówiony charakteryzuje się ubóstwem fonetycznym: składa się bez mała z 404 różnych sylab, które obejmują dla każdej sylaby pewną liczbę homofonów, reprezentujących każdy różne słowa, napisane przez odmienne, specyficzne dla każdego słowa, ideogramy, których wymowa jest nierozróżnialna dla ucha (jak np. po polsku Bóg (Stwórca), Bug (rzeka), buk (drzewo). Aby pokonać tę niejednoznaczność, język mówiony używa różnych zabiegów, z których najbardziej rozwiniętym jest totalizacja, która prowadzi do wymawiania w sposób różny wszystkie homofoniczne sylaby. Przykłady tego typu w języku polskim są niezwykle rzadkie, ponieważ nasz język posiada wielkie bogactwo fonetyczne. Może jedynie intonacja zmienia zdanie twierdzące na pytające: Chcesz kawy. – Chcesz kawy?¹⁰⁵

Ideografia chińska jest jedynym systemem na świecie, którego można używać, czytać i pisać bez zupełnej znajomości języka, do którego należy, ponieważ nie jest, jak pięknie mówił Rousseau, pewnym „malarstwem dźwięków”, ale czystym sensem, nośnikiem znaczenia niezależnym od wymowy. Cyfry są jedynym przykładem podobnego zjawiska. Zrozumienie znaku „8” daleko przekracza zależność od wymowy, która będzie realizowana jako „osiem” w Warszawie, *eight* w Londynie, *huit* w Paryżu, *acht* w Berlinie, *otto* w Rzymie, *bā* w Pekinie, *bat* w Kantonie, itd. Ta właściwość jest wspólna wszystkim ideogramom chińskim. Ową niezależność od wymowy ideogramy chińskie mają od swego początku, czyli od ok. 35 wieków, zachowane w ciszy sanktuariów dedykowanych kultowi przodków. Pierwsze znaki chińskie w rzeczywistości nie były wymyślone po to, aby zapisywać język mówiony, ale aby wyrazić samo przesłanie już zapisane, na przedmiotach kultycznych, przez zmarłych przodków. Dlatego w swych rozważaniach

¹⁰⁴ C. LINDQVIST, *China. Empire of Living Symbols*, Cambridge 2008, s. 7–8.

¹⁰⁵ W języku polskim to pytanie inaczej zaintonuje ktoś wychowany w klasycznej polszczyźnie (intonacja na ostatniej sylabie podniesie się o ok. kwintę), inaczej poznaniak (intonacja w dwóch ostatnich sylabach wzniesie się o kwintę, co dla poprzedniego brzmi jak wyraz wątpliwości), a inaczej Ślązak (intonacja spadnie w ostatniej sylabie o tercję, co dla poprzednich dwóch konlokutorów będzie egzotyczne i niekoniecznie traktowane jako pytanie).

trynitologicznych zaczynać będziemy od ukazania znaczeń, jakie miały poszczególne znaki wyroczni wypisywane na łopatkach kości bydła lub skorupach żółwi, określanych zbiorową nazwą 甲骨文 *Jiǎgǔwén*¹⁰⁶. Od owych zamierzchłych czasów ideogramy zachowały w swej istocie przede wszystkim tę właściwość, że jedynie oznaczają to, co określają, a rzeczą drugorzędną jest wskazówka wymowy tego, co określają. Misjonarze jezuicy wysłani przez Ludwika XVI na dwór chiński stworzyli neologizm „ideogramy” na określenie znaków chińskich – rysunków idei, znaków reprezentujących idee¹⁰⁷.

Kwestia transkrypcji dźwięków języka chińskiego na litery łacińskie i inne jest od początku niewiarygodną kakofonią. Bierze się to z faktu, że różne narody europejskie zapisują za pomocą tych samych liter różne dźwięki. Np. polski dźwięk „ż” Anglicy zapisują *dj*, Hiszpanie *Rh*, Francuzi *j*, a Rosjanie ж, itd. W rezultacie powstało w Europie około dwudziestu systemów różnej notacji dźwięków języka chińskiego mówionego oficjalnego (ponieważ różnorodne dialekty regionalne miały swoje dodatkowe systemy tzw. romanizacji), każdy zaadaptowany do wymowy języka kraju, w którym owa notacja została stworzona. Mądra decyzja UNESCO zalecała w 1973 r. odtąd używanie do transkrypcji imion osób i miejsc systemu zwanego *pinyin* i prosiła Chińczyków do otwarcia drogi na globalny system normalizacyjny ich języka. Na początku system ten był zaskakujący, ponieważ zmienił się zapis: z *Mao Tse-tung* na *Mao Zedong*, z *Pekin* na *Beijing*, z *Tai Chi Chuan* na *Tai Ji Quan*, z *Yi King* na *Yi Jing*, z *Tao* na *Dao*, z *Kanton* na *Guangzhou*, z *Szanghaj* na *Shanghai*, itd.

Najpopularniejszymi systemami do tej pory używanymi jest system Palladiusza dla cyrylicy i Wade-Gilesa dla języka angielskiego. Tajwan ma swój własny system romanizacji *tongyong pinyin* wypierany przez *hanyu pinyin*, co wprowadza dodatkowe zamieszanie. Francuskie teksty zawierają często jeszcze transkrypcję *École Française d'Extrême-Orient* (EFEO). W niniejszej pracy zazwyczaj używam romanizacji *hanyu pinyin*, oprócz nazw utrwalonych (choć utrwalenie nazwy jest zawsze kwestią sporną).

¹⁰⁶ Wiele interesujących informacji na temat wczesnego pisma chińskiego można znaleźć w: Z. SŁUPSKI, *Wczesne piśmiennictwo chińskie*, Warszawa 2001; TENŻE, *Wczesne piśmiennictwo chińskie. Wybór tekstów*, Warszawa 2004.

¹⁰⁷ V. ALLETON, *L'écriture chinoise*, Paris 2002, s. 13n.

W tłumaczeniach biblijnych niezwykle istotny problem sprawia tłumaczenie nazw własnych, imion osób, ponieważ – jak już wyżej próbowałem ukazać – nie wystarczy jedynie oddać fonetykę, ale trzeba mieć świadomość tego, że obraz jest nośnikiem treści. Stąd możemy wysnuć wniosek, że mnisi buddyjscy, którzy pomagali nestorianским misjonarzom chrześcijańskim w pierwszych tłumaczeniach, zakpili sobie tłumacząc imię Jezus, które, co prawda, fonetycznie dobrze brzmiało, ale obraz niósł treść związaną z biegającymi myszami 移鼠 *Yishǔ*. Z tego faktu nie zdaje sobie sprawę wielu Europejczyków, prosząc: „Napisz moje imię po chińsku!”, „A nazwisko jak będzie wyglądać po chińsku?” W Europie możemy spotkać czasem na ulicy jakiś straganik chińskiego studenta, który oferuje zapisanie imienia po chińsku, w dodatku np. na ziarnku ryżu wykaligrafowanym pod lupą, które można sobie zawiesić w miniaturowej kapsułce na szyi. I obie strony się cieszą: Chińczyk ma dochód, a Europejczyk – satysfakcję.

Chińczyków w świecie wnet będzie 2 miliardy. Cała ta olbrzymia masa ludzi używa jedynie około 200 nazwisk¹⁰⁸. Czyli wszystkie nazwiska Chińczyków wyczerpują się w 200 znakach, z których każdy ma jakieś znaczenie, konotacje, będzie przywoływał jakiś obraz. I w nazwie Chińczyka jest to pierwszy znak. Wyjaśnię to na kilku przykładach. Mam kolegę, koreańskiego księdza, który ma na nazwisko „Złoty”, czyli 金 *Jīn* (po polsku to brzmi „dżin”, po koreańsku „kim”). I to jest jego oficjalna nazwa. Nawet w relacjach koleżeńskich zwracamy się do siebie po nazwisku: Jin Shenfu – czyli Księżę *Jīn*. A on do mnie mówi: Księżę *Kē*. Jest to nazwisko odziedziczone najczęściej po ojcu, które nosi cała rodzina i kilkadziesiąt milionów innych „Złotych”. Jeśli jest młody, to rodzice, ciocie i wujkowie, bliscy znajomi, mogą używać określenia 小金 *Xiǎo Jīn*, czyli Mały *Jīn*, a koledzy w szkole, z którymi jest w jednej „paczce”, mówią na niego 老金 *Lǎo Jīn*, czyli Stary *Jīn*.

Następne 2 znaki jest to imię, które nadają rodzice w sposób dowolny, najczęściej wyrażając jakieś życzenie co do przyszłości dziecka. I tu mogą sobie wymyśleć najprzeróżniejsze kombinacje. Imion w Chinach jest nieskończona ilość. Przy czym nie ma tak klarownego podziału na imiona mę-

¹⁰⁸ E. LIN-ROSOLATO, *Les noms de famille*, w: LES DOSSIERS DU GRAND RICCI, *Aperçus de civilisation chinoise*, Paris – Taipei 2003, s. 417–476.

skie i żeńskie, ale najczęściej męskie będą związane z siłą, blaskiem, mądrością, bogactwem, a żeńskie z pięknem, zapachem, delikatnością itd.¹⁰⁹

Mój kolega 金 *Jin* ma na imię 旻奎 *Minkui*, czyli Niebiańska Konstelacja. Chińczycy nie używają imion w znaczeniu europejskim: Paweł, Barbara, Katarzyna, Dariusz. Jeśli próbują przetłumaczyć europejskie imiona, to szukają jedynie podobieństw fonetycznych, ale znaczenie tych imion bywa dziwaczne. Np. imię Barbara można zapisać 巴巴拉 (*bābālā*). W języku chińskim nie ma „r” takiego jak w językach europejskich, więc trzeba je pominąć. Jest to dwa razy wąż, pyton 巴 z podniesioną głową oraz 拉 – słowo z ideą ciągnięcia, przeciągania, zabawy. Dźwięki „babala” można zapisać także na kilkadziesiąt innych sposobów, ponieważ jest kilkadziesiąt „ba” i kilkadziesiąt „la” w języku chińskim, ale każde o innym znaczeniu. Np. można by zapisać (używając także tylko pierwszych tonów): 叭叭邐 (*bābālā*), a kolejne znaki oznaczają mniej więcej Osiem Trąbka Niechlujny, czyli osiem niechlujnych trąbek. Wymowa ta sama, ale znaczenie inne. Dodatkowo wprowadza to pewne zamieszanie: pierwszy znak jest niby nazwiskiem, a pozostałe dwa imieniem (?). Chińczycy i tak od razu widzą, że nie jest to oryginalnie chińskie imię, bo nie przybiera chińskich znaczeń.

Jak zatem napisać swoją nazwę po chińsku? Nazwiska europejskiego przeciętny Chińczyk nie wymówi ani nie zapamięta, tak jak przeciętny Europejczyk chińskiego. Jak zatem robią Europejczycy? Najczęściej biorą pierwszą sylabę swojego nazwiska i szukają odpowiednika w nazwiskach chińskich. Następnie szukają dwóch sylab jakoś podobnych do sylab występujących w imieniu, oddając je takimi znakami, które odpowiadają ich charakterowi, dążeniom, wyobrażeniom o sobie. Często zaprzyjaźnieni Chińczycy, którym udało się poznać charakter danego Europejczyka, pomagają w odpowiednim dobraniu nazwy.

Zobaczymy to na przykładzie ks. prof. Zbigniewa Wesołowskiego, sinologa, prorektora Uniwersytetu Fu Jen w Taipei, od kilkadziesiątu lat pracującego w Chinach. Oprócz tego, że zawsze, kiedy tylko jest to możliwe, podkreśla swoje polskie nazwisko i imię, i męczy Chińczyków, żeby znaleźli w edytorach tekstu literkę „ł” w nazwisku, to dodatkowo podpisuje się po chińsku i wszyscy go znają jako Ksiądz Wei, czyli Wei Shenfu (czyt. lej

¹⁰⁹ J. HRYNIEWSKA, *Współczesne imiona osobiste w języku chińskim*, *PrzOr* 238–239 (2011) nr 3–4, s. 131–141.

szefu). Po chińsku jego nazwisko i imię wygląda tak: 魏思齊 *Wèi Sīqí*. 魏 *Wèi* jest nazwiskiem jednej z chińskich dynastii cesarskich i ma bogate znaczenie, wynikające ze składowych elementów znaku, nieprzetłumaczalne na jeden wyraz. W tym wyrazie jest obecny duch, kobieta, ziarno, idea wydajności, powierzenia. Następnie 思 *sī* oznacza myśleć, rozważać, składa się ten znak u góry z pola i z serca na dole. Druga część imienia 齊 *qí* niesie ze sobą idee uporządkowania, schludności, „razem”, wypełnienia, za pomocą piktogramu przedstawiającego łodygę zboża w polu. Czyli można by przetłumaczyć, bardzo uproszczając: Wydajny Rozważny Uporządkowany. Oczywiście ks. Wesołowski oburzyłby się na tak skrajne uproszczenie sprawy, ale rzeczywiście oddaje to coś z charakteru człowieka, który jest tytanem pracy, rozważnym naukowcem.

Te powyższe nieco luźne i żartobliwe rozważania z wątkami osobistymi muszą nam uświadomić złożoność problemu z doborem odpowiednich znaków w tłumaczeniach imion biblijnych. W tej pracy problem zawężymy jedynie do osób Trójcy Świętej i istotnie z nimi związanych pojęć.

W piśmie chińskim trzeba jeszcze zwrócić uwagę na jeden element, związany ze sztuką, etykietą, ceremonią. Jest nim konfucjańska elegancja. Znak musi być elegancki. Świadomie nie używam pojęcia „piękny”, ponieważ piękno jest obciążone już pewnymi głębokimi znaczeniami i europejskimi konotacjami filozofii piękna. Elegancja jest czymś formalnym, charakterystycznym dla świata konfucjańskiego. Pisanie znaków, studiowanie teologii, filozofii, tworzenie czegokolwiek może być zwyczajne i niezwykłe. Aby lepiej to wyjaśnić, posłużę się wypowiedziami Anny Iwony Wójcik:

Każda prosta czynność może być wykonywana z uwagą na jej użyteczność „zwyczajną” i „artystyczną”. Pierwsza pozwala przeżyć, druga – uwzniośla, kształtuje ducha i charakter, rozwija i pozwala zrealizować się w pełni, jako człowiek szlachetny (*junzi*), kulturalny, tzn. dobrze wychowany (*wenren*), i wreszcie jako człowiek ducha (*shen*)¹¹⁰: pełny, dojrzały, doskonały, czyli mądry (*sheng*)¹¹¹.

¹¹⁰ Chodzi o 神 – tym słowem jest w katolicyzmie nazywany Duch Święty; przyp. DKR.

¹¹¹ Mądry = święty, jest to ten sam znak 聖; przyp. DKR.

(...) Konfucjusz, i za nim jego następcy, jako specjaliści od sztuki, potrafili „dopisać” ceremonialną formę do każdego właściwie zajęcia, do każdej okoliczności codziennego życia. Można kłaniać się na widok ojca, brata, przyjaciela czy władcy nie tylko po to, by się przywitać. To zdarzenie może stać się performansem, zdarzeniem estetycznym o walorach ćwiczenia duchowego. Jeżeli dla powitań są opracowane ceremonialne formy, w których mówi się, jak powinien wyglądać ukłon w każdej z tych okoliczności, tzn. jak głęboki jest elegancki ukłon i z użyciem jakich ruchów i w jakiej kolejności wykonywanych, to wtedy codzienna okoliczność spotkania staje się okazją do ćwiczenia się w formie sztuki¹¹².

Owa elegancja jest „korzeniem i podstawą” chińskiego stylu, który ma się ujawniać w każdej dziedzinie. Nie można tego wymiaru pominąć w teologii chińskiej. Jeśli ma być chińską, musi mieć w sobie coś z rozsmakowania, coś z ceremonii-rytuału sztuki. Dlatego też szukając znaczeń znaków trynitarnych, będziemy odwoływać się do dynastii Zhou, od której swoje nauki starożytne czerpał Konfucjusz, uznając, że są najbardziej eleganckie. Etymologia znaków jest jak „korzeń znaczeń” chińskiej kultury, podstawa chińskiej filozofii, wstępem do dojrzałych ujęć dzisiejszej teologii.

Wszyscy – od Syna Nieba po zwykłych ludzi – wszyscy oni musieli swoje własne dojrzewanie (*xinshen*) uważać za korzeń, za podstawę. I nie zdarzyło się jeszcze by, gdy korzenie są zaniedbane, to, co z nich wyrośnie, było uporządkowane¹¹³.

* * *

Mówiąc o obszarach chińskiej specyfiki teologii zauważyliśmy, że polskie określenie „teologia chińska” odznacza się w języku chińskim większym bogactwem znaczeniowym niż w języku polskim. Prześledziliśmy

¹¹² A.I. WÓJCIK, *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego*, s. 105, 124.

¹¹³ 大學 *Dà Xué. Wielka nauka*, w: M. KUDELSKA (red.), *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, Kraków 2002, s. 336.

różne modele teologii chińskiej, które akcentowane były w historii, zależnie od uwarunkowań, potrzeb, wyzwań i metod teologicznych.

Ponadto zwróciliśmy uwagę na to, że istotnym „środowiskiem” uprawiania teologii jest język, w którym odzwierciedla się obraz świata utrwalony w danej kulturze, czy danym narodzie. Język chiński w tym względzie jest wyjątkowy, ponieważ samo pismo chińskie jest namalowanym obrazem świata ze wszystkimi elementami istotnymi dla Chińczyków: świata rytuałów szamańskich, taoistycznych energii, konfucjańskich cnót i buddyjskiej antropologii.

Teologia chrześcijańska, wyrażając prawdy wiary za pomocą konkretnych znaków języka chińskiego, z konieczności jest „uwikłana” w obraz świata inny od europejskich kategorii pojęciowych, pochodzących z cywilizacji grecko-rzymskiej.

W kolejnym rozdziale dokonamy analizy istotnych pojęć świata chińskiego odnoszących się do Pierwszej Hipostazy Trójcy Świętej.

Rozdział II

CHIŃSKIE POJĘCIA ZWIĄZANE Z HIPOSTAZĄ OJCA

1. Bóg jako Niebiosa 天 *Tiān*


W języku chińskim istnieje wiele słów na określenie różnych duchów i bóstw. Misjonarze katoliccy za czasów Matteo Ricciego użyli dwóch sformułowań na określenie Boga: 天主 i 上帝. Pierwsze określenie utrwaliło się w katolicyzmie, drugie – w protestantyzmie. Oba mają swoje słabe i mocne strony. Pierwsze z tych określeń, „katolickie”, odnosi do nieba, które w świecie chińskim ma swoje znaczenie autonomiczne, które poniżej zostanie szerzej omówione.

1.1. Obraz znaku

W języku chińskim w warstwie etymologicznej znak „niebo”, „niebiosa” 天 *tiān* jest ewolucją znaku „człowiek” 人 *rén* oraz znaku „duży”, „wielki” 大 *dà*¹. Załączone rysunki ukazują ewolucję znaków „niebo”, „człowiek” i „wielki” w różnych epokach i stylach pism. Znak przedstawiający człowieka ukazuje postać z profilu, nieco pochyloną, jakby coś podnosiła. Znak ten w podobnej do pierwotnej formie istnieje jako klucz „człowiek” w wyrazach złożonych 亻, który wygląda nieco odmiennie niż podstawowy znak 人. Znak „duży” 大 *dà* to człowiek z rozstawionymi nogami i rozpostartymi ramionami. Po dodaniu dodatkowej kreski u góry, gdzie ma się znajdować głowa człowieka, zostanie nakreślony znak „niebo” 天 *tiān*, który w zasadzie przedstawia stojącego człowieka, u którego podkreślone zostaje znaczenie głowy lub czegoś, czego sięga głowa. Znak ten także jest używany na określenie czasu, dnia, Boga². W języku chińskim liczba pojedyncza lub mnoga nie jest zawsze określona, dlatego uprawnione

¹ 李乐毅, 汉字演变五百例, 北京 2006, s. 51, 328.

² 王宏源 WANG HONGYUAN, 汉字字源入门. *Aux sources de l'écriture chinoise*, 北京 1997, s. 4.

 <p>(同楷书)</p>	甲骨文
	金文
	小篆
	隶书
	楷书
	草书
	行书
简化字	

będzie tłumaczenie znaku 天 *tiān* zarówno jako „niebo”, jak i „niebiosa” lub „nieba”.

Niebo jest czymś, pod czym znajduje się człowiek, i to wielki człowiek. Pośrednio znak 天 *tiān* mówi o wielkości człowieka, ponieważ do narysowania nieba Chińczycy nie użyli po prostu znaku „człowiek” 人, ale znaku „wielki” 大, który jest obrazem wielkiego człowieka. Niebo jest zilustrowane jako coś nad wielkim człowiekiem. Można wyprowadzić następujący wniosek z tego sposobu zilustrowania nieba: jest to coś, co jest w stanie osiągnąć (dotknąć swą głową, doświadczyć, oglądać) tylko ktoś wielki. Są to oczywiście daleko idące skojarzenia, ale, jak już wcześniej zauważyliśmy, każdą rzeczywistość można przedstawić w różny sposób. Chińczycy w swej ewolucji języka na oznaczenie nieba mogli utrwalić inną formę, np. gwiazdy, chmury, jakieś formy sklepienia albo coś podobnego do 欠 (*qiàn*, idea braku, długu, potrzeby) albo 久 (*jiǔ*, idea długotrwałości). Jednak stało się inaczej: utrwalili taki znak, który jest związany z wielkim człowiekiem i jego głową.

Znakiem bliskim nieba jest 夫 *fū*, oznaczający męża, małżonka. Przedstawia człowieka ze spinką we włosach, wpiętą w warkocz. Spinka taka oznacza rytualną inicjację³. Jest to pozioma górna kreska, która nie oznacza nieba, ale w ewolucji pisma chińskiego ukazywała spinkę, której nie należy mylić z górną kreską w znaku 天.

Pierwszy chiński słownik etymologiczny 說文解字 *Shuōwén Jiězì* podaje, że znak 天 *tiān* obrazuje szczyt, głowę, rządzącego, który jest na szczycie tak wysoko, że nic nie znajduje się wyżej⁴.




³ 王宏源 WANG HONGYUAN, *tamże*, s. 27.

⁴ G.R. nr 10907.

1.2. Podstawowe współczesne znaczenia

天 *tiān* znaczy niebo, firmament, niebiański. W daoistycznej filozofii oznacza Niebios: siły atmosferyczne, regulujące pory roku, które posyłają swój oddech na 地 *dì* – Ziemię, która go przyjmuje. Niebios zachęcają i pobudzają zmiany ziemi. Oznacza także siły rządzące i regulujące naturę, jak też naturę samą w sobie. Sformułowanie 皇天 *huáng tiān* oznacza Niebo-Władcę, Niebo-Augusta, siłę utożsamianą z 上帝 *shàng dì*, czyli z Władcą z Wysokości, najwyższe bóstwo mogące wynagradzać albo karać⁵. Jest to jednocześnie siła, która wzbudza życie w każdym istnieniu i udziela mu swej własnej natury. Jest to także siła, która wyznacza indywidualne losy. Jest to siła w sercu człowieka, prawo moralne, ekspresja jego natury możliwa do zrealizowania poprzez poddanie się naturze. 天 *tiān* jest to najdoskonalsza z możliwych ekspresja 陽 *yáng*, ponieważ nieustannie składa się z tego, co się wyłania, rozprzestrzenia, co podnosi się, wschodzi, porusza. 天 *tiān* oznacza także Władcę Niebios – Boga.

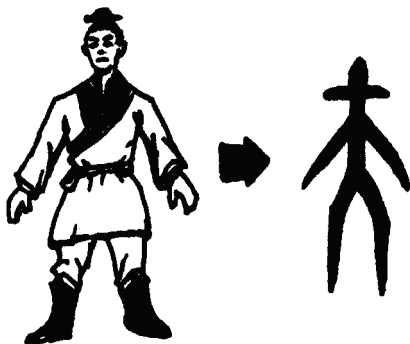
W tradycji buddyjskiej pochodzącej z sanskrytu 天 *tiān* ma znaczenie: *deva* – niebiańska istota, bóg, bóstwo; występuje też w transkrypcji fonetycznej 提婆 *tí pó*. 天 *tiān* to istoty niebieskie, bogowie – są to kategorie bytów cieszących się jednym z najlepszych sposobów powtórnych narodzin, mających jedno z najlepszych warunków egzystencji (*gati*, 提底 *jī dī* lub 六道 *liù dào*). Jest to także w tradycji buddyjskiej niebo – jako świat szczęścia, boski, gdzie żyją niebiańskie istoty. Buddyzm zna 28 boskich światów.

	甲骨文
	金文
	小篆
	隶书
	楷书
	草书
	行书
(同楷书)	简化字

⁵ Nazwę 上帝 *shàng dì* protestanci przyjęli na określenie Boga, co będzie omówione w dalszej części pracy.

天 *tiān* oznacza naturę, to, co naturalne, w opozycji do 人 *rén* – przygodne. W tradycyjnej medycynie chińskiej 天 *tiān* jest skrótem od 天宦 *tiān huàn*, określające wrodzone wady rozwojowe, gdzie brak rozwoju penisa powoduje bezpłodność⁶. 天 *tiān* znaczy także: spontaniczny, prosty, naiwny; dzień, czas, pora roku, klimat, pogoda. Dalej: władca, cesarz, August, cesarski; ojciec, ojcowski; podstawa, baza, oparcie, wsparcie, odniesienie; lokalizacja, miejsce pod niebem; czubek głowy, dawniej: znamiętoznaczenie tatuażem na czole; obszar, który może zaorać mężczyzna w ciągu jednego dnia; stolica⁷.

1.3. Znaczenia w starożytnych tekstach



Na kościach wróżebnych 甲骨文 *Jiǎgǔwén* znak 天 *tiān* jest znacznie odległy od współczesnego, przedstawia głowę człowieka i też niesie ze sobą takie znaczenie. Także oznacza: wielki, zwierzę wielkich rozmiarów, ulewę. W sformułowaniu 天(大)邑商 *tiān (dà) yì shāng* oznacza wielkie miasto dynastii 商 *Shang*. Jest także stosowany w miejsce 大 *dà* w kilku imionach królewskich przodków.

Na naczyniach z brązu 金文 *Jīnwén* za dynastii 商 *Shāng* 天 *tiān* w kształcie ludzkiej postaci oznaczało rodzinny klan. W zachodniej dynastii Zhou 西周 *Xīzhōu* 天 *tiān* oznaczało niebo, jako niebiańskiego władcę; w sformułowaniu 皇天 *huáng tiān* komunikowano Władcę-Niebo; 天下 *tiān xià* – pod Niebem, to, co tu na niskości; 配皇天 *pèi huáng tiān* – w zgodzie z Władcą-Niebem, z wolą Niebios-Władcy; 畏天畏 *wèi tiān wèi* – być przepełnionym lękiem i szacunkiem wobec potęgi Niebios; 天室 *tiān shì* – sala, w której czci się Niebo, albo tron królewski, zazwyczaj nazy-

⁶ É. ROCHAT DE LA VALLÉE, *La médecine chinoise traditionnelle*, w: LES DOSSIERS DU GRAND RICCI, *Aperçus de civilisation chinoise*, Paris – Típei 2003, s. 191–203.

⁷ G.R. nr 10907.

wany 大室 *dà shì*; 天令 *tiān lìng* (albo 天命 *tiān mìng*) – inwestytura powierzona przez Niebiosą, inaczej: mandat Nieba; 天降 *tiān jiàng* – Pochodzący, zstępujący z nieba; 天子 *tiān zǐ* – Syn Niebios, władca, król, cesarz; 天君 *tiān jūn* – niebiański władca, władca; 天右 *tiān yòu* – władca (= 天君 *tiān jūn*); 天尹 *tiān yǐn* – przełożony niebiański, inna forma 天子 *tiān zǐ*, czyli władca; 天君 *tiān jūn* – władczyni, królowe przodkinie; 皇天子 *huáng tiān zǐ* – August-władca; 皇天尹 *huáng tiān yǐn* – (tytuł honoryfikacyjny) August-Władca Mistrz Niebios; 天 *tiān* to także nazwisko jednego z rodów; 天暉 *tiān huī* – nazwisko jednego z rodów z początków dynastii 周 *Zhōu*.

U wschodniej dynastii Zhou 東周 *Dōngzhōu* znaczenia 天 *tiān* były podobne: Niebiosy (niebieski władca); 皇天 *huáng tiān* – Niebo-Władca; 天令 *tiān lìng* (albo 天命 *tiān mìng*) – mandat Nieba; 天降休命 *tiān jiàng xiū mìng* – Niebo posyła swe korzystne rozkazy; 天德 *tiān dé* – cnoty niebiańskie; 才天 *cái tiān* – tylko w niebie; 天下 *tiān xià* – to, co pod Niebem, czyli tu na niskościach, na ziemi, oznacza też cały świat; 天子 *tiān zǐ* – syn Niebios: król, cesarz, władca; 天乙唐 *tiān yǐ táng* – Tang (przodek królewski) *Tian Yi*, zwany 大乙 *Da Yi* za czasów 商 *Shang* o przydomku 唐 *Tang* ze względu na swój kraj pochodzenia.

W „Księdze Dokumentów” 書經 *Shūjīng* 天 *tiān* oznaczało moc najwyższą, ponad człowiekiem, która zarządza, równoważy, udziela i wycofuje, wynagradza i karze, daje istotom życie i naturę, wszystko widzi i słyszy; 皇天 *huáng tiān* – August-Władca niebiański; 天道 *tiān dào* – prawo naturalne wyrażone przez Niebo; 天性

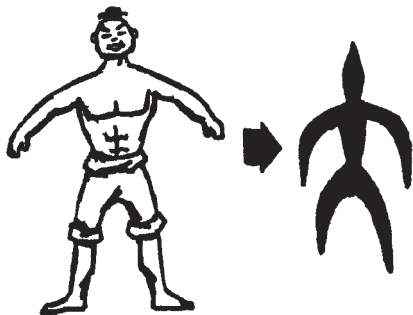
𠄎	甲骨文
𠄎	金文
𠄎	小篆
夫	隶书
夫	楷书
夫	草书
夫	行书
(同楷书)	简化字

tiān xìng – własna natura dana przez Niebo; 天命 *tiān mìng* – mandat Nieba: suwerenna władza przyznawana przez niebo danej linii; 天子 *tiān zǐ* – syn Niebios: władca Chin; 天下 *tiān xià* – to, co pod niebem, świat, Chiny, cesarstwo; 天 *tiān* to także siła w związku z Ziemią, formująca świat; 天地 *tiān dì* – Niebo i Ziemia, świat, Niebo-Ziemia, wszystko.

W „Księdze Pieśni” 詩經 *Shījīng* 天 *tiān* oznacza siłę regulującą zjawiska naturalne i indywidualny los, przeznaczenie, jak również Niebiosa, sklepienie niebieskie. W „Dialogach konfucjańskich” 論語 *Lúnyǔ* oznacza obecność prawa moralnego w sercu człowieka. W „Księdze Przemian” 易經 *Yìjīng* oznacza naturę, całość poruszeń życia i jego praw; oznacza także rodzaj kary związanej z głową albo tatuaż na czole.

W „Prawdziwej księdze południowego kwiatu” 莊子 *Zhuāngzǐ*, zgodnie z taoistycznymi ideałami, 天 *tiān* oznacza naturalność, przyrodzoność, wrodzony, bez sztuczności, prawdziwą i autentyczną naturę każdego. W „Księdze rytuałów” 禮記 *Lǐjì* 天 *tiān* oznacza stan atmosferyczny, pogodę. U Sema Qiena w 史記 *Shǐjì* znaczy: zjawiska niebieskie, ciała niebieskie. W „Księdze Wcześniejszych Hanów” 前漢書 *Qián Hàn Shū* 天一方 *tiān yī fāng* oznacza: na skraju nieba, w odległym kraju.

1.4. Korzenie filozoficzne



„Niebo”, „Niebiosa”, *tiān* – to ważne pojęcie w całej tradycji filozofii i religijności chińskiej⁸. Ma ono dwa aspekty: z jednej strony jest nieskończoną realnością, niebem, na które patrzemy, a z drugiej strony jest to bóg, pojęcie najwyższe. Niekoniecznie chodzi o boga osobowego, choć Konfucjusz niejednokrotnie wyraża się o niebie tak, jak o najwyższym Panu, który „powierza”, „pragnie”:

⁸ ZHANG DAINIAN, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, Yale 2002, s. 3. Z. WESOŁOWSKI, *Religijność u podstaw tradycji chińskiej i społeczeństwa*, w: E. ZAJDLER (red.), *Zrozumieć Chińczyków. Kulturowe kody społeczności chińskich*, Warszawa 2012, s. 71n.

W K'uang znalazłszy się w niebezpieczeństwie Mistrz powiedział: Czyż nie we mnie od śmierci króla Wena spoczywa kultura [wen] starożytnych? Gdyby Niebiosa pragnęły jej zguby, nie powierzyłyby jej mnie. Jeśli zaś Niebiosa zguby jej nie pragną, to cóż mogą mi uczynić mieszkańcu K'uang?⁹

Niebiosa w powyższym fragmencie decydują o ciągłości kultury i o pokoju. W innym miejscu Konfucjusz stawia niebo za wzorzec zachowań pełnych cnoty i blasku. Dla Konfucjusza niebo jest źródłem wszelkiego dobra:

Mistrz rzekł: Wielkim zaprawdę władcą był cesarz Jao! Był majestatyczny jak wysoka góra! Jeno Niebiosa są ogromne! Tylko Jao brał z nich naprawdę przykład! Jego cnoty były tak rozległe, iż lud nie potrafił ich nawet nazwać! Jego zasługi były naprawdę wspaniałe! O, jakże olśniewające były jego obyczaje i prawa!¹⁰

Konfucjusz uważał się zależny od nieba, które może wyrażać swą wolę, nagradzać lub karać. Według Boecjuszowskiej definicji osoby, rozumność jest jej istotnym elementem, trudno zatem uznać bezosobowość nieba, które jednocześnie potrafi rozsądzić to, co dobre, a co złe:

Mistrz odwiedził księżnę Nan-tsy. Tsy-lu był z tego powodu niezadowolony. Mistrz rzekł, napominając go: Jeślim

𠄎	甲骨文
𠄎	金文
𠄎	小篆
大	隶书
大	楷书
大	草书
大	行书
(同楷书)	简化字

⁹ *Dialogi* 9,5, s. 93. 子畏於匡。曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」 (*Zi wèi yú kuāng. Yuē: Wén-wáng jì méi, wén bùzài zī hu? Tiān zhī jiàng sàng sīwén yě, hòu sǐzhě bùdé yǔ yú sīwén yě; tiān zhī wèi sàng sīwén yě, kuāngrén qí rú yú hé?*)

¹⁰ *Dialogi* 8,19, s. 90–91. 子曰：「大哉，堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉。巍巍乎！其有成功也；煥乎，其有文章！」 (*Zi yuē: Dàzāi, yáozhī wèi jūn yě! Wéiwéi hu! Wéi tiān wéi dà, wéi yáo zé zhī. Dàngdàng hu! Mǐn wúnéng míng yān. Wéiwéi hu! Qí yǒu chénggōng yě; huàn hu, qí yǒu wénzhāng!*)

	甲骨文
	金文
	小篆
	隶书
	楷书
	草书
	行书
(同楷书)	简化字

źle uczynił, niechaj niebiosa mnie odepchną! Niechaj Niebiosa mnie odepchną!¹¹

Mozi (墨子 *Mòzǐ*), który był krytykiem konfucjanzmu, posuwa się dalej niż Konfucjusz w interpretacji tego, czym jest niebo. Pozostały po nim trzy księgi, poświęcone w całości tematowi Woli Niebios. Przypisuje niebu wielką władzę nagradzania i karania. Wola Nieba jest dla Mozi'ego Wolą Bożą¹². Jeśli ludzie będą realizować wszechogarniającą miłość, to będą żyli zgodnie z Wolą Nieba (= Bożą?) i zostaną nagrodzeni.

Kto jest posłuszny woli nieba, kocha wszystkich i przynosi pożytek innym – taki otrzyma nagrodę. Ten, kto sprzeciwia się woli nieba, będąc nieprzyjaznym i szkodząc innym – taki poniesie karę¹³.

Dla Mozi'ego niebo jest boskim władcą wszechświata, tak jak cesarz, Syn Niebios jest ziemskim władcą. Rytuały, które dla Konfucjusza były podstawą porządku społecznego, Mozi uważał za istotne także ze względu na istnienie świata duchowego.

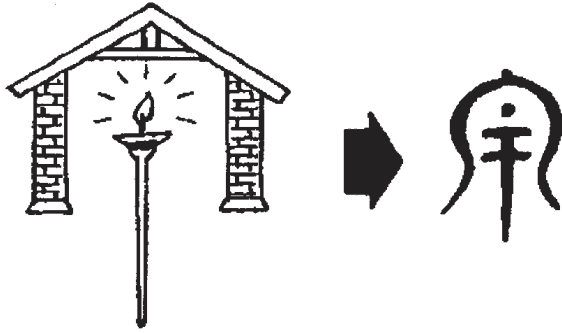
Ponadto wiem, Niebo kocha ludzi szczerze nie bez powodu. Niebo nakazało słońcu, księżycowi i gwiazdom, aby świecić i kieruje nimi. Niebo ustanowiło cztery pory roku: wiosnę, jesień, zimę, lato i reguluje je. Niebo zsyła śnieg, mróz, deszcz i rosę, pozwala rosnąć pięciu zbożom oraz lnu i jedwabiu tak, że ludzie

¹¹ *Dialogi*, 6,26, s. 76; w oryginale 論語 6,28, tłumaczenie Künstlera pomija dwie wypowiedzi. 子見南子，子路不說。夫子矢之曰：「予所否者，天厭之！天厭之！」 (*Zi jiàn nán zǐ, zǐlù bù shuō. Fūzǐ shǐ zhī yuē: Yǔ suǒ fǒu zhě, tiān yàn zhī! Tiān yàn zhī!*).


¹² FENG YOU LAN, *Krótką historia filozofii chińskiej*, Warszawa 2001, s. 66.

¹³ *Mozi* 26,4; 天志上 Wola Niebios Księga I: ...順天意者，兼相愛，交相利，必得賞。反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。 (*Shùn tiānyì zhě, jiān xiāng'ài, jiāo xiāng lì, bìdēi shǎng. Fǎn tiānyì zhě, bié xiāng è, jiāo xiāng zéi, bìdēi fá*).

mogą korzystać i cieszyć się nimi. Niebo ustaliło wzgórza i rzeki, wąwozy i doliny, i zaprojektowało wiele rzeczy, aby służyły dobru człowieka lub doprowadzić go do zła. Mianowało książy i panów, aby nagrodzić cnotliwych i karać złych, i aby gromadzić metal i drewno, ptaki i zwierzęta, oraz aby uprawiać pięć zbóż oraz len i jedwab, aby zapewnić ludowi żywność i odzież. Tak pozostało od starożytności do dzisiaj. Załóżmy, że istnieje człowiek, który głęboko lubi syna i wykorzystuje swoją siłę do granic możliwości, aby pracować dla niego. Ale gdy syn dorósł, nie odwzajemnia miłości do ojca. Panowie świata i wszyscy ludzie nazwą syna małoduszny nieszczęśnikiem. Teraz Niebo kocha cały świat powszechnie. Wszystko jest przygotowane dla dobra człowieka. Praca Nieba rozciąga się nawet na najmniejsze rzeczy, które cieszą człowieka. Świadczenia te mogą rzeczywiście być uznane za znaczne, ale nie ma wzajemności. A oni nawet nie wiedzą, że to jest małoduszne. Oto dlaczego mówię, że panowie świata rozumieją tylko drobiazgi, ale nie rzeczy ważne¹⁴.



¹⁴ *Mozi* 27,6; 天志中 Wola Niebios Księga II: 且吾所以知天之愛民之厚者有矣，曰以磨為日月星辰，以昭道之；制為四時春夏秋冬，以紀綱之；雷降雪霜雨露，以長遂五穀麻絲，使民得而財利之；列為山川谿谷，播賦百事，以臨司民之善否；為王公侯伯，使之賞賢而罰暴；賦金木鳥獸，從事乎五穀麻絲，以為民衣食之財。自古及今，未嘗不有此也。今有人於此，驩若愛其子，竭力單務以利之，其子長，而無報子求父，故天下之君子與謂之不仁不祥。今夫天兼天下而愛之，撒遂萬物以利之，若豪之末，非天之所為，而民得而利之，則可謂否矣，然獨無報夫天，而不知其為不仁不祥也。此吾所謂君子明細而不明大也。
(*Qiě wú suǒyǐ zhī tiān zhī àimín zhī hòu zhě yǒu yǐ, yuē yǐ mó wèi rì yuè xīngchén, yǐ zhāodào zhī; zhì wèi sì shí chūnqiū dōngxià, yǐ jìgāng zhī; léi jiàngxuě shuāng yǔlù, yǐ zhǎng suì wǔgǔ má sī, shǐ mǐn dé ér cái lìzhī; liè wèi shānchuān xī gǔ, bō fù bǎishì, yǐ lín sī mǐn zhī shàn fǒu; wèi wánggōng hóu bó, shǐ zhī shàng xián ér fá bào; zéi jīn mù niǎo shòu, cóngshì hu wǔgǔ má sī, yǐ wéi mǐn Yǐshì zhī cái. Zìgù jí jīn, wèicháng bù yǒu cǐ yě. Jīn yǒurén yú cǐ, huān ruò ài qí zǐ, jièlì dān wu yǐ lìzhī, qí zǐ zhǎng, ér wú bào zǐ qiú fù, gù tiānxià zhī jūnzǐ yǔ wèi zhī bùrén bùxiáng. Jīn fu tiān jiān tiānxià ér ài zhī, qiào suì wànwù yǐ lìzhī, ruò háo zhī mò, fēi tiān zhī suǒwéi, ér mǐn dé ér lìzhī, zé kěwèi fǒu yǐ, rán dú wú bào fu tiān, ér bùzhī qí wéi bùrén bùxiáng yě. Cǐ wú su-*

(缺)  (同楷书)	甲骨文
	三体石经
	小篆
	隶书
	楷书
	草书
	行书
简化字	

Mozi przywołuje dawne obrazy Niebios jako boga. Jednak w filozoficznej tradycji interpretacji nieba Mozi jest wyjątkowy. Tymczasem Mencjusz kontynuował tradycję Konfucjusza, ukazując milczenie nieba, jego bezosobowość, charakterystyczną dla chińskiej interpretacji¹⁵.

Wan Zhang zapytał: „Czy to przypadek, że Yao oddał tron Sunowi?” Mencjusz odpowiedział: „Absolutnie nie! Syn Niebios [władca] nie może oddać królestwa nikomu”. Wan powiedział: „Tak, ale Sun posiadał królestwo, więc kto mu je dał?” W odpowiedzi usłyszał: „Niebo mu dało”. „Niebo mu dało” powtórzył Wan. „Czy było to z jakiegoś jego nakazu?” Odpowiedział: „Nie. Niebo nie mówi. Po prostu pokazało swoją wolę przez jego (Shuna) osobiste zachowanie i sposób rządzenia”¹⁶.

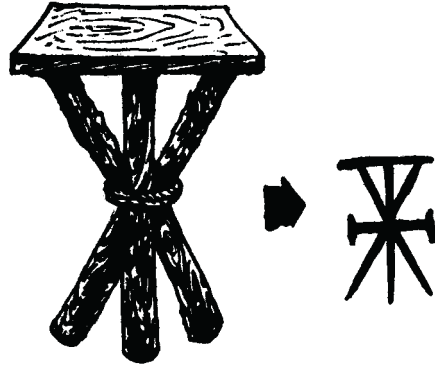
Mencjusz (孟子 *Mèngzǐ*), wielki kontynuator konfucjanizmu, rozwinął teorię „mandatu niebios” (天命 *tiānmìng*) oraz „cyklu dynastycznego” (朝代循环 *cháo dài xún huán*). Są to teorie wprost związane z koncepcją nieba. Władca, cesarz, czyli Syn Niebios (天子 *tiān zǐ*), jest wyznaczony przez niebo. Niebios są podstawą autorytetu władcy. Nie tylko w dawnych czasach, ale także dzisiaj, kiedy Komunistyczna Partia Chin stała się zbiorowym cesarzem, „mandat Niebios” staje się niewyartykułowanym ele-

ōwèi jūn zǐ míng xī ér bù míng dà yě.)

¹⁵ YAO XINZHONG, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków 2009, s. 151.

¹⁶ *Mengzi* 5, 萬章上 Wang Zhang Księga I, 5: 萬章曰: 「堯以天下與舜, 有諸? 」 孟子曰: 「否。天子不能以天下與人。」 「然則舜有天下也, 孰與之? 」 曰: 「天與之。」 「天與之者, 諄諄然命之乎? 」 曰: 「否。天不言, 以行與事示之而已矣。」 (Wàn zhāng yuē: 'Yáo yǐ tiānxià yǔ shùn, yǒu zhū?' Mèngzǐ yuē: 'Fǒu. Tiān zǐ bù néng yǐ tiānxià yǔ rén.' 'Ránzé shùn yǒu tiānxià yě, shú yǔ zhī?' Yuē: 'Tiān yǔ zhī.' 'Tiān yǔ zhī zhě, zhūnzhūn rán mìng zhī hū?' Yuē: 'Fǒu. Tiān bù yán, yǐ xíng yǔ shì shì zhī éryí yǐ.')

mentem polityki, która stara się np. ukryć niekorzystne statystyki dotyczące klęsk żywiołowych i biedy. Klęski takie mogłyby przywoływać w umysłach Chińczyków, że aktualna władza nie ma „mandatu Nieba”, przez co mogłaby być kwestionowana¹⁷. Mencjusz uznał, że następuje pewien „cykl dynastyczny” polegający na tym, że gdy niebo cofa swą przychylność, inna dynastia zastępuje starą. Władca ma



urzeczywistniać wolę nieba, jako najwyższą normę etyczną. Chińczykom towarzyszyło przekonanie, że niebo będzie sprzyjało „pobłogosławi” sprawiedliwego władcę, który będzie się kierował rzetelnością w pięciu konfucjańskich relacjach (五倫 *wǔlún*). Niebo jednak wycofa swój mandat, będąc niezadowolone z despotycznego władcy, doprowadzając do jego obalenia. Mandat nieba nie wymaga, aby władca był szlachetnie urodzony. W historii Chin niejednokrotnie zdarzało się, że dynastie były zakładane przez ludzi urodzonych w niższych warstwach społecznych (Han, Ming). Koncepcja „mandatu niebios” po raz pierwszy została użyta za dynastii Zhou, aby usprawiedliwić obalenie wcześniejszej dynastii Shang. Koncepcja ta jest wciąż żywa i przychylne nastawienie społeczeństwa do tej idei pozwala myśleć, że władca stara się rządzić dobrze, niedespotycznie, kompetentnie. Koncepcja ta była często w historii podejmowana przez filozofów, aby ukazać nadużycia władzy. Konfucjanizm, a później neokonfucjanizm zracjonalizował wyobrażenia o niebie. Także był filozoficznym oparciem systemu państwowo-politycznego, tzn. kultu państwowego.

Idea Nieba stała się istotnym elementem funkcjonowania państwa chińskiego przez całe tysiąclecia: ludzie mieli kroczyć drogą Nieba¹⁸, cesarz miał

¹⁷ Film: LI JIEHUA N., JIANG ANXI (reż.), *China from the Inside. Power and the People*, PBS Documentary 2006. Interesujące studium na temat aktualności mandatu niebios: K. SAREK, *Z mandatu Nieba. Podstawy sprawowania władzy politycznej w dawnych i współczesnych Chinach*, w: E. ZAJDLER (red.), *Zrozumieć Chińczyków*, Warszawa 2012, s. 35–58.

¹⁸ YAO XINZHONG, *Konfucjanizm*, s. 143n.

składać ofiarę Niebu¹⁹, Niebo stanowiło pewną jedność z ludźmi i ziemią²⁰, było podstawą zasad moralnych²¹ i stanowiło prawo naturalne²². Ofiara składana niebu stała się najważniejszą ceremonią państwa, od której ostatecznie zależała pomyślność ludu i dynastii. Cesarz, jako najwyższy kapłan, był zobowiązany składać tę ofiarę na specjalnie zbudowanym ołtarzu (天壇 *tiāntán*), na południu każdorazowej stolicy. Przez tę ofiarę cesarz łączył ponownie niebo z ziemią, wprowadzał harmonię. Sama idea znaku „cesarz” 王 *wáng* jest właśnie związana z łączeniem nieba i ziemi: dolna pozioma kreska sugeruje ziemię, górna – niebo, a cesarz jest tym, który łączy oba bieguny. Wszelkie znaki na niebie i ziemi, związane z ofiarą, traktowano jako wyraz aprobaty lub niechęci nieba, przez co legitymizacja władzy cesarskiej mogła być wzmocniona lub osłabiona. Istnieje też wcześniejszy wariant chińskiego znaku „niebo” 𠄎, złożony z idei władcy, cesarza (na górze 王) oraz na dole z idei podziału, rozdzielenia (八 *bā*, dziś znak ten oznacza liczbę osiem) albo idei wejścia, wprowadzenia, (入 *rù*). Cesarz jest zatem kimś, kto łączy podzielone, wprowadza harmonię, a chińska wizja świata związała tę ideę z niebem. Niebo, jak większość koncepcji filozoficznych Chin, ma znaczenie nie tylko ontologiczne, ale polityczno-społeczne²³. Niebiosy są dla Chińczyków hierofanią boskości i mają związek z ich przeznaczeniem i losem.

Koncepcja niebios łączy elementy polityczne i religijne, tu spotykają się prastare chińskie wyobrażenia o człowieku i świecie, zgodnie z którymi człowiek winien kroczyć „drogą nieba” (天道 *tiāndào*). Niebiosy, ziemia i człowiek stanowią jedność, są dla siebie – jak mówił jeden z filozofów – jak ręce i nogi połączone w jednym ciele i żadnego z nich nie może zabraknąć²⁴.

¹⁹ *Tamże*, s. 197n.

²⁰ *Tamże*, s. 175n.

²¹ *Tamże*, s. 145n.

²² *Tamże*, s. 151n.

²³ FENG YOULAN, *Krótką historia filozofii chińskiej*, s. 12.

²⁴ R. MALEK, *Elementarz chiński (5). Tian – Niebiosy i teologia harmonii*, „Chiny dzisiaj” 15 (2010) nr 2, s. 39.

1.5. Konotacje teologiczne

Każdy pobożny chiński chrześcijanin modli się codziennie słowami 我們的天父, *Wǒmen de Tiānfǔ*, czyli „Nasz Niebieski Ojciec” [Ojciec nasz, któryś jest w niebie]²⁵, posługując się w sposób naturalny kategorią „Niebios”, która jest wprost zaczerpnięta ze starożytnej tradycji filozoficznej Chin, a która odwołuje się do innych pojęć niż „niebo”, wyrosłe w kulturze europejskiej.

Poprzez wykorzystanie terminologii funkcjonującej przez tysiąclecia w tradycji chińskiej chrześcijańskie treści wyrażone w języku chińskim otrzymują dodatkowy wymiar, odmienne nieco aspekty znaczeniowe, co dla jednych może oznaczać zniekształcenie chrześcijaństwa, a dla innych jego ubogacenie. Taka sytuacja ma miejsce z użyciem prastarego pojęcia „Niebios” do chrześcijańskich modlitw, teologii, wizji świata.

Dla Chińczyków Niebiosą są instancją najwyższą, do której odwołują się zarówno władcy, jak i prości ludzie. Tymczasem chrześcijanie wykorzystują chińską koncepcję Niebios nie tylko do przedstawienia nieba jako miejsca zbawionych, ale przede wszystkim w imieniu Boga, który jest „Panem Niebios” 天主 *Tiānzǔ*. Czyli jest jakiś Pan, ktoś ponad Niebiosami, ktoś, komu niebiosy są podległe. Przełamuje to chińską koncepcję kosmosu, jednak dobrze ukazuje treść, o którą chrześcijanom chodzi.

Niebo w chińskim świecie raczej nie jest transcendentne. Owo umieszczenie kogoś nad, ponad,

𠤎	甲骨文
𠤎	金文
𠤎	小篆
帝	隶书
帝	楷书
帝	草书
帝	行书
帝	简化字

(同楷书)

²⁵ Cały tekst tej modlitwy jest dołączony do niniejszej książki, aby można było zobaczyć znaki chińskie. Dokonałem też nieliterackiego, dosłownego tłumaczenia tej modlitwy, aby zauważyć specyfikę formułowania chińskiej myśli (do pewnego stopnia jedynie przekładalnej na inny język, o czym już pisałem w pierwszym rozdziale – poświęconym językowi).

poza Niebiosami, może także oznaczać: nad, ponad, poza światem, może wskazywać na transcendencję Boga.

Gdy chrześcijanin chiński wyznaje wiarę w Boga²⁶, który stworzył niebo i ziemię (天地万物 *tiāndì wànwù*), gdy odmawia modlitwę „Ojciec nasz”, to rysunek znaku odsyła go do znaczeń, które „wdrukowała” mu jego kultura i filozofia. Czy jest to jednak znaczenie zupełnie odległe od biblijnego? Niebo jest istotnym pojęciem w teologii chrześcijańskiej. W kulturze biblijnej niebo stanowi część wszechświata, odrębną, co prawda, od ziemi, lecz pozostającą w kontakcie z nią. Na określenie wszechświata Hebrajczycy, nie mając właściwej terminologii, używali zawsze określenia „niebo i ziemia” (Rdz 1,1; Mt 24,35). Podobnie czynili Chińczycy: na określenie świata, ziemi, a przede wszystkim Chin używali sformułowania (天下 *tīānxià*), czyli „wszystko, co pod niebem”. Niebo jest dla człowieka Biblii czymś niedostępnym, związanym z tajemnicą tego wszystkiego, co zawiera wszechświat (Hi 38,4n; 16n). Niebo jest miejscem zamieszkania Boga, kojarzy się przede wszystkim z transcendencją Boga, a jednocześnie niebo otaczające człowieka ze wszech stron jest także wyrazem bliskości Boga. W „chińskim niebie” nie mieszka Bóg, samo niebo jest boską mocą, która, co prawda, ma cechy osobowe, zwłaszcza u Moziego, ale osobą nie jest. Pojęcie „osoba” dla Chińczyków zresztą jest problematyczne, typowo europejskie, wykształcone na bazie konieczności rozróżnienia natury i osoby, jako koniecznych pojęć do opisania Trójcy Świętej, której Chińczycy nie znali. W „niebie biblijnym” przebywa Bóg po to, by zsyłać zbawienie na ziemię, a przez to niebo staje się symbolem zbawienia przygotowanego dla całej ziemi (Iz 45,8; 63,19). Uniesienie do nieba Henocha i Eliasza kazało się w tym fakcie doszukiwać niezwykłej wspólnoty z Bogiem (Rdz 5,24; 2 Krl 2,11). Z nieba miał też zstąpić Syn Człowieczy, aby otrzymać władzę nad świętymi (Dn 7,13.27).

 Niebo, jako termin pojawia się często w języku Jezusa ale nigdy nie oznacza rzeczywistości, która by istniała sama w sobie, niezależnie od Boga. (...) Niebo – to owa ojcowska obecność niewidzialna, a przecież pełna takiej troskliwości, obejmująca nieprzebraną dobrocią (Mt 7,11) cały świat, ptaki nie-

²⁶ Chiński tekst *Credo* nicejsko-konstantynopolińskiego w dosłownym tłumaczeniu jest dołączony do niniejszej rozprawy.

bieskie (Mt 6,26), sprawiedliwych i niesprawiedliwych (Mt 5,45)²⁷.

Jezus jest nie tylko tym, który mówi o niebie, ale także tym, który przychodzi z nieba (J 3,13), aby tam później wrócić (J 6,62). Dzięki obecności Jezusa Chrystusa na ziemi jest jak w niebie, w Nim zostały otwarte niebiosy (Mt 3,16; J 1,51), On zostawił swym wyznawcom nadzieję nieba.

Teologia chrześcijańska odeszła od przestrzennej interpretacji nieba, uznając niebo za stan komunii z Bogiem²⁸. W dziedzinie wiary niebo jest metaforą oznaczającą pełnię zbawienia człowieka ostatecznie zmartwychwstałego, człowieka, który przeszedł do Boga²⁹. Niebo jest też wspólnotą osób³⁰.

Zastosowanie starochińskiego terminu filozoficznego 天 *tiān* na określenie nieba, o którym mówi Biblia i teologia chrześcijańska, daje nowe aspekty znaczeniowe. W chińskim, katolickim tłumaczeniu Biblii Bóg na początku stwarza niebo i ziemię (天地), Ten, który jest Panem Niebios (天主)³¹. Będąc Panem Niebios, stwarza niebiosy. Biblijna wizja świata stawia Boga ponad niebiosami (天 *tiān*), On jest ich Panem (主 *zhǔ*).

Misjonarze chrześcijańscy od czasów Matteo Ricciego używali pojęcia 天主 *Tiānzhǔ* (Pan Niebios) w liturgii i pismach katechetycznych na określenie chrześcijańskiego Boga. Ricci uważał, że Konfucjusz

二	甲骨文
二	金文
上	小篆
上	隶书
上	楷书
上	草书
上	行书
(同楷书)	简化字

²⁷ X. LEON-DUFOUR (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 539.

²⁸ J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 2000, s. 112n; A. JANKOWSKI, *Eschatologia Nowego Testamentu*, Kraków 2007, s. 137n.

²⁹ B. SESBOÜÉ, *Zmartwychwstanie i życie. Krótki traktat o rzeczach ostatecznych*, Poznań 2002, s. 98.

³⁰ CH. SCHÖNBORN, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, Poznań 2002, s. 58.

³¹ 牧灵圣经, s. 3, Rdz 1,1: 元始之初, 天主创造天地时 (*Yuánshǐ zhī chū, Tiānzhǔ chuàngzào tiāndì shí*. Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię).

wierzył w Boga osobowego, wiarę tę jednak przykryły później elementy daoizmu i buddyzmu. Jeden z pierwszych traktatów katechetycznych Matteo Ricciego nosi tytuł 天主實義 *Tiānzhǔ shí yì*, „Prawdziwa nauka o Panu Niebios”, wydany w 1607 r. Chińskie imię chrześcijańskiego Boga stało się później jednym z ważnych punktów tzw. sporu akomodacyjnego. Dziś jednak słowo 天主 *Tiānzhǔ* stało się powszechnym określeniem na Boga w tradycji katolickiej, w odróżnieniu od protestanckiej, która używa określenia 上帝 *Shàngdì*. W Chinach doszło do sytuacji, w której chrześcijanie różnych denominacji nie mają wspólnego określenia językowego na Boga, co może sprawiać wrażenie, że wierzą w różnych Bogów. Używa się także pewnej kombinacji obu pojęć: 上主 *Shàngzhǔ*, czyli „Pan na Wysokościach”.

Giulio Aleni SJ (1582–1641), włoski misjonarz pracujący w prowincji Fujian, nawiązując do starej chińskiej koncepcji wiążącej niebo i ziemię, określał chrześcijańskiego Boga jako 大父母 *Dà fùmǔ*, czyli Wielcy Rodzice, albo Wielki-Ojciec-Matka lub Wielki-Rodzic.

Współcześnie na Tajwanie niektórzy teologowie używają kategorii 天 *tiān*, aby stworzyć rodzimą teologię harmonii³². Do czołowych przedstawicieli tej teologii należą: abp A. Luo Guang, Fang Zhirong SJ, A. Zhang Chunshen SJ. Ukazują oni jedność między Bogiem a człowiekiem mówiąc o pewnym „kontinuum niebo-człowiek”. Teologia ta nawiązuje do Dziejów Apostolskich, gdzie jest mowa o tym, że Bóg jest „niedaleko od każdego z nas. Bo w nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy...” (Dz 17,27n), jak też do 1 Kor 15,28, gdzie stwierdza się, żeby „Bóg był wszystkim we wszystkich”. Moc Boga wypełnia więc, czyli harmonizuje poprzez Zmartwychwstałego Chrystusa wszystkie rzeczy, cały wszechświat, a Chrystus jest fundamentem wszystkich rzeczy. Przez Jezusa i w Jezusie człowiek jest w stanie żyć w harmonii z Bogiem, ludźmi i całym światem, wszędzie też doświadcza miłości Chrystusa, którą przekazuje dalej. Kościół jest natomiast widzialną wspólnotą harmonii, gdzie Jezus Chrystus jest sakramentem Boga, od którego pochodzi wszelkie zbawienie przekazywane przez sakramenty, będące wspólnym działaniem Jezusa i wspólnoty kościelnej. Sakramenty budują

³² L. GUTHEINZA (red.), 天地人合一, [*Tiāndì rén hé yī*, Jedność nieba, ziemi i człowieka], Taipei 1988–1994.

jedność 和一 *héyī*, czyli harmonię między Bogiem i człowiekiem³³. Sztandarowe dzieło takiego nurtu teologii można przetłumaczyć jako „Jedność kosmosu” 天地人和一 *Tiāndì rén héyī*. Tytuł tego dzieła nawiązuje do starej konfucjańskiej zasady odwołującej się do harmonii kosmosu. Mówi ona, że właściwym miejscem dla człowieka jest bycie pośrodku: między Niebem a Ziemią, i harmonijnie współdziałać 天人和一 *tiānrén héyī*.

Konfucjańska nauka wymaga, by odnosić się z szacunkiem do tej „Trójcy” nazywanej „Trzema Siłami” (*sancai* 三才), to znaczy do Nieba (*tian* 天), Człowieka (*ren* 人) i ziemi (*di* 地), nazywanych też „Trzema Kresami” (*sanji* 三級)³⁴.

Tymczasem w ową wizję świata chrześcijaństwo wprowadza coś „ponad” Niebem, przełamując ową harmonijną wizję, na której oparta była cywilizacja chińska. Staje zatem chrześcijaństwo przed zadaniem: Jak zharmonizować, uspołnić wszystkie te elementy chińskiego kosmosu?

³³ Interesujące jest chińskie sformułowanie 和一 *héyī*, wyrażające jednocześnie harmonię (和), co w języku potocznym oznacza po prostu „i”, jako spójnik; oraz jedność (一), co oznacza cyfrę „1”. Harmonia jest to współbrzmienie kilku elementów, raczej wielość współbrzmiąca. Jedność zakłada pewien rodzaj unifikacji. Słowo 和一 *héyī* jest syntezą harmonii i unifikacji. Pojęcie harmonii w kulturze chińskiej jest jednym z ważniejszych.

³⁴ A.I. WÓJCIK, *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego*, Kraków 2010, s. 108.

2. Bóg jako Ojciec 父 Fù

2.1. Obraz znaku

Rick Harbaugh wychodząc od etymologii podaje prosto, co przedstawia znak: *hand* 又 (又) *enforcing rules with stick* | 又, czyli ręczne 又 *yòu* przestrzeganie zasad z kijem | *gǔn*³⁵. *Grand Ricci* podaje etymologię 父 *fù* podobnie: jest to ręka uzbrojona w kij. Stąd obraz ojca jako kogoś, kto dyscyplinuje swą rodzinę³⁶. Znak jest związany z siłą, panowaniem, dyscyplinowaniem, pierwiastkiem męskim.

2.2. Podstawowe współczesne znaczenia

Podstawowym znaczeniem znaku 父 *fù* to ojciec. Ten znak został użyty także w Biblii na określenie Boga-Ojca, ojcostwa, *Abba*. 父 *fù* występuje jako sufiks oznaczający przodków rodziny w linii męskiej, np. stryja³⁷. W zoologii znak ten oznacza samca. Inne niuansy znaczeniowe ma 父 *fù* (na tonie 3.): jest to starożytny, honoryfikatywny, grzecznościowy zwrot w kierunku starszego mężczyzny, który można by oddać jako „szanowny panie”. Jest to epitet honoryfikatywny poprzedzający jakiś tytuł. Jest to także sufiks wskazujący na jakiś zawód: 漁父 *yú fù* – rybak; 田父 *tián fù* – oracz, rolnik. Znak ten może oznaczać również początek i inicjatora.

³⁵ 中文字譜, s. 45.

³⁶ G.R. nr 3620.

³⁷ E. LIN-ROSOLATO, *Les appellations de liens de parenté*, w: LES DOSSIERS DU GRAND RICCI, *Aperçus de civilisation chinoise*, Paris – Típei 2003, s. 403–415. K. MAZUR-KAJTA, *Cultural and Historical Condition of a Chinese Family*, w: D. KROK, D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI (red.), *Relacje rodzinne i społeczne w kulturze środkowoeuropejskiej i chińskiej*, Opole 2011, s. 117–125.

2.3. Znaczenia w starożytnych tekstach klasycznych

W starożytnych pismach na kościach wróżebnych 甲骨文 *Jiǎgǔwén* znak, który wyewoluował w kierunku 父, przedstawia rękę trzymającą uchwyt siekiery, symbol męczyzny. Występował tam jako tytuł pośmiertny, z cyklicznym znakiem, który został mu przypisany, na oznaczenie dziadka, stryja itp., czyli przodków w linii męskiej. W sformułowaniu 多父 *duō fù* chodziło o wszystkich stryjów i pradziadków od strony ojca, czczonych jako przodków. A w sformułowaniu 多介父 *duō jiè fù* chodziło o zmarłych stryjów, wujków z linii ojca, ale mających niższą rangę w relacji do ojca.

Napisy na naczyniach z brązu 金文 *Jīnwén* za dynastii 商 *Shang* oznaczały także tytuł pośmiertny z powtarzającym się znakiem, który został mu przypisany, na oznaczenie męskich przodków od strony ojca, podobnie jak na terenach zachodniej dynastii Zhou. W określeniu 父母 *fù mǔ* (ojciec, matka) znak odnosi do zmarłych rodziców, a sam znak 父 – do żyjącego ojca. Na naczyniach z brązu wschodniego Zhou można także znaleźć 多父 *duō fù* – czyli wielu ojców, na określenie ojca i wszystkich stryjów żyjących. 父 *fù* to także było określenie grzecznościowe, wyrażające szacunek, dodane do imienia jako „ojcze”.

Wschodnia dynastia Zhou dodaje do tego znaku inne odcienie znaczeniowe, używając następujących sformułowań: 我者(諸)父 *wǒ zhě (zhū) fù* – moi zmarli przodkowie od strony ojca; 父母 *fù mǔ* – (mój) ojciec i (moja) matka (zmarli), a w odwrotnej kolejności następuje interesujące przesunięcie znaczenia: 母父 *mǔ fù* – (kraj rodzinny mojej) matki (i mojego) ojca; 者(諸)父 *zhě (zhū) fù* – (mój) ojciec (i moi) stryjowie (żyjący); 父兄 *fù xiōng* – (mój) ojciec (i moi) stryjowie (jak również moi) bracia i kuzyni od strony ojca; 字(慈)父 *zì (cí) fù* – kochający ojciec.

W „Księdze Dokumentów” 書經 *Shūjīng* 父 *fù* (ton 4.) oznacza ojca albo stryja ojca, albo kuzyna, który należy do tego samego pokolenia, co ojciec, albo wcześniejszego. Jest to także imię, które nadawał cesarz wielkim książętom noszącym to samo nazwisko, co on, i którzy należą do wcześniejszego pokolenia niż on sam.

父 *fù* (ton 3.) w „Księdze Pieśni” 詩經 *Shījīng* przybiera znaczenie tytułu honoryfikatywnego, u Laozi’ego 老子 oznacza inicjatora, tego, który

coś rozpoczął, a w „Intrygach Państw Walczących” 戰國策 *Zhàn guó cè* jest to przede wszystkim tytuł wyrażający szacunek do starca.

W najstarszym słowniku etymologicznym 說文解字 *Shuōwén Jiězì* znak 父 *fù* jest wytłumaczony jako: przełożony rodziny, który zarządza i poucza.

2.4. Korzenie filozoficzne

Ojcostwo jest nie tylko jedną z podstawowych relacji naturalnych. Relacji tej wiele uwagi poświęcił Konfucjusz. Ojcostwo stanowi fundament relacji rodzinnych i społecznych. W zhierarchizowanym świecie chińskim ojciec jest obrazem władcy. W strukturze społecznej Konfucjusz określił dokładnie rolę, sposób odnoszenia się względem ojca, przełożonego, władcy. Są to tzw. podstawowe relacje konfucjańskie: 五倫 *wǔlún* (pięć relacji, związków, więzi, zależności): władcy do poddanego, ojca do syna, męża do żony, starszego brata do młodszego, przyjaciela do przyjaciela.

Za podstawę struktury idealnego państwa Konfucjusz uważał tradycyjną chińską rodzinę, składającą się z głowy rodu i następnie hierarchicznie podporządkowanych mu potomków. W rodzinie takiej głowa rodu ma absolutną władzę, ale jednocześnie powinna to też być osoba kierująca się zawsze cnotą i posiadająca jak największą wiedzę na temat tej części niebiańskiego porządku, jaka dotyczy jego rodziny. Członkowie rodziny powinni się podporządkowywać woli jej głowy nawet jeśli sądzą, że ona błądzi i niewłaściwie interpretuje zasady niebiańskiego porządku. Nawet gdy rzeczywiście tak jest – brak podporządkowania się i tak będzie sprzeczny z niebiańskim porządkiem, gdyż porządek ten wymaga zawsze podporządkowywania się autorytetowi. Oczywiście jest jednak, że głowa rodziny, posiadająca cnotę i wiedzę, będzie zawsze tak postępowała, aby stosunki wewnątrz rodziny rozwijały się możliwie jak najbardziej harmonijnie ku ogólnemu dobru wszystkich jej członków, czyli kierowała się zasadą humanizmu (仁 *rén*). W przypadku gdy tak nie jest – rodzina się wcześniej czy później rozpadnie, a po jakimś czasie powstanie nowa – na czele której będzie stał ktoś cnotliwy.

Zatem ojciec, jeśli rzeczywiście spełnia rolę ojca, ma się kształtować w cnotach. Idealny ojciec jest mistrzem w tworzeniu wspólnotowych więzi między ludźmi, jest wzorem cnot, które Konfucjusz uporządkował w hierarchiczny sposób. Były to odpowiednio, poczynając od szczytu hierarchii:

- *Rén* 仁, czyli humanitarność – życzliwy stosunek do ludzi;
- *Yì* 義 (义), czyli prawość, sprawiedliwość;
- *Xiào* 孝, czyli nabożność synowska, dbałość o rodziców;
- *Cí* 慈, czyli miłość rodziców do dzieci;
- *Xìn* 信, czyli szczerłość, zaufanie;
- *Zhōng* 忠, czyli lojalność;
- *Tī* 梯, czyli dbałość, którą młodsze dzieci okazują starszemu rodzeństwu (odpowiednik nabożności synowskiej w relacjach braci i siostr).

W „Wielkiej Nauce” 大學 *Dà Xué* oraz w „Doktrynie Środka” 中庸 *Zhōngyōng* dopełnione zostały owe cnoty następnymi³⁸.

Celem etyki Konfucjusza jest stworzenie moralnej struktury społecznej. W obrębie owej struktury poszczególne jednostki nie są sobie równe. Struktura ta pokrywa się z hierarchią polityczną, z cesarzem na szczycie, ministrami pośrodku i ludem na dole. Jest także odpowiednikiem hierarchii rodzinnej, ustalającej relacje między rodzicami a dziećmi, między mężem a żoną i między starszym a młodszym rodzeństwem – tak jak pokazano na diagramie:



W obrębie tej hierarchii każdemu przypisana jest pewna rola moralna w zależności od rodzaju więzi z innymi. Powinności moralne jednostki są określone w kategoriach ról, jakie jednostka odgrywa w hierarchii społeczno-politycznej. Na przykład obowiązkiem cesarza jest zachowywać się po królewsku i dbać o podstawowe potrzeby ludu. Minister ma pomagać cesarzowi w rządzeniu. Zwykły obywatel powinien być posłuszny wobec wyżej posta-

³⁸ M. KUDELSKA (red.), *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, Kraków 2002, s. 335–336.

wionych. W rodzinie rodzice mają obowiązek otaczać dzieci miłością, dzieci zaś – okazywać rodzicom pełen miłości szacunek. Mąż musi utrzymywać rodzinę, a żona powinna zajmować się domem. Bracia i siostry mają obowiązek kochać się nawzajem, przy czym młodsi z nich muszą szanować starszych, a nawet być im posłuszni. Takie zależności mogą następnie rozszerzyć się na osoby spoza rodziny: starsi powinni być darzeni szacunkiem przez młodszych od siebie, młodzież winna być otoczona miłością i troską przez dorosłych. Moralne obowiązki człowieka zmieniają się wraz z przyjmowaniem przezeń rozmaitych ról, których zawsze jest co najmniej kilka, zgodnie z relacjami łączącymi daną osobę z różnymi ludźmi. Istnieje wszakże jedna powinność, która dotyczy wszystkich ról i wszystkich ludzi – cnota lojalności (*zhong*)³⁹.

Zatem i Ojciec jest przede wszystkim lojalny nie tylko względem swego zwierzchnika. Lojalność dotyczy każdej z jego relacji, także wobec syna, żony, itd. Cnota 忠 *zhōng*, jak wskazuje obraz jej znaku, oznacza wkładanie całego serca „w środek”, we wszystko, co się robi. Cnota ta oznacza „robienie tego, co powinno się robić”.

Relacje ojcowskie, a co za tym idzie, rodzinne, społeczne i polityczne, są w chińskiej kulturze niezwykle rozbudowane i filozoficznie opracowane. Można im poświęcić wiele uwagi, ale na potrzeby naszych rozważań wystarczy, aby zrozumieć, w jak przygotowaną spuściznę znaczeń językowo-filozoficznych inkulturuje chrześcijańskie pojęcie Boga, który jest Ojcem.

2.5. Konotacje teologiczne

Na podstawie historii znaku 父 *fù* możemy skonstruować obraz ojca i ojcostwa, funkcjonującego w językowej kulturze Chin. Wschodnia dynastia Zhou przyczyniła się szczególnie do wypracowania relacji związanych z ojcem rodziny, zarówno przodkami zmarłymi, jak i żyjącymi.

Jest to tytuł pozytywny, związany z godnością, honoryfikatywny. Przez tytuł ten okazywany jest szacunek. Zdecydowanie jest to także tytuł wyrażający dystans, różnice pokoleniowe. Związany jest także z siłą, mocą, dyscypliną.

³⁹ JEELOO LIU, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, Kraków 2010, s. 48–49.

Obraz Ojca stworzony w filozofii konfucjańskiej nie jest jednak obrazem tatusia – *abba* Jezusa. Jest to ktoś, kto pełni doskonale rolę ojca, jest nosicielem cnót. Jest to ojciec-władca, dbający o porządek. Specyficzna etykieta i rytualizm oraz elegancja konfucjańska przyczyniła się także do tego, że kultura chińska w relacjach międzyludzkich bywa określana jako „kultura bezdotykowa”. W tradycyjnej kulturze chińskiej unika się bezpośredniego kontaktu fizycznego między rozmówcami wymieniającymi uprzejmości. Nie podaje się dłoni, zachowuje się rozsądną odległość w kontakcie oficjalnym i mniej oficjalnym. Podanie dłoni zastępuje się gestem ukłonu powtarzanym jednak bez nadmiaru, charakterystycznego dla kultury japońskiej czy koreańskiej. Jest to także widoczne np. w geście liturgicznym przekazania sobie znaku pokoju, który komunikowany jest przez serię pięknych głębokich ukłonów, ale bez dotyku. Jako znak wyjścia naprzeciw osobom kultury zachodniej, Chińczycy coraz częściej przyjmują nasze konwenanse (podają dłoń, obejmują nas przyjacielsko, choć czasem bywa to sztuczne). Należy jednak pamiętać, że wynika to z wyuczenia się naszych gestów, a nie zmiany ich mentalności. W Chinach absolutnie nie jest przyjęte całowanie znajomych w rękę czy policzek. Pocałunek jest już miłą grą wstępną. Bliskość ojcowska jest uwarunkowana etykietą. Słowa Psalmu: „Przenikasz i znasz mnie, Panie” (Ps 139,1), komunikujące niezwykłą bliskość, jak i wyobrażenie sobie siadania na kolanach, „jak ciche dziecko na łonie swej matki” (Ps 131,2), trudne są w tej kulturze, w odniesieniu do Boga, który jest 父 *fù*⁴⁰.

⁴⁰ X. WALTER, *Confucius attendait-il Jésus-Christ?*, Paris 2008; SEUNG HWAN SHIM, *Two Model Teachers: Jesus and Confucius*, Chicago 2006.

3. Bóg „katolicki” jako „Władca Niebios” 天主 *Tiānzhǔ*

Prowokacyjnie brzmiący tytuł niniejszej części rozważań, podobnie jak następnej części, wynika z pewnej trudności, która, co prawda, jest zrozumiała dla chrześcijan, co więcej, ukazuje pewne bogactwo chińskich przekładów Biblii, jednak pozostaje świadectwem podziału i utrudnia rozpoznawanie chrześcijaństwa jako jednej religii bez względu na wyznania. Problem polega na tym, że katolicy używają innego niż protestanci określenia na słowo „Bóg”, nawiązują do innej tradycji filozoficzno-językowej i – co jest charakterystyczne dla języka chińskiego – wiążą słowo „Bóg” z nieco innym obrazem świata.

Różnice w nazywaniu Boga mają swoje odzwierciedlenie także w nazywaniu chrześcijaństwa i poszczególnych Kościołów, o czym będzie jeszcze mowa przy analizowaniu imienia Jezusa Chrystusa. Od katolickiej nazwy Boga 天主 *Tiānzhǔ* wzięła swój początek nazwa określająca Kościół katolicki: 天主教 *tiānzhǔjiào*, czyli „nauka Pana Niebios”. Można by się domyślać, że tak jak słowiańska nazwa określająca chrześcijaństwo, jak i łacińska, wiążą się językowo z Chrystusem, tak też będzie w chińskich określeniach. Tymczasem 基督教 *Jīdūjiào*, czyli „nauka Chrystusa”, choć literalnie oznacza chrześcijaństwo, to jednak w powszechnym użyciu potocznej chińszczyzny określenie to funkcjonuje na wskazanie protestantyzmu. Tym bardziej należy przyjrzeć się temu określeniu 主 *zhǔ*.

天主 *Tiānzhǔ* w pierwszej części odnosi się do nieba, które już zostało omówione wcześniej. W drugiej części znajdujemy znak 主 *zhǔ*, który wnosi nowe znaczenia w omawianym temacie. Możemy je przetłumaczyć jako „Pan Niebios”. Ale co kryje się za znakiem 主 *zhǔ*? Z czym był wiązany w historii, z czym jest wiązany obecnie, co komunikuje sam rysunek znaku?

3.1. Obraz znaku

Najstarszy chiński słownik etymologiczny 說文解字 *Shuōwén Jiězì* w obrazie znaku 主 *zhǔ* widzi płomień unoszący się z lampy⁴¹. Taką samą interpretację obrazu znaku podaje R. Harbaugh⁴². Według słownika *Straits Times Bilingual Page* znak ten symbolizuje człowieka (mistrza, pana), który rozprzestrzenia światło⁴³. Li Leyi w swym słowniku, wydanym przez Pekijski Uniwersytet Języka i Kultury (北京语言大学出版社), zwraca uwagę na knot lampy znajdujący się powyżej znaku przypominającego króla 王 *wáng*, łączącego niebo (kreska górna) z ziemią (kreska dolna), kogoś, kto jest pośrednikiem (kreska środkowa). Jego zdaniem, w starożytności rozpalanie ognia było zaszczytnym zajęciem i należało do szefa plemienia, dlatego znak ten został powiązany z wodzem. Później odnosił się do władcy, cesarza, gospodarza, przewodniczącego. Znak ten przynależy do rozświetlającego drogę⁴⁴. Pomimo iż dziś wydaje się podobny do znaku 王 *wáng*, to jednak jego ewolucja historyczna kształtuje się odmiennie.

3.2. Podstawowe współczesne znaczenia

W języku chińskim znak, zależnie od kontekstu, może pełnić różne funkcje w zdaniu i być traktowany jako różna część mowy: może być czasownikiem, rzeczownikiem, przymiotnikiem. Tak się dzieje ze znakiem 主 *zhǔ*, który dzisiaj oznacza: gospodarza, goszczącego. Jego antonimem 賓 *bīn* jest gość, goszczony. Znak 主 *zhǔ* oznacza także: mieszkać u kogoś, jako gość, otrzymywać gościnę od kogoś. 主 *zhǔ* oznacza również: zarządcę domu, a także przełożonego służących lub niewolników, albo mistrza ceremonii, uroczystości; wziąć sobie na mistrza albo obrońcę, protektora. Antonimem tego znaczenia jest 役 *yì* służący. 主 *zhǔ* oznacza posiadacza, właściciela – antonim: 客 *kè* – wynajmujący, klient⁴⁵. Oznacza także: zachowywać pieczołowicie, zazdrośnie. W języku biblijnym 主 *zhǔ* jest od-

⁴¹ G.R. nr 2608.

⁴² 中文字譜, s. 14.

⁴³ *Fun with Chinese Characters. The Straits Times Collection*, t. III, Singapore 2004, s. 7.

⁴⁴ 李乐毅, 汉字演变五百例续编, 北京 2009, s. 491.

⁴⁵ Dlatego do dziś w restauracjach nazywamy kelnerów 小役 *xiǎo yì* małymi służącymi (ma-li, w sensie: niscy w godności), natomiast klienci są: 客人 *kèrén* gośćmi.

powiednikiem wyrazu *Κόριος* – Pan, Pan wszystkich rzeczy, Bóg, Chrystus. 主 *zhǔ* to także: dyrygować, przewodniczyć, zarządzać, wykonywać władzę nad, rządzić.

主 *zhǔ* oznacza władcę, a także zarządcę, gubernatora dla każdego z nowych regionów cesarstwa do reprezentowania premiera, albo ministra państwa, zwłaszcza do spraw ekonomicznych (za dynastii 周 Zhou).

主 *zhǔ* może być używany na określenie księżniczki, jako skrót wyrazu 公主 *gōngzhǔ*. Nie tylko księżniczkę tak określano, ale także główną żonę któregoś z wielkich feudałów.

Ma także znaczenie: główny, wyznaczający, określający, wiodący, niezbędny, istotny; widzieć coś jako najważniejsze, postrzegać jako istotne, polegać na, kłaść nacisk, być rzecznikiem czegoś; podstawa, zasada, fundament, baza.

主 *zhǔ* to także podmiot jakiegoś działania albo jakiegoś stanu; subiektywny. W logice: podmiotowy (subiektywny), w przeciwieństwie do przedmiotowego (obiektywnego); w gramatyce: podmiot (w przeciwieństwie do dopełnienia), czynny (w przeciwieństwie do biernego); główny, porządkujący.

W chińskiej tradycyjnej medycynie 主 *zhǔ* oznacza element wywierający najmocniejszy wpływ na organizm (wśród pięciu elementów 五行 *wǔ xíng*). W chińskiej farmacji 主 *zhǔ* oznacza dominujący składnik wśród składników receptury, wywierający główne działanie terapeutyczne. W wróżbiarstwie słowo to oznacza: być znakiem czegoś, zapowiadać, przewidywać, przepowiadać, prognozować.

主 *zhǔ* oznacza także: powierzyć komuś opiekę nad czymś lub zarządzanie czymś; opierać się na kimś, polegać na kimś, pokładać w kimś swą ufność. 主 *zhǔ* to także tabliczka, na której wypisuje się imię zmarłego, tabliczka imion przodków⁴⁶.

3.3. Znaczenia w starożytnych tekstach klasycznych

Na naczyniach z brązu 金文 *Jīnwén* za wschodniej dynastii Zhou 東周 *Dōngzhōu* znak 主 *zhǔ* określał księcia i pana. W „Księdze Dokumentów” 書經 *Shūjīng* wyraz ten był używany w znaczeniu: mistrz, szef, dyrygować, stać na czele czegoś; władca, pan; ktoś, kto przewodniczy kultowi;

⁴⁶ G.R. nr 2608.

rzecz główna. W „Księdze Pieśni” 詩經 *Shījīng* oznacza zarządcę domu, głowę rodziny. W „Dialogach konfucjańskich” 論語 *Lúnyǔ* 主 *zhǔ* znaczy: postrzegać jako istotne, fundamentalne; dawać czemuś pierwszeństwo. W „Komentarzu Pana Zuo” 左傳 *Zuǒ Zhuàn* oznacza oficera wysokiej rangi, dygnitarza. „Księga Przemian” 易經 *Yìjīng* słowa 主 *zhǔ* używa na określenie istotnej sprawy, fundamentalnej. „Rytuał Zhou” 周禮 *Zhōulǐ* określa tak tabliczki, na których są zapisane imiona zmarłych przodków. U Mencjusza 孟子 *Mèngzǐ* 主 *zhǔ* oznacza: przewodniczyć, administrować, dyrygować, być w szczególności odpowiedzialnym za. W „Księdze Rytuałów” 禮記 *Lǐjì* oznacza: przewodniczyć jakiejś ceremonii, uroczystości. W komentarzu do „Kroniki Wiosen i Jesieni” 公羊傳 *Gōng Yáng Zhuàn* wyraz 主 *zhǔ* jest stosowany na określenie tabliczek, na których było napisane imię zmarłego, na tabliczce z drewna morwy – w dniu pogrzebu, a na tabliczce z drewna dębu – w pierwszą rocznicę śmierci. W „Opowieściach o państwach” przybiera odmienne znaczenie: uważać za, mieć za (w znaczeniu np. uważam cię za uczciwego człowieka), utrzymywać, że. U Sima Qiana w „Zapiskach Historyka” 史記 *Shǐjì* znak 主 *zhǔ* oznacza: wziąć na zarządcę, gdy mowa o niewolnikach; zarządca (w opozycji do niewolników); skrót wyrazu 公主 *gōngzhǔ* oznaczającego księżniczkę. W esejach 論衡 *Lùn Héng* oznacza: dyrygować, gospodarz, koncentrować swego ducha.

3.4. Korzenie filozoficzne

Laozi 老子 używa słowa 主 *zhǔ* w znaczeniu władzy⁴⁷, gospodarza⁴⁸, wodza⁴⁹, władcy⁵⁰, którym oczywiście może być i król, i książę⁵¹, ale także ktoś mniejszy rangą. Sprawowanie władzy stało się jednym z ważniejszych zagadnień filozofii w kulturze chińskiej.

Chińska tradycja filozoficzna zakłada, że władcą powinien zostać mędrzec.

⁴⁷ Laozi 34.

⁴⁸ Laozi 69.

⁴⁹ Laozi 26.

⁵⁰ Laozi 30, 78.

⁵¹ Laozi 78.

Chiński mędrzec nie jest kimś, kto nie zajmuje się sprawami świata. Jego charakter opisuje się jako „uwewnętrzną mądrość i uzewnętrzną królewskość”. Znaczący to, że w swojej wewnętrznej kondycji mędrca doskonalili się duchowo; w swojej zewnętrznej kondycji króla funkcjonuje w społeczeństwie. Nie jest konieczne, by mędrzec był rzeczywistym zwierzchnikiem władzy w społeczeństwie. Z punktu widzenia praktyki politycznej w większości przypadków mędrzec nie ma oczywiście żadnej szansy zostać głową państwa. (...) Ponieważ to, czym zajmuje się filozofia, jest *dao* (Drogą) uwewnętrznionej mądrości i uzewnętrznionej królewkości, wynika stąd, że filozofia musi być nierozłącznie związana z myślą polityczną. Niezależnie od różnic między poszczególnymi szkołami filozofii chińskiej, filozofia każdej szkoły reprezentuje zarazem jej myśl polityczną⁵².

Ten, kto jest najszlachetniejszy duchem, powinien teoretycznie zostać królem. Pomimo, że w praktyce mędrzec nie ma żadnej szansy zostać głową państwa, to jednak cała tradycja filozoficzna Chin szukała we władcy ucieleśnienia *cnót*⁵³. Cały system szkolnictwa przez kilkanaście stuleci opierał się na wyłanianiu osób sprawujących władzę za pomocą egzaminów państwowych, w których przyszli urzędnicy, mający reprezentować cesarza na różnych szczeblach administracji państwowej, wykazywali się wiedzą humanistyczną, znajomością konfucjańskiego kanonu, z całym systemem rytuałów i *cnót*⁵⁴.

Władca musiał być tym, który potrafi mądrze odpowiadać na potrzeby tego świata. Pomagała mu w tym chińska filozofia, która jest nazywana „filozofią tego świata”, ponieważ

zajmuje się ona głównie społeczeństwem, a nie wszechświatem; funkcjonowaniem codziennych relacji między ludźmi, a nie piekłem i niebem; obecnym życiem człowieka, a nie jego życiem w świecie przyszłym⁵⁵.

⁵² FENG YOU LAN, *Krótką historia filozofii chińskiej*, s. 11.

⁵³ Studium konfucjańskiego władcy: A.I. WÓJCIK, *Wolność i władza. Filozoficzne idee cywilizacji liberalnej i konfucjańskiej w próbie międzykulturowego porównania*, Kraków 2002.

⁵⁴ CH. BARBIER-KONTLER, *Sagesses et religions en Chine. De Confucius à Dengxiao Ping*, Paris 1996, s. 67.

⁵⁵ FENG YOU LAN, *Krótką historia filozofii chińskiej*, s. 10.

Pan, władca, król, cesarz, książę, będąc władcami pełnymi cnót, musieli dbać o swoje kraje. Ta dbałość związana była z rozwiązywaniem konfliktów. Choć według Konfucjusza najlepszym strategiem jest ten, kto potrafi uniknąć wojny, to jednak chińscy władcy studiowali sztukę prowadzenia wojny z równie wielkim zaangażowaniem, jak pisma klasycznych filozofów. To także istotny rys władcy 主 *zhǔ*: umiejętność bronięcia kraju, zapewnienia jego *prosperity*, wychodzenia z konfliktów i prowadzenia wojen. Aby przywołać najbardziej znany pomnik starożytnej literatury wojskowej, należy wspomnieć o 孫子兵法 *Sūnzi bīngfǎ* „Sztuka wojny” Sunziego. Zнали ją wszyscy władcy i stratedzy od starożytności do dziś, studiując ją w akademiach wojskowych. Rozpoczyna się ona znamiennymi słowami:

Wojna jest największą sprawą państwa, podstawą życia i śmierci, *Dao* (zasadą) przetrwania lub zagłady. Trzeba ją uważnie rozważyć i przeanalizować⁵⁶.

Spektrum powinności, jakie myśl filozoficzno-polityczna złożyła na barki Pana-wodza 主 *zhǔ*, jest ogromny: od ideału cnót moralnych, poprzez mistrzowskie relacje międzyludzkie, aż do zręcznej polityki i strategii wojennych. Jak to wszystko pomieścić w teologicznej wizji chrześcijańskiego Boga Ojca?

3.5. Konotacje teologiczne

Użycie znaku 主 *zhǔ* w nazwie Boga przez chińskich katolików wydaje się naturalne, podobnie jak użycie słowa *Kύριος* w nowotestamentalnej grece. Słowo 主 *zhǔ* ma związek z panowaniem, przewodniczeniem, ale także goszczeniem. Odniesienie do Boga jest jak najbardziej adekwatne: Bóg jest gospodarzem, tym, który gości, jak w „Trójcy” Rublowa – zaprasza do stołu. Jest tym, który rozprasza światło. Jednocześnie jest goszczony, jest tym, który zamieszkuje w ludzkim sercu. Bóg jest zasadą, fundamentem wszechrzeczy.

Powiązanie 主 *zhǔ* z ideą Niebios 天 *tiān*, które są najwyższą normą chińskiego świata, i postawienie kogoś na pozycji Pana Niebios 天主 *Tiān-*

⁵⁶ 孫子曰：兵者，國之大事也。死生之地，存亡之道，不可不察也。 *Sūn zǐ yuē: Bīng zhě, guó zhī dàshì yě. Sǐshēng zhī dì, cúnwáng zhī dào, bùkě bù chá yě.* <http://zhongwen.com/bingfa.htm>, (15.09.2012). SUN TZU, SUN PIN, 孫子兵法. *Sztuka wojny*, Gliwice 2004.

zhǔ daje mu najwyższą pozycję. Niebios są najwyżej. Powyżej Niebios nie ma niczego. Tymczasem katolicy mówią o kimś, kto jest ich Panem, kimś, kto rządzi Niebiosami, komu Niebios są podporządkowane. Bóg jest lampą rozświetlającą kierunek działania Niebios. Jest jednocześnie kimś noszącym w pamięci chwalebne imiona przodków (związek z tabliczkami żałobnymi). Jest nie tylko kimś dominującym, ale i porządkującym, harmonizującym rzeczywistość. Słowa: porządek, harmonia, jako funkcja 主 *zhǔ* są istotnymi pojęciami w kulturze chińskiej.

Bóg jako 主 *zhǔ* jest kimś, kto doskonale wprowadza porządek w relacje międzyludzkie, jest ideałem cnót. Trudniej zharmonizować ideę Boga-Ojca jako władcy-stratega, prowadzącego wojny, ale w starotestamentalnych tekstach biblijnych znajdziemy wiele tekstów, gdzie Bóg walczy o Izraela.

Problem kulturowego przekładu pojęcia 天主 *Tiānzhǔ* i związanych z nim problemów teologicznych omawia w swym artykule Sun Yuming⁵⁷. Oprócz perypetii Matteo Ricciego, związanych z użyciem 天主 *Tiānzhǔ* na określenie Boga, zwraca uwagę na różnicę między niebem konfucjańskim a chrześcijańskim:

Konfucjańskie *Tian* jest panteistyczne i reprezentuje naturalne siły, które są bezosobowe i nie są antropomorficzne, tymczasem *Tianzhu* jest monoteistyczny i, użyty przez jezuitów, odnosi się zarówno do Boga Ojca, jak i do Chrystusa; pierwsze nie wyraża się w sposób widoczny, poza zwykłym widzeniem nieba w świecie, drugi – wyraża się we wcielonej osobie Jezusa Chrystusa⁵⁸.

⁵⁷ SUN YUMING, *Cultural Translatability and the Presentation of Christ as Portrayed in Visual Images from Ricci to Aleni*, w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. II, Sankt Augustin 2003, s. 467n.

⁵⁸ *Tamże*, s. 168.

4. Bóg „protestancki” jako „Pan na Wysokościach” 上帝 Shàngdì

Wyżej już przeanalizowaliśmy zastosowanie znaku, którym katolicy określają Pana Boga. W niniejszym passusie przyjrzymy się uważniej innemu znakowi, którym wyznania protestanckie określają Pana Boga. Chrześcijaństwo ewangeliczne, nie bez mocnych racji, zaakomodowało na chrześcijański użytek starożytne słowo 上帝 Shàngdì. Słowo składa się z dwóch znaków: 上 shàng – ponad, oraz 帝 dì. Nośnikiem zasadniczej treści pewnego obrazu świata jest znak 帝 dì.

4.1. Obraz znaku

Najstarszy chiński słownik etymologiczny 說文解字 *Shuōwén Jiězì* w obrazie znaku 帝 dì widzi władcę, cesarza, autorytet, który czuwa; odnosi się do tego, który włada światem⁵⁹. Li Leyi wykazuje etymologię tego znaku z trójnogiej stolicy, na której zasiada ten, który sądzi. Trzy nogi są powiązane w środku powrozem⁶⁰. Harbaugh poprzez swoje liczne odniesienia umożliwia bardziej rozbudowane i analityczne podejście do znaku⁶¹. Znak 帝 dì według niego składa się z 上 shàng – ponad, oraz 束 cì – bukiet (fonetyczne). 束 cì – jest piktogramem drzewa 木 mù iglastego lub ciernistego. Oznacza także igły traw lub drzew.

4.2. Podstawowe współczesne znaczenia

Współcześnie 帝 dì oznacza władcę, cesarza, monarchę, imperatora, pana. Słowo to występuje jako skrót 帝國主義 *dì guó zhǔ yì*, czyli imperializmu. Słowo to oznacza bóstwo, boskość albo Boga, jak również Pana Niebios albo upersonifikowane Niebios, Stwórcę. W filozofii chińskiej oznacza moce niebieskie przewodniczące siłom naturalnym oraz ich mani-

⁵⁹ G.R. nr 10630.

⁶⁰ 李乐毅, 汉字演变五百例修订版, 北京 2006, s. 61.

⁶¹ 中文字譜, s. 235, 234.

festacje (np. żywioły, miesiące roku). Oznacza także element istotny, podstawowy składnik (np. jakiegoś napoju).

Bliskimi znaczeniowo znakami są: 禘 *dì*, który oznacza wielką, uroczystą ofiarę oraz 諦 *dì*, który oznacza: badać uważnie, egzaminować.

4.3. Znaczenia w starożytnych tekstach klasycznych

Starożytne znaczenie słowa 帝 *dì* jest bogate. Wiele ma wspólnego z mitologią chińską, która miesza się ze starożytną filozofią i wizją świata. Znaki wyroczni na kościach i pancerzach żółwi i kościach bydłowych 甲骨文 *Ji-ǎgǔwén* wskazywały na wielkiego przodka *Di*, który króluje nad czterema Duchami – stróżami życia ziemskiego na wielkich Terytoriach 方 *fāng*. Poprzez swych pomocników *Di* kontroluje siły przyrody, sprowadza nieszczęścia lub powodzenie na ludzi i wyraża zgodę dotyczącą ważnych decyzji. Czasami zstępuje do świątyni, gdzie można się do niego zwrócić. Bardzo rzadko jest nazywany 上帝 *Shang Di*. W porównaniu do innych omawianych w niniejszej pracy znaków, znak 帝 *dì* ma bogatą historię, rozbudowaną w okresie, z którego pozostało wiele zabytków wyroczni kości wróżebnych. Jest znakiem mocno powiązanim z mitologią chińską, światem duchowym.

Istniało wiele wyrazów złożonych ze znaku 帝 *dì* i innych dodatkowych znaków, komunikujących ważne elementy świata chińskiego, związanego z mitologią: 帝宗 *dì zōng* – to pierwszy przodek; 帝鳳(風) *dì fēng* – Feniks wielkiego Przodka *Di* w służbie czterech wiatrów; 帝史鳳(風) *dì shǐ fēng* – Feniks towarzyszący wielkiemu Przodkowi *Di* w służbie czterech wiatrów; 帝雲 *dì yún* – Duch w służbie towarzyszących chmur; 帝史 *dì shǐ* – towarzyszący *Di*; 帝五臣 *dì wǔ chén* – Pięciu oficerów asystujących *Di*; 帝工 *dì gōng* – Robotnicy w służbie *Di*; 方帝 *fāng dì* (albo 帝方 *dì fāng*) – składać ofiarę *di*, zwracając się do Duchów strzegących Cztery Terytoria 方 *fāng*; 帝 *dì* mogło przyjmować funkcję orzeczenia, oznaczało m.in. składać ofiarę zwaną *di*, poprzez którą można się kierować do różnych Duchów lub przodków; 巫帝 *wū dì* – składać ofiarę *di* dla czterech Duchów *Wu*, które towarzyszą *Di*; 帝秋 *dì qiū* – składać ofiarę *di* jesieni; 王帝 *wáng dì* – ojciec-przodek króla: przodkowie królewscy w linii prostej.

Na wyroczni istniało także wiele napisów, gdzie występował znak 帝 *dì*, a związany był nie tylko z mitologią, ale z ostatnimi władcami dynastii

商 Shang: 父 fù, w 帝甲 dì jiǎ albo 帝丁 dì dīng – ojciec-przodek Jia albo ojciec-przodek Ding, była to nazwa dla zmarłych królów w linii prostej, czasem używana przez ich synów w miejsce 父甲 ojciec Jia, 父丁 ojciec Ding; 文武帝 wén wǔ dì – szlachetny i odważny wielki Przodek Wen Wu Di, jest to inna nazwa sformułowania 文武丁 Wen Wu Ding albo 文武 Wen Wu w prostej linii syna i następcy 武乙 Wu Yi; 帝乙 dì yǐ – przodek królewski Di Yi w linii prostej, syn i następca 文武丁 Wen Wu Ding, przedostatniego króla dynastii 商 Shang, ojciec 帝辛 Di Xin (nazwa następcza); 帝辛 dì xīn – nazwa następcza królewskiego przodka Di Xin w linii prostej, syna i następcy 帝乙 Di Yi, ostatniego króla dynastii.

Napisy na naczyniach z brązu 金文 Jīnwén przejmują znaczenia wyroczni i ewoluują. Za dynastii Shang znak nieco zmienia swój kształt i występuje w wyrazach kilkuznakowych: 上帝 shàng dì Wielki Przodek – oznacza Di z wysokości; 文武帝乙 wén wǔ dì yǐ – to wielmożny i zacny Przodek Yi, Wen Wu Di Yi, zwany inaczej 帝乙 Di Yi, będący przedostatnim królem dynastii 商 Shang, należący do prostej linii, syn 文武丁 Wen Wu Dinga.

Zachodnia dynastia Zhou 西周 Xī Zhōu posługuje się innym nieco kształtem znaku niż wschodnia dynastia Zhou 東周 Dōng Zhōu i używa słowa-znaku 帝 dì w znaczeniu: wielki przodek Di; 上帝 shàng dì – to Di z Wysokości; 皇帝 huáng dì – to Augustus Di; 帝廷 dì tíng – to niebiański dwór Di; 上帝百神 shàng dì bǎi shén – to Di z Wysokości i sto duchów, czyli Di z Wysokości i ogromna liczba duchów; 帝考 dì kǎo – ojciec zmarły, przodek; 帝司 dì sī – składać ofiarę di.

Wschodnia dynastia Zhou 東周 Dōng Zhōu na naczyniach z brązu używa znaku 帝 dì w podobnych znaczeniach, choć nie zawsze tożsamy. Był to wielki przodek Di. 上帝 shàng dì – to Di z Wysokości. Ale pojawiają się też nowe sformułowania: 帝所 dì suǒ – to rezydencja Di. Sformułowanie 高祖黃帝 gāo zǔ huáng dì oznacza wybitnego przodka Huang Di (Żółtego władcę pradziadka 帝嚳 Di Ku). 皇帝 huáng dì oznacza Augusta – władcę (始皇帝 Shǐ Huáng Di, który rządził w latach 259–210 przed Chr. z dynastii 秦 Qin).

Późniejsze teksty starożytne przejęły wiele ze znaczeń, które pojawiły się w wyroczni i naczyniach z brązu, jednak coraz mniej aktorów używa słowa 帝 dì, co można tłumaczyć tym, iż chińska filozofia i religijność skierowała się ku ujęciom bezosobowym sił rządzących kosmosem. W Pięciok-

sięgu konfucjańskim 帝 *dì* przyjmuje znaczenia osobowe. W „Księdze Dokumentów” 書經 *Shūjīng* 帝 *dì* oznaczało cesarza, władcę, króla, monarchę, suwerena. W sformułowaniu 上帝 *shàng dì* mówiono o władcy z wysoka, panu Niebios. W „Księdze Przemian” 易經 *Yìjīng* oznaczało najwyższą moc, bóstwo najwyższe, Najwyższego. W „Rytuale Zhou” 周禮 *Zhōulǐ* spotykamy sformułowanie 五帝 *wǔ dì*, oznaczające pięciu niebiańskich władców, którzy są starożytnymi władcami Chin (太皞 *Tai Hao*, 少皞 *Shao Hao*, 黃帝 *Huang Di*, 顓頊 *Zhuan Xu*, 炎帝 *Yan Di*). W taoistycznym traktacie 莊子 *Zhuāngzǐ* 帝 *dì* oznacza: być władcą. Jednak chodzi o specyficzny sposób sprawowania władzy: należy być jak remedium, czyli skutecznym i dobroczynnym w konkretnym przypadku. 莊子 *Zhuāngzǐ* używa także sformułowania 同帝 *tóng dì* w znaczeniu: być jedno z panem Niebios, zjednoczonym z siłami naturalnymi. Jest to pewna jakość życiowego ducha (精神 *jīng shén*) człowieka.

4.4. Korzenie filozoficzne

Około XI w. przed Chr. ziemia dynastii Shang została podbita przez plemiona prymitywne i waleczne z zachodu Chin, zwane Zhou, które przejęły władzę pod berłem króla Wen, którego syn, król Wu, zupełnie usunął konkurentów Shang i stworzył podstawy do panowania dynastii przez następne osiem stuleci. Dynastia ta panowała aż do Qin, którzy scentralizowały Chiny w III w. przed Chr., dając podstawy pewnej świadomości jedności Chin, pomimo pojawiania się i przemijania różnych państw i formacji politycznych. Wraz z dynastią Zhou imię Władcy Niebios 帝 *dì* ustąpiło miejsca pojęciu Nieba 天 *tiān* – bardzo bezosobowego, kosmologicznego, instancji normatywnej procesów kosmicznych i, paralelnie, zachowań ludzkich. Terminu 帝 *dì* używali potem jezuici 上帝 *Shàngdì*, aby wyrazić wiarę w istnienie najwyższej boskości, wszechmogącej, zarządzającej jednocześnie naturą i objawiającą swą wolę ludziom i samemu władcy. Przejście pomiędzy Shang i Zhou jest naznaczone przemianą ze świadomości religijnej na świadomość rytualną natury czysto kosmicznej. Tej zmiany domyślamy się przez pewne poszlaki, takie jak nieobecność ducha modlitwy albo dążenia do pewnej teologicznej systematyzacji⁶².

⁶² A. CHANG, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris 1997, s. 48n.

Zmiana słownictwa ujawnia się między innymi jako przejście od „porządku Władcy z Wysokości” na „mandat Niebios”. Ta znana idea mandatu Niebios, która zadomowi się na dobre we wszystkich chińskich teoriach politycznych, Zhou wykorzystają pierwsi, aby uwiarygodnić obalenie poprzedniej dynastii. Według propagandy Zhou, ostatni władcy Shang nie byli godni zarządzać państwem, dlatego też Niebiosy dały mandat Zhou, aby ukarali Shang i zajęli ich miejsce. Był to najzręczniejszy środek, aby legitymizować dziedziczenie tronu po poprzedniej dynastii, wejść na jej miejsce i uwiarygodnić się względem wasali, jako prawy władca. Aprobata Nieba albo mandat Niebios stał się niejako dowodem wzajemnej przynależności wasali i ludu; był potwierdzany przez Niebo dobrym biegiem spraw i pór roku. Formuła „mandat niebios”, stosowana do dynastii chyłającej się ku upadkowi albo sprawiającej wrażenie słabej, wielokrotnie dobrze służyła uwiarygodnieniu i legitymizacji nowej dynastii, zdolnej do przejęcia władzy.

Kult Niebios, modlitwa, składanie ofiar było przywilejem Syna Niebios, strzeżonym aż do czasu, kiedy chrześcijanie w XVII w. zaczęli zwracać się w swych modlitwach do 上帝 Shàngdì Władcy z Wysokości, co było działaniem równoznacznym z obrazą majestatu cesarskiego. Religia na tym poziomie nie była demokratyczna, dostępna dla ludu, w tym książąt. Należało oczekiwać pewnego przeniesienia oferowanego przez taoizm z religii oficjalnej na religię indywidualną, z niebem wewnętrznym. Tak więc chrześcijański termin 上帝 Shàngdì plasuje się w opozycji do terminu 天子 Tiānzǐ⁶³.

Władca, 天子 Tiānzǐ Syn Niebios, który otrzymał mandat Niebios, komunikuje się z Niebem i reprezentuje je wobec poddanych, to znaczy wszystkich ludzi, ponieważ 天子 Tiānzǐ Syn Niebios jest potencjalnie władcą całej ziemi, którą są Chiny, 中国 Państwo Środka, czyli centrum świata. Gdy wyobrażamy sobie niebo jako ojca ludzkości, a ziemię jako matkę, wtedy Syna Niebios należy postrzegać jako ojca-matkę swych poddanych, który dzieli swój autorytet z Niebem i staje się sercem kosmosu. To właśnie nadaje uwodzący charakter i pociągającą nowość konfucjańskiemu obrazowi władcy. Ale niebo jest bezosobowe, wykonuje swą władzę przez „umysł” i dostosowuje się do niego poprzez posłuszeństwo prawom przyro-

⁶³ J. LAPORTE, *Les traditions religieuses en Chine*, Paris 2003, s. 21n.

dy; reprezentuje ono jednocześnie ostateczne źródło moralności. Owo bóstwo-Niebiosa jednocześnie nie jest ani stwórcą, ani transcendentne, ani osobowe: to nie jest „Stwórca” biblijny chrześcijan, nie jest „Bogiem żywym”, „Bogiem dialogu”⁶⁴.

4.5. Konotacje teologiczne

Jedna z prawd wiary mówi o tym, że Bóg jest sędzią sprawiedliwym, który za dobro wynagradza, a za zło karze. Obraz znaku 帝 *dì*, jako stolicy sędziowskiej, odpowiada tej prawdzie w znakomity sposób.

W historii filozofii i religijności chińskiej 帝 *dì* spełnia szczególną rolę. Dla chińskiej wizji świata, związanej z energiami i siłami, które rządzą światem, występowanie jakiejś siły mającej cechy osobowe jest pewnego rodzaju ewenementem. Pojęcie 帝 *dì* odnoszone do osobowego Boga jest z jednej strony zakotwiczone w historii chińskiej myśli religijnej, tak odległej, sprzed czasów klasycznych dzieł piśmiennych, że dla Chińczyka brzmi w pewien sposób świeżo i atrakcyjnie. Pojęcie to zupełnie zostało przytłoczone mandatem Niebios i Synem Niebios, jest dla Chińczyków jak „coś, co jest nasze, ale o czym zapomnieliśmy”.

Jednocześnie owo stare bóstwo 帝 *dì* nie jest Bogiem chrześcijańskim, ale zostało przez chrześcijan „ochrzczone”. Przy takiej „konwersji” mogłyby się pojawić problemy, jednak jest to bóstwo na tyle odległe w czasie, co powoduje, że nie ma zbyt wielu świadectw pisanych, związanych z rozbudowaną teologią, że w praktyce owo „ochrzczenie” bóstwa 帝 *dì* okazało się w miarę proste.

Należy sobie zdawać także sprawę z historii pojęcia 帝 *dì*: pojęcie 帝 *dì* staje w pewnej opozycji do mandatu Niebios. Teoria mandatu Niebios funkcjonuje do tej pory w powszechnej świadomości Chińczyków, do której niejednokrotnie odwołuje się współczesna myśl polityczna. Osobowym pojęciem Boga-bóstwa jest trudniej manipulować niż bezosobowym pojęciem Niebios. Jednocześnie ten sam znak nawiguje do starożytnego kultu, który nie jest tak ściśle zależny od władzy i nie jest zarezerwowany władzy państwa, którą jest Syn Niebios 天子 *Tiānzǐ*. Dziś zbiorowym Synem Niebios

⁶⁴ Z. WESOŁOWSKI, *Religijność u podstaw tradycji chińskiej i społeczeństwa*, w: E. ZAJDLER (red.), *Zrozumieć Chińczyków*, s. 67n.

jest Komunistyczna Partia Chin i nawet jeśli na gruncie prawnym można zabezpieczyć pewne wolności dla wyznawców Władcy Niebios 帝 *dì*, to konotacje historyczno-filozoficzno-religijne przekraczają porządek jedynie prawny⁶⁵.

* * *

W drugim rozdziale poznaliśmy te pojęcia kultury chińskiej, które odnoszą się do Hipostazy Ojca. Poprzez analizę konkretnych znaków, treści obrazu świata, jakie w sobie noszą, a następnie ukazanie współczesnych znaczeń owych znaków, jak też znaczeń w starożytnych tekstach, przedstawiliśmy główne myśli filozofii chińskiej związane z tymi znakami oraz konotacje teologii chrześcijańskiej, które harmonizują lub dysonują z treściami, których nośnikiem są owe znaki. W ten sposób przeanalizowaliśmy następujące pojęcia chińskie: Niebiosa 天 *Tiān*, Ojciec 父 *Fù*, Władca Niebios 天主 *Tiānzhǔ* i Pan na Wysokościach 上帝 *Shàngdì*.

Na podstawie tych analiz zauważyliśmy, jak dalece chrześcijańskie pojęcie Boga Ojca, przeniesione na grunt kultury chińskiej, jest „zmodyfikowane” i „przefiltrowane” przez odmienny obraz świata. Zobaczyliśmy także problem ekumeniczny, polegający na stosowaniu odmiennej terminologii przez katolików i protestantów odnośnie Boga Ojca. Poprzez te analizy możemy dostrzec specyficzny smak owoców chrześcijańskiej teologii, które rosną na ziemi chińskiej.

Kolejny rozdział naszych rozważań będzie dotyczył pojęć chińskich odnoszących się do Hipostazy Syna.

⁶⁵ K. SAREK, *Z mandatu Nieba*, s. 35–58.

Rozdział III

CHIŃSKIE POJĘCIA ZWIĄZANE Z HIPOSTAZĄ SYNA

Jak zauważył George Evers, nacisk na chrystologię jest charakterystyczny dla nowego myślenia teologicznego w Chinach, co wpływa na refleksję teologiczną związaną z innymi tematami, takimi jak: eklezjologia, pneumatologia i teologia pastoralna¹. Mimo iż niniejszy rozdział nie ma na celu ukazania pełnej panoramy współczesnych chińskich chrystologii, to jednak na wstępie warto sobie uświadomić główne nurty myślenia o Jezusie Chrystusie, zanim przejdziemy do analizy znaków określających Jezusa Chrystusa².

Mówiąc o współczesnej chińskiej teologii katolickiej, można rozpoznać główną linię chrystologicznej refleksji, którą można nazwać „chrystologią konfucjańską”, według której Jezus jest często uważany, w sposób konfucjański, za „człowieka Niebios”, który sprawia lub reprezentuje jedność między niebem, człowiekiem i ziemią³. Przedstawianie Jezusa jako „ukrzyżowanego i zmartwychwstałego mędrca (圣, 聖 *shèng*)” jest charakterystyczne dla całego konfucjańskiego świata, nie tylko Chin, ale całej Azji Wschodniej⁴.

Zarysowanie paraleli między Jezusem a starożytnymi mędrkami było sposobem na ukazanie roli chińskich klasyków w ekonomii zbawienia. Porównanie Jezusa i Konfucjusza było centralnym punktem refleksji zwłaszcza w pismach Marka Fanga⁵. Inni teolodzy akcentują to, że Jezus jest wzo-

¹ G. EVERS, J. HAN ZHIHAI I IN., *Chrześcijaństwo i Kościół w Chińskiej Republice Ludowej*, Warszawa 2003, s. 72.

² M. FÉDOU, *Regards asiatique sur le Christ*, Paris 1998; B. VERMANDER (red.), *Le Christ chinois. Héritage et espérance*, Paris 1998.

³ B. VERMANDER, *Jesus Christ as Seen by Chinese Catholic Theologians Today*, w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. IIIb, Sankt Augustin 2007, s. 1421–1430.

⁴ J. TAN YUN-KA, *Jesus, the Crucified and Risen Sage. Constructing a Contemporary Confucian Christology*, w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. IIIb, s. 1481–1513.

⁵ D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI 柯達理, *Marka Fang Chih-junga (房志榮) porównanie relacji do uczniów Jezusa i Konfucjusza*, w: TENŻE (red.), *中国的基督论. Chrystologia chińska. Teolo-*

rem realizacji miłości, jest przykładem humanitarności, życzliwości (仁 *rén*) i synowskiej miłości (孝 *xiào*). Inne ujęcia, bazujące na teologii 氣 (气) *qì*, ukazują nowe perspektywy interpretacyjne uzdrowieńczej mocy Chrystusa, a manifestacja *qì* w czynach Jezusa (energia kosmiczna Chrystusa) jest wezwaniem do integracji różnych sfer ludzkiej egzystencji. Np. Madeleine Kwong ukazuje ciągłość historycznego Jezusa i kosmicznego Chrystusa za pomocą kategorii *qì*⁶.

Aloysius Chang w kilku artykułach uTOROWAŁ drogę do tego, co nazywa „chrystologią życia”, tzn. chrystologią zakorzenioną w tajemnicy życia, jaką można znaleźć w chińskiej filozofii. Swoje podejście oparł na myśli współczesnego chińskiego filozofa Fang Tung-Mei (方東美 *Fāng Dōngměi*, 1899–1997). Aloysius Chang podejmuje się zadania opracowania takiego stylu uprawiania chrystologii, który uwzględniałby chińskie postrzeganie dynamiki, płynności i ciągłości życia⁷. Na linii teologicznej Changa plasuje się Joseph H. Wong (黃克鏞 *Huáng Kèbiāo*) OSBCam, który poszedł nieco dalej, porównując *Nobilis Homo* z filozofii Fang Dogmei z Chrystusem ukazwanym przez Karla Rahnera, jako doskonałego człowieka⁸. Doświadczenie uczestnictwa Jezusa w tajemnicy Boga jest porównywane przez H. Wonga do doświadczenia taoistycznego mędrca, który stanowi swoistą jedność z Tao. H. Wong tworzy nurt „chrystologii taoistycznej”, ukazując jednoczącą głębię Tajemnicy Chrystusa, gdzie Jezus Chrystus staje się centrum relacji kosmicznych⁹.

gia i Kościół w kontekście chińskim, Opole 2008, s. 97–111. W artykule tym ukazuję, w jaki sposób Mark Fáng Zhiróng wykorzystuje teksty 論語 (*Dialogi konfucjańskie*) i interpretuje je z perspektywy chrześcijańskiej.

⁶ M. KWONG LAI-KUEN, *Le souffle du Christ*, w: B. VERMANDER (red.), *Le Christ chinois*, s. 151–167.

⁷ A. B. CHANG CH'UN-SHEN, *Une christologie de la Vie*, w: B. VERMANDER (red.), *Le Christ chinois*, Paris 1998, s. 141–149. R. MALEK 馬雷凱, *Elementy chińskiego kontekstu chrystologii. Fang Dongmei (1899–1997) o naturze ludzkiej*, w: D. KLEJNOWSKI-RÓZYCKI 柯達理 (red.), *中国的基督论. Chrystologia chińska*, s. 11–41.

⁸ J.H. WONG, *Homo Nobilis and Christ the Perfect Man. Fang Tung-mei, Karl Rahner, and the Chinese Face of Jesus*, w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. IIIb, s. 1527–1554.

⁹ J.H. WONG, *Logos and Tao: Johannine Christology and a Taoist Perspective*, „PATH” (Pontificia Accademia Teologica) 2 (2003) nr 2, s. 341–374. W nurcie chrystologii taoistycznej powstały także prace z perspektywy prawosławnej, m.in. HIEROMONK DAMASCENE, *Christ the*

Skupiając się na wydarzeniu wcielenia Chrystusa, niektórzy teologowie w Chinach kontynentalnych zajmują się takimi tematami, jak: potrzeba uświęcenia życia świeckich (Shen Yifan), ukazanie, jak Jezus tu na ziemi ukazał niebieskie życie Boga (Wang Weifan), ponowne ukazanie sensu świata materialnego w oczach Boga (Ding Guangxun)¹⁰. Na szczególną uwagę zasługuje motyw Chrystusa Kosmicznego w pismach Dinga. Według owej „chrystologii kosmicznej” punktem wyjścia jest przekroczenie fałszywych podziałów w chińskim Kościele pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi, a punktem kulminacyjnym jest Kosmiczny Chrystus – jako centrum duchowej podróży, prawdziwy punkt omega dziejów¹¹.

Docenić należy także chrystologie „oddolne”, bardziej popularne, ukazujące chińskie twarze Chrystusa. Przegląd kazań głoszonych w ostatnich dziesięcioleciach w chińskich kościołach protestanckich ukazuje akcenty w obrazie Chrystusa: Niebiański Lekarz, Orędownik, Doradca, Mędrzec¹².

Najbardziej wpływowymi refleksjami chrystologicznymi świata chińskiego są dzieła prezbiteriańskiego teologa Choan-Seng Songa (宋泉盛 *Sòng Quánshèng*), o którym wspomniano już wcześniej. W swej trylogii *Krzyż w świecie Lotosu* rozwija chrystologię „zorientowaną na Jezusa” (*Jesus-oriented christology*), jako teologię narratywną (albo teologię historii), ze względu na jej cel, którym jest konstruowanie chrystologii adekwatnej do jej azjatyckiego kontekstu, do którego podejścia czysto historyczne i metafizyczne nie przystają¹³. Na linii myśli C.S. Songa plasuje się inny tajwański

Eternal Tao, California 2004, jak i ewangelickiej: YUAN ZHIMING, *Lao Tzu and the Bible. A Meeting Transcending Time and Space*, Indiana 2010.

¹⁰ WANG WEIFAN, *The Pattern and Pilgrimage of Chinese Theology*, „Chinese Theological Review” 5 (1990), s. 42; dostępne w formie elektronicznej: <http://www.christianityinchina.org/PreGen/n336/CTR1990.doc>. 09.07.2012.

¹¹ E. TANG, *The Cosmic Christ. The Search for a Chinese Theology*, w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. IIIb, s. 1515–1526. Artykuł jest próbą oceny chrystologii biskupa Dinga. W pracach Dinga można odkryć znaczący wpływ myśli Teilharda de Chardin: T. DE CHARDIN, *Człowiek*, Warszawa 1984; TENŻE, *Zarys wszechświata personalistycznego*, Warszawa 1985; TENŻE, *Moja wizja świata*, Warszawa 1987.

¹² G. OBLAU, *Himmlischer Arzt, Fürsprecher, Mahner und Weiser. Das Christusbild in chinesischen (evangelischen) Zeugnissen der Gegenwart*, w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. IIIb, s. 1431–1456.

¹³ P. C. PHAN, *Jesus with a Chinese Face. C.S. Song's Jesus-Oriented Christology*, w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. IIIb, s. 1392–1420.

teolog presbiteriański, Wang Hsien-Chih, który mówi o Chrystusie jako bracie wszystkich tajwańskich ludzi, przyjmującego na siebie ich cierpienia¹⁴.

Kilka przykładów chińskich chrystologów pokazuje wyraźnie specyficznie chińskie podejście do uprawiania teologii. Chińscy teologowie są bardziej zainteresowani relacjami między wiarą a etyką, a ich głównym celem badań jest znalezienie podstaw do zachowań etycznych chrześcijan i dla praktycznego życia Kościołów, a nie rozważania na temat formuł dogmatycznych. Ta tendencja do „teologii praktycznej” jest rzeczywiście zgodna z tradycją myślenia chińskiego, które jest zorientowane pragmatycznie i koncentruje się bardziej na praktyce niż na abstrakcyjnym rozumowaniu. Wszystkie owe chrystologie czekają na opracowanie, a przynajmniej przybliżenie polskiemu czytelnikowi.

¹⁴ WANG HSIEN-CHIH, *Jésus dans la foi de l'Église presbiterienne de Taiwan*, w: B. VERMANDER (red.), *Le Christ chinois*, Paris 1998, s. 197–203.

1. Syn Boży jako 子 Zǐ

Znak 子 zǐ wskazuje nie tylko na syna, dziecko, ale jest kluczem, który wchodzi w skład wielu innych znaków, nadając im specyficzne znaczenie. W sposób naturalny Syn Boży, Jezus Chrystus, jest oznaczany tym znakiem. Jednak warto wiedzieć, jakie inne konotacje znaczeniowe są związane z tym znakiem. Czy 子 zǐ z chińskiego wyznania wiary ma ten sam zakres znaczeniowy i te same konotacje kulturowe, oraz jest nośnikiem tego samego obrazu świata, co sformułowania greckie i łacińskie? Innymi słowy: Czy 天主的独生子 *tiānzhǔ de dúshēngzǐ* jest tożsame z *tòv Yìòv τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ* i z *Filium Dei unigenitum*? Bowiem *Credo* niceo-konstantynopolitańskie chińskie, greckie i łacińskie tak właśnie wyraża ową tożsamość.

Gdy przyjrzymy się historii tego znaku oraz obrazowi świata, który ze sobą niesie, okaże się, że chińskie znaczenia mogą rzucić światło na pewne nowe przestrzenie tego, co jest związane z synem, czyli 子 zǐ, co w spojrzeniu nie tylko teologicznym, ale i mistycznym, pozwala na przyjęcie światła mądrości z Dalekiego Wschodu i poszerzenie granic usynowienia, którego dokonał Bóg w Jezusie Chrystusie.

1.1. Obraz znaku

Znak 子 zǐ ukazuje dziecko z rozpostartymi ramionami. Istnieje także forma znaku ukazująca dziecko bez ramion: 了 *le, liǎo*, co oznacza: koniec, spełnienie, jak również znamienity, znakomity (wskazując na możliwości, potencje). Dziecko jest pewnego rodzaju końcem: rodu, nadziei, oczekiwania. Jest jednocześnie spełnieniem i wskazuje na pewne możliwości rozwoju¹⁵.



¹⁵ 中文字譜, s. 166.

	甲骨文
	金文
	小篆
	隶书
	楷书
	草书
	行书
(同楷书)	简化字

Według Ricka Harbaugha znak 子 *zǐ* przedstawia dziecko ze złączonymi nogami i oznacza dziecko, syna, jajko, nasiono¹⁶. Według Wanga Hongyuana znak 子 *zǐ* ukazuje dziecko zawinięte w pieluchy, którego ramiona są wolne. Odwołuje się on także do znaku 字 *zì*, którego archaiczne znaczenie jest: rodzic¹⁷. Podobną etymologię podaje Li Leyi¹⁸. Współczesne znaczenie znaku 字 *zì* to: znak, ideogram, słowo. *Grand Ricci* podaje, że starożytne znaczenia 字 *zì* (zwłaszcza z napisów na brązie) są związane z zaręczynami, oblubieńczością, opieką, usynowieniem¹⁹. Znak 子 *zǐ* według 說文解字 *Shuōwén Jiězì* ukazują włosy na głowie dziecka. Znaczenia 說文解字 *Shuōwén Jiězì* uwzględnia także słownik etymologiczny Li Leyi.

1.2. Podstawowe współczesne znaczenia

Podstawowymi znaczeniami znaku 子 *zǐ* są: dziecko, syn albo córka (wyjątkowo), chłopiec, dziadziec, zstępień, potomek, potomstwo. W tradycyjnej medycynie chińskiej oznacza syna – jako element zrodzony w pięciu relacjach między pięcioma żywiołami, fazami, czynnikami (z chińskiej kosmologii).

子 *zǐ* oznacza również: pielęgnować jak własne dziecko, rozpieszczać. Oznacza także małe zwierzątko, jak i jajeczko, nasienie, nasiono, ziarno. Znak ten znaczy także: indywiduum, osoba; również: ty, Ty (wyrażając szacunek), współmałżonek np. w sformułowaniach 内子 *nèi zǐ* – moja żona, 外子 *wài zǐ* – mój mąż.

¹⁶ 中文字譜, s. 162.

¹⁷ 宏源 WANG HONGYUAN, 汉字字源入门. *Aux sources de l'écriture chinoise*, 北京 1997, s. 26.

¹⁸ 李乐毅, 汉字演变五百例续编, 北京 2009, s. 496.

¹⁹ G.R. nr 11907.

子 zǐ występuje także jako sufiks wskazujący na jakiś stan lub zawód, np. 士子 shì zǐ – uczony, 舟子 zhōu zǐ – flisak; jest to także tytuł honoryfikacyjny mędrców i uczonych, co należy przetłumaczyć po prostu jako mistrz. Mistrzem *par excellence* jest Konfucjusz. W „Dialogach konfucjańskich” wypowiedzi Konfucjusza są przytaczane w taki sposób: 子曰… Zǐ yuē..., czyli „Mistrz rzekł...”, po czym następuje wypowiedź, sentencja. Wiadomo, że chodzi po prostu o Konfucjusza.

子 zǐ oznacza również dzieło mędrca lub mistrza starożytnego, np. 莊子 Zhuāngzǐ to dzieło starożytnego 莊周 Zhuang Zhou. Jest to także sufiks predykatu albo imienia religijnego. Oznacza także szlachectwo, pochodzenie szlacheckie, wicehrabstwo (czwarty stopień szlachectwa).

子 zǐ oznacza także mały przedmiot, pionek (w grze), grosz, drobną monetę. W matematyce oznacza część ułamka, a także w relacjach społecznych oznacza jakąś podgrupę, np. 子群 zǐ qún – podgrupa, 子集合 zǐ jí hé – podzbiór; asystent, pomocnik, vice-, zależny, podwładny.

W chińskim kalendarzu 子 zǐ oznacza pierwszy z dwunastu 地支 dì zhī, czyli Ziemijskich Gałęzi²⁰ w połączeniu z 天干 tiān gān, czyli z Niebiańskimi Pniami²¹ – dla oznaczenia lat, miesięcy, dni lub godzin według cyklu

²⁰ Ziemijskie gałęzie jest to chiński system używany do pomiaru czasu. Powstał w oparciu o astronomiczne obserwacje ruchu Jowisza. Ponieważ cykl obiegu tej planety wokół Słońca wynosi w przybliżeniu 12 lat (dokładnie 11,86 lat), Chińczycy podzielili ekliptykę na 12 odcinków, a samego Jowisza nazywali Suixīng (歲星), czyli Gwiazdą Roczną. Każdemu z 12 lat cyklu odpowiadał jeden symbol w systemie Ziemijskich Gałęzi.

W podobny sposób dzielono rok na 12 miesięcy. Wyróżniano również 12 kierunków oraz 12 godzin, odpowiadających 2 godzinom w systemie zachodnim. Dla ułatwienia zapamiętywania 12 Ziemijskim Gałęziom przypisano 12 zwierząt chińskiego zodiaku. W przypadku godzin, każdy z symboli miał 2 znaczenia, np. 午 (Koń) może oznaczać cały okres od godz. 11 rano do 13 lub środek tego okresu, a więc samo południe.

Ziemijskie Gałęzie są używane obecnie z systemem Niebiańskich Pni. Razem z nim składają się na tradycyjny kalendarz chiński oraz tzw. cykl sześćdziesięcioletni. www.pl.wikipedia.org (15.09.2012).

²¹ Niebiańskie pnie (lub dziesięć pni) to dziesięciostopniowy system cykliczny używany w chińskiej filozofii, alchemii i astrologii. Razem z ziemijskimi gałęziami tworzą one cykl sześćdziesięcioletni, stosowany w chińskich kalendarzach tradycyjnych oraz w astrologii. W filozofii łączą się ściśle z pojęciami *yin* i *yang* oraz z teorią pięciu pierwiastków.

W epoce Shang istniał mit o dziesięciu słońcach, z których każde nosiło nazwę jednego z Niebiańskich Pni i każde ukazywało się podczas jednego z dziesięciu dni starochińskiego tygo-

sześćdziesiątego. 子 *zǐ* to także gałąź ziemską związaną ze znakiem zodiaku szczura (鼠 *shǔ*); pierwsza z dwunastu podwójnych godzin: od 23:00 do 01:00, godzina szczura²²; emitować, wydawać dźwięk; mnożyć się, rozmnażać, obfitować; odsetki (z pieniędzy).

1.3. Znaczenia w starożytnych tekstach

Wyrocznia 甲骨文 *Jiǎgǔwén* posługiwała się znakiem 子 *zǐ*, który miał kształt odmienny niż współcześnie. Inny wariant graficzny tego znaku służył na określenie cyklicznych ziemskich gałęzi, występujących przy oznaczeniu daty, a inny wariant graficzny służył do oznaczenia daty szóstej z dwunastu ziemskich gałęzi. Wyrocznia używa tego znaku w znaczeniu: syn, siostrzeniec; okazjonalnie: córka, siostrzenica. Sformułowanie 又子 *yòu zǐ* znaczy: mieć syna. Czasem pojawia się ten znak w znaczeniu syna

dnia (旬; *xūn*). Królowie Shangów umieszczali niebiańskie pnie w swoich imionach. Niektórzy historycy uważają, że pnie mogły odzwierciedlać dziesięć klanów pod rządami Shangów. Niebiańskie pnie powiązano z teorią *yin* i *yang* oraz pięcioma pierwiastkami już po ich upadku.

W dzisiejszym języku chińskim niebiańskie pnie są powszechnie używane tak jak na Zachodzie litery alfabetu podczas różnych wyliczeń. W języku niealfabetycznym, w którym nie istnieje skończony zbiór kolejno po sobie następujących znaków (liter), znalezienie takiej kolejności wydaje się sprawą użyteczną. Tak się dzieje w chińskich wyliczeniach stosujących pnie:

- Jako oceny na studiach, przy czym przed *Jiǎ* (bardzo dobry) występuje jeszcze *Yōu* (優), czyli celujący.

- Oznaczenia stron w dokumentach prawnych; w tym charakterze niebiańskie pnie są również popularne w Japonii.

- Oznaczenia odpowiedzi do wyboru w testach.

- Nazwy chemiczne, np. metanol: 甲醇 *jiǎchún*; etanol: 乙醇 *yǐchún*).

- Nazwy chorób-wirusów: Hepatitis A: 甲型肝炎 *jiǎxíng gānyán*; Hepatitis B: 乙型肝炎 *yǐxíng gānyán*.

- Nazwy lig sportowych: Serie A: 意甲 *yǐjiǎ*.

- Dawniej używano pni także przy nazwach witamin; wyparły je jednak litery A, B, C itd.

- Oznaczanie postaci w dialogach, np. 甲 pyta, 乙 odpowiada. www.pl.wikipedia.org (15.09.2012). J.-C. MARTZLOFF, *Le calendrier chinois*, w: LES DOSSIERS DU GRAND RICCI, *Aperçus de civilisation chinoise*, Paris–Taipei 2003, s. 101–135.

²² D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI, *Idealy świata konfucjańskiego na przykładzie „Cesarzowej” Zhanga Yimou*, w: TENZE (red.), *Chińskie katechezy*, Warszawa – Zabrze 2012, s. 275.

lub siostrzeńca zmarłego, któremu składa się ofiarę. Oznacza także księcia związanego z domem królewskim; jest to szef młodszej gałęzi rodu królewskiego. Sformułowania 子族 *zǐ zú* albo 多子族 *duō zǐ zú* znaczą bądź grupę książąt tworzących ze swoimi ludźmi formację kombatanów, bądź też przodków grupy książąt, którym składa się ofiary. W sformułowaniu 多小子 *duō xiǎo zǐ* wyrocznia mówiła o przywódcach młodszych gałęzi różnych klanów, a w 黃多子 *huáng duō zǐ* – o przywódcach młodszej gałęzi klanu Huanga (黃尹 *Huáng Yǐn*). 子 *zǐ* może przyjmować znaczenie potomka czczonego na wielkim ołtarzu przodków (大子 *dà zǐ*), na głównym ołtarzu przodków (中子 *zhōng zǐ*), na małym ołtarzu przodków (小子 *xiǎo zǐ*), na najwyższym ołtarzu przodków (上子 *shàng zǐ*), na zachodnim ołtarzu przodków (西子 *xī zǐ*). 子 *zǐ* może także znaczyć: wychowywać swoje dzieci. 小子 *xiǎo zǐ* oznacza niższego oficera (jego tytuł może występować po jego imieniu). 子 *zǐ* to także imię wróżbity lub grupy wróżbitów nie związanej wprost z dworem królewskim, aktywnych w epoce 武丁 Wu Ding. Jest to także nazwa deportowanego plemienia. 子庚 *zǐ gēng* natomiast oznacza Zi Genga – zmarłego syna króla 武丁 Wu Dinga, podobnie jak 子癸 *zǐ guǐ* Zi Gui – także zmarłego syna króla 武丁 Wu Dinga.

Na brązowych naczyniach za dynastii 商 *Shāng* znak 子 *zǐ* przyjmował znaczenia: zmarły pierworodny syn, szef obecnego plemienia, oficer niższej rangi.

Za panowania zachodniej dynastii Zhou 西周 *Xīzhōu* znak 子 *zǐ* kontynuuje wiele znaczeń, które pojawiały się na kościach wróżebnych. Oznacza syna i dziedzica, ale także 大子 *dà zǐ* oznacza pierworodnego syna z głównej żony; 元子 *yuán zǐ* oznacza pierworodną córkę; 子中 (仲) *zǐ zhōng (zhòng)* oznacza drugiego w kolejności narodzin syna; 小子 *xiǎo zǐ* oznacza syna kadeta, młodszego; a 多弟子 *duō dì zǐ* to młodsi bracia i kuzyni, kadeci (narodzeni po pierworodnym); określenie 小子 *xiǎo zǐ* pojawia się w porównaniach: jak małe dziecko; 余小子 *yú xiǎo zǐ* – ja, jako małe niedoświadczone dziecko; 孫子 *sūn zǐ* – wnuczek; 中(仲)孫子 *zhōng (zhòng) sūn zǐ* – młodszy wnuczek, drugi w kolejności narodzin; 子孫 *zǐ sūn* – syn i wnuk: wszyscy potomkowie (pojawia się też w innych formach: 孫子 *sūn zǐ*, 子子孫孫 *zǐ zǐ sūn sūn*, 子孫孫 *zǐ sūn sūn*, 孫孫子 *sūn sūn zǐ*, 子子孫 *zǐ zǐ sūn*); 世孫子 *shì sūn zǐ* – pokolenia potomków (także w formie: 世子子孫 *shì zǐ zǐ sūn*); 百子千孫 *bǎi zǐ qiān sūn* – stu synów (i) tysiąc wnuków, czyli liczne potomstwo; 萬子孫 *wàn zǐ sūn* – dziesięć tysięcy synów i wnu-

ków, czyli wszyscy potomkowie; 孫子天下 *sūn zǐ tiān xià* – wnuki i synowie pod niebem, czyli potomkowie będący tutaj; 舊宗小子 *jiù zōng xiǎo zǐ* – potomkowie starożytnego rodu przodków; 婦子 *fù zǐ* – córki i synowie; 天子 *tiān zǐ* – syn Niebios, pan, władca.

Zachodnia dynastia Zhou 西周 *Xīzhōu* znaku 子 *zǐ* używa także w znaczeniach: niedoświadczony chłopiec; szef obcego klanu; 公子 *gōng zǐ* – pan, senior, feudal, właściciel lenna; 小子 *xiǎo zǐ* – młodzi członkowie szlachty, młodzi książęta; a także: członkowie gałęzi kadetów; bosman, młodszy oficer, podoficer (po tytule może następować imię własne); 大師小子 *dà shī xiǎo zǐ* – młodszy asystent zarządcy; 子弔 (叔) *zǐ shú* – nazwa młodszej gałęzi linii męskiej klanu 衛 Wei. Znak 子 *zǐ* wchodzi w skład imion różnych rodów, klanów i osób²³.

Wschodnia dynastia Zhou 東周 *Dōngzhōu* w stosunku do zachodniej ma mniej wariacji znaku 子 *zǐ*, znaki 子 *zǐ*, są regularniejsze, wiele jednak znaczeń pokrywa się z zachodnią dynastią. W pierwszym rządzie znak ten wskazuje na syna i dziedzica. Istnieje tu także wiele wyrazów złożonych z 子 *zǐ*: 王子 *wáng zǐ* – syn władcy, króla, cesarza; 大子 *dà zǐ* – syn ze związku z główną żoną; 元子 *yuán zǐ* – syn pierworodny; 子中 (仲) *zǐ zhōng (zhòng)* – kolejny syn; 少(小)子 *shào (xiǎo) zǐ* – młodszy syn, kadet; 弔(叔)子 *shú zǐ* – syn młodszej linii; 少(小)子 *shào (xiǎo) zǐ* – (o sobie: ja, jako) małe dziecko (niedoświadczone); 余少(小)子 *yú shào (xiǎo) zǐ* – (o sobie) ja małe niedoświadczone dziecko; 末少(小)子 *mò shào (xiǎo) zǐ* – o sobie: ja – beniamin, najmłodsze, ostatnie dziecko. 子 *zǐ* u 東周 *Dōngzhōu* może oznaczać córkę wydaną za męża; 子孟 *zǐ mèng* oznacza pierworodną córkę; 子中 (仲) *zǐ zhōng (zhòng)* – to córka druga w kolejności narodzin; 子弔 (叔) *zǐ shú* – córka młodsza lub z młodszej linii; 季子 *jì zǐ* – córka najmłodsza, beniaminka; 子孫 *zǐ sūn* – syn i wnuk: wszyscy potomkowie (wariacje określenia: 孫子 *sūn zǐ*, 子子孫孫 *zǐ zǐ sūn sūn*, 子孫孫 *zǐ sūn sūn*, 子子孫 *zǐ zǐ sūn*, 子姓 *zǐ xìng*); 子之子孫之孫 *zǐ zhī zǐ sūn zhī sūn* – synowie synów i wnuki wnuków, czyli wszyscy potomkowie; 世世子孫 *shì shì zǐ sūn* – z pokolenia na pokolenie synowie i wnuki, czyli pokolenia potomków; 天子 *tiān zǐ* – syn Niebios, cesarz, władca; 王子 *wáng zǐ* – pan, władca, a także książę królewski (młodszy brat króla z dynastii 楚 Chu). 子 *zǐ* może także oznaczać pana, przełożonego klanu rodzinnego, państwa; 子子 *zǐ zǐ*

²³ G.R. nr 11906.

zǐ – córka pana (szefa klanu); 公子 *gōng zǐ* – pan, rządzący państwem; 君子 *jūn zǐ* – szef klanu lub państwa. 子 *zǐ* może oznaczać także pana, szlachcica; 長子 *zhǎng zǐ* – nazwa jednego z terytoriów państwa 晉 Jin. 子 *zǐ* pojawia się także w imionach własnych osób.

W tekstach starożytnych znaczenie znaku 子 *zǐ* jest poszerzane z zachowaniem ciągłości wcześniejszych etapów rozwoju. „Księga Dokumentów” 書經 *Shūjīng* 子 *zǐ* używa w znaczeniu czwartego stopnia w pięcioklasowej hierarchii szlacheckiej, jako wicehrabiego, jak również w następujących znaczeniach: 君子 *jūn zǐ* – człowiek najwyższych zasług; 夫子 *fū zǐ* – człowiek wartościowy, dzielny, odważny, waleczny (zwrot używany przy zwracaniu się do tego człowieka); 赤子 *chì zǐ* – dziecko nowo narodzone; 元子 *yuán zǐ* – syn pierworodny; 孺子 *rú zǐ* – ukochany, umiłowany syn, najdroższy syn; 子孫 *zǐ sūn*, 子子孫孫 *zǐ zǐ sūn sūn* – syn i wnuk: potomkowie; 天子 *tiān zǐ* – syn Niebios, jedyny władca, cesarz Chin; 小子 *xiǎo zǐ* – jest to sformułowanie, którego używał cesarz na określenie samego siebie, gdy zwracał się do Niebios, a gdy zwracał się do ludu jako Syn Niebios, mówił o sobie 一人 *yī rén*. W sformułowaniu 甲子 *jiǎ zǐ* „Księga Dokumentów” 書經 *Shūjīng* 子 *zǐ* używa w znaczeniu pierwszego z cyklu sześćdziesięciu lat.

„Księga Ód” 詩經 *Shījīng* ze znaczeń synowsko-cesarskich, które funkcjonują w „Księdze Dokumentów” 書經 *Shūjīng*, przesuwają znaczenie 子 *zǐ* w stronę młodości nie tylko związanej z elementem męskim. 子 *zǐ* oznacza tam: syna, córkę, młodzież, młode dziewczęta; nazwę ogólną na ludzi młodych – chłopców i dziewczynki; wskazanie na konkretnego człowieka; ten mężczyzna, ten człowiek, ten, tamten; także zwrot: ty, wy, Państwo, a także jako: młode (zwierzątko), jajko, zarodek; traktować jak syna²⁴.

„Dialogi konfucjańskie” 論語 *Lúnyǔ* 子 *zǐ* używają w znaczeniu etycznym: wypełnienia zadań wynikających z miłości synowskiej. Jest to także tytuł nadany przez uczniów swojemu mistrzowi, oznacza po prostu Konfucjusza. Jest to także tytuł nadawany uczniom przez mistrza. Jest to tytuł wielkiej godności, więzi, miłości.

W „Komentarzu Pana Zuo” 左傳 *Zuǒ Zhuàn* 子 *zǐ* to tytuł noszony przez feudalnego księcia (公 *gōng*), którego ojciec jeszcze nie został złożony do grobu. Występuje także jako nazwisko rodowe.

²⁴ Tamże.

U Mencjusza 孟子 Mèngzǐ 子 zǐ jest używane jako prefiks lub sufiks, służący zdrobniałej formy imienia, nazwy.

W „Księdze Rytuałów” 禮記 Lǐjì słowem 子 zǐ określa się księcia dziedzica, domniemanego dziedzica; jest to także tytuł wielkiego prefekta, gdy jest on za granicą; jest to także jeden z dwunastu znaków cyklicznych serii 地支 dì zhī albo Ziemskich Gałęzi służących do notacji dni.

W leksykonie 爾雅 Ēryǎ 子 zǐ oznacza pierwszy z dwunastu cykliów serii 地支 dì zhī albo Gałęzi Ziemskich służących do określania lat.

Tymczasem w „Opowieściach o państwach” 國語 Guóyǔ 子 zǐ oznacza drobną monetę, a w „Zapiskach historyka” 史記 Shǐjì adoptowanego syna albo odsetki²⁵. W esejach 論衡 Lùn Héng jest to znak wskazujący na pierwszy ze znaków zodiaku chińskiego, na szczura 鼠 shǔ, służący do określenia roku narodzin korespondującego z elementem wody 水 shuǐ.

W „Księdze Wcześniejszych Hanów” 前漢書 Qián Hànsū 子 zǐ oznacza dzieło napisane przez starożytnego mędrca.

1.4. Korzenie filozoficzne

Konfucjański świat wypracował odpowiedzi na pytania: kim ma być syn, jak się ma zachowywać, jaką pełni rolę w społeczeństwie. W synu pokładano nadzieję nie tylko dziedziczenia rodu, ale w kulturze, która nie wykształciła osobnej klasy społecznej kapłanów, to synowie właśnie byli tymi, którzy mogli składać ofiary za swych przodków, byli niejako gwarantem zapewniania przyszłości pozagrobowej swych rodziców i przodków.

Jedną z najważniejszych cnót w konfucjanizmie oraz innych dalekowschodnich systemach etycznych jest 孝 xiào nabożność synowska. Oznacza ona miłość, szacunek i posłuszeństwo wobec rodziców, przodków i krewnych. Mimo ogromnych przemian społecznych w XX w., nabożność synowska jest jedną z wartości wysoko cenionych w Chinach, obu Koreach, Japonii, Wietnamie, a także na Tajwanie i w Singapurze.

Pod nazwą 孝 xiào kryje się szeroki wachlarz pożądanych zachowań, m.in. bezwzględne posłuszeństwo wobec rodziców i starszego rodzeństwa, oddawanie im należnego szacunku, świadczenie pomocy i opieki, w tym finansowej, tuszowanie i naprawianie ich błędów, a także płodzenie męskich

²⁵ SY-MA TS' IEN, *Syn smoka. Fragmenty zapisków historyka*, Warszawa 2002.

potomków. Nabożność zakłada również opiekę nad starymi rodzicami, ukrywanie przed nimi wszelkich problemów i dbanie o ich dobre zdrowie i samopoczucie, a także odbywanie żałoby po ich śmierci oraz oddawanie im kultu w życiu pozagrobowym.

Chińscy autorzy tradycyjnie poświęcali nabożności synowskiej wiele uwagi, stała się ona tematem wielu traktatów, w których wyliczano przykłady osób, które dokonały wielkich wyrzeczeń, żeby ją kultywować, np. 24 [Przykłady] Xiao (二十四孝)²⁶. *Xiao* znajdowała także odzwierciedlenie w prawie, np. śmiercią karano syna, który przypadkowo przyczynił się do śmierci ojca.

Nabożność synowska znajduje współcześnie odzwierciedlenie m.in. w prawodawstwie ChRL, które nakłada obowiązek opieki nad rodzicami. Z drugiej strony przed chińskim Nowym Rokiem policyjne statystyki odnotowują wzrost kradzieży i rozbojów – chińscy przestępcy biorą się do „pracy”, bo pragną wykazać się *xiao* i zgodnie z tradycją uhonorować swoich rodziców świętecznym подарkiem.

1.5. Konotacje teologiczne

Kim jest Syn z chińskiego *Credo*? Europa nie wypracowała tak mocno ideałów związanych z synem, miłością synowską, znaczeniem syna w relacjach rodzinnych, jak kultura chińska²⁷. W teologii chińskiej na podstawie znaku 子 *zǐ* i uwarunkowań kulturowych związanych z jego rozumieniem Chrystus stawia się w postawie 小子 *xiǎo zǐ* wobec Ojca (sformułowanie, którego używał cesarz na określenie samego siebie, gdy zwracał się do Niebios), a jednocześnie jest prawdziwym Człowiekiem, w którym cała ludzkość znajduje swoje spełnienie, jest prawdziwym 一人 *yī rén* (sformułowanie, którego używał Syn Niebios, zwracając się do ludu gdy mówił o sobie). Chrystus jest jednocześnie 孺子 *rú zǐ* – najukochańszym synem Ojca. Są to znaczenia przejęte z „Księgi Ód” 詩經 *Shījīng*. Co więcej, Chrystus jest spełnieniem synowskich ideałów „Dialogów konfucjańskich” 論語 *Lúnyǔ*.

²⁶ B.D.R. HUGH, *Chinese Family and Kinship*. NY 1979, s. 98.

²⁷ R. MALEK, *Chińskie oblicza Jezusa Chrystusa. Przegląd problematyki oraz impresje ikonograficzne*, w: T. SZYSZKA, A. WAŚ (red.), *Oblicza Jezusa Chrystusa w kulturach i religiach świata*, s. 113–136.

Jezus jest Synem, doskonałym Synem, wcielającym wszystkie chińskie synowskie ideały. Jednocześnie dla swoich uczniów jest Mistrzem. 子 zǐ w znaczeniu „Mistrz” w kulturze chińskiej od razu jest kojarzone w pierwszym rzędzie z Konfucjuszem, dlatego używając 子 zǐ na określenie Jezusa, nie można pominąć odniesień do Konfucjusza²⁸. Podobnie i Laozi 老子 *Lǎozǐ* w swym imieniu ma znak mistrza 子 zǐ jako wielki, obok Konfucjusza, mistrz i fundator nurtu religijno-filozoficznego, jakim jest daoizm. Nie można mówić w Chinach o Jezusie Chrystusie nie odnosząc się do Laoziego²⁹. Wielu innych mędrców ma w swym imieniu znak 子 zǐ, dlatego Jezus Chrystus, będąc 子 zǐ, plasuje się obok nich. Zadaniem chrześcijańskiej teologii jest ukazanie wyjątkowości 子 zǐ Chrystusa, jako przekraczającego jedynie chińskie kategorie kulturowe, bo będącego 天主的独生子 *Tiānzhǔ de dūshēngzǐ* – Jednorodzonym Synem Bożym.

子 zǐ w kulturze chińskiej, pomimo pewnej zależności, podporządkowania, ma konotacje niezwykle pozytywne. Wiąże się z królewskością, dziedziczeniem, władaniem, książęcością, szlachectwem, zasługami, odwagą, walecznością, pierworództwem, ukochaniem, z Niebiosami (Syn Niebios), wypełnianiem zadań wynikających z miłości synowskiej.

Nie wiadomo, czy nie jest tak, iż tłumaczenia imienia Jezus Chrystus, dokonane przez buddyjskich mnichów pomagających nestorianom, związane ze szczurem, nie miały w zamiarach pozytywnych konotacji, odnoszących się do esejów 論衡 *Lùn Héng*, gdzie znak 子 zǐ wskazuje na pierwszy ze znaków zodiaku chińskiego, na szczura 鼠 *shǔ*, jako idei czasowego pierwszeństwa. Podobnie dotyczy to pierwszej z dwunastu studwudziestominutowych godzin cyklu dziennego, którą znak 子 zǐ określa jako godzinę szczura. Intuicja ta jednak wymaga głębszych badań.

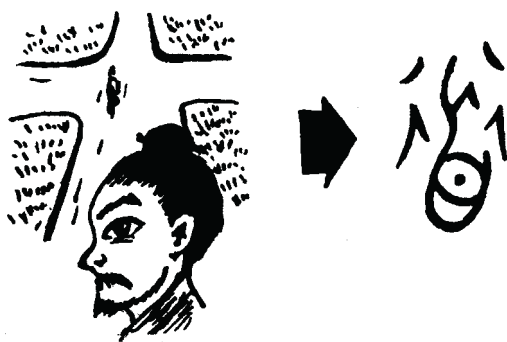
²⁸ YEO KHIOK-KHUNG, *Musing with Confucius and Paul. Toward a Chinese Christian Theology*, Cambridge 2008.

²⁹ YUAN ZHIMING, *Lao Tzu and the Bible. A Meeting Transcending Time and Space*, Indiana 2010.

2. Syn Boży jako Logos, czyli Droga 道 *Dào*

道 *Dào* z języka chińskiego na język polski należy przetłumaczyć po prostu jako „droga”. Jednak jest to droga szczególna. W kulturze chińskiej to nie jest ta sama droga, co w kulturze europejskiej, nie jest to po prostu leśna ścieżka lub autostrada³⁰.

道 *Dao* (w innej transkrypcji *Tao*) to jedno z najważniejszych pojęć filozofii chińskiej, które także jest szczególnie inspirujące dla świata Zachodu i wpłynęło na ruch *New Age*³¹. Zarówno znak, jak i pojęcie *dao* jest dla naszych rozważań istotne także z tego powodu, że budzi ono obawę wielu duszpa-

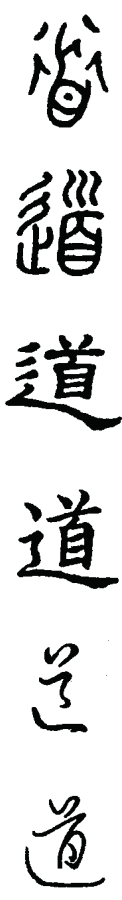


sterzy i egzorcystów, przypisujących temu pojęciu demoniczne konotacje. Sprawa jest poważna i warto na nią zwrócić szczególną uwagę, ponieważ jest przyczyną zamieszania i niejasnych postaw księży, od których można by oczekiwać jasnej doktryny w sprawach azjatyckich wpływów na wizję świata i na duchowość: Co można „bezpiecznie” przyjąć? Co nas może ubogacić? A co rzeczywiście od Złego pochodzi?³² Od dwudziestu pięciu lat w Polsce jak grzyby po deszczu rosną siłownie, kluby *fitness*, które odwołują się wprost w swej filozofii ruchu do 道 *Dao*, jak i do 氣 *qi*, które zostanie omówione w następ-

³⁰ C.J.D. JAVARY, *Dao, le pseudonyme chinois de l'ineffable*, w: F. LENOI, Y.T. MASQUELIER (red.), *Encyclopédie des religions*, t. II: *Thèmes*, Paris 1997, s. 1490–1491.

³¹ F. CAPRA, *Tao fizyki. W poszukiwaniu podobieństw między fizyką współczesną a mistycyzmem Wschodu*, Kraków 1994.

³² W tym kontekście warto zwrócić uwagę na publikacje ks. prof. Zwolińskiego oraz ks. prof. Posackiego. A. ZWOLIŃSKI, *To już było*, Kraków 1997; TENZE, *Chiny. Historia. Teraźniejszość*, Kraków 2007. M. PIOTROWSKI, *Magia – cała prawda. Teksty o okultyzmie publikowane na łamach „Miłujcie się!”*, Poznań 2010.

(缺)	甲骨文
	金文
	小篆
	隶书
	楷书
	草书
	行书
(同楷书)	简化字

nym rozdziale. We wszystkich typach szkół od podstawowych, poprzez licea, aż po studia na zajęciach z wychowania fizycznego proponowane są elementy jogi, karate, kung-fu, tai-chi, aikido. Jedni księża sami się włączają w ćwiczenia, zdobywając kolejne stopnie w rozwoju dalekowschodnich sztuk walki, inni egzorcyzmują, widząc chińskie znaki i kłanianie się adeptów przed wizerunkiem O Sensei Morihei Ueshiby 植芝盛平, zarzucając bałwochwalcze praktyki. Biskupi zdają się nie widzieć problemu, nie wydali do tej pory żadnego dokumentu, ani nie zebrali żadnej grupy roboczej, która przestudiowałaby temat, aby określić granice ortodoksji. Tym bardziej należy się przyjrzeć temu pojęciu.

2.1. Obraz znaku

Według Li Leyi znak 道 *dào* ma pierwotną formę 導 (𠬪) *dǎo*, czyli przewodnik³³. Poniżej znajduje się 行 *xíng*, co oznacza drogę, uporządkowanie, następstwo, hierarchię. Na górze znajduje się 首 *shǒu*, co oznacza głowę, czoło, pierwszą pozycję, lidera, pierwszego. Pierwotne znaczenie to: prowadzić, a następnie także droga. Według Harbaugha znak 道 *dào* przedstawia ruch 辵 *chuò* oraz głowę 首 *shǒu* z włosami i przedziałkiem³⁴. Znak 自 *zì* obrazuje nos, oznacza: sam, od, osobiście. Znak 目 *mù* oznacza oko. Znak ten obrazuje kogoś (głowę, oko, nos), kto podąża, porusza się, jest w ruchu, kontynuuje, w sposób uporządkowany, harmonijny, celowy (przewodnik).

³³ 李乐毅, 汉字演变五百例续编, 北京 2009, s. 62.

³⁴ 中文字谱, s. 330.

2.2. Podstawowe współczesne znaczenia

Podstawowym znaczeniem 道 *dào* jest droga, ścieżka, a dalej: wyznaczać drogę, prowadzić, komunikować, trasa, kanał. We współczesnym języku informatyki 道 *dào* oznacza ścieżkę magnetyczną na dysku. W anatomii 道 *dào* oznacza ujście (np. dróg moczowych). Jest to także droga do kroczenia, w znaczeniu: sposób działania do naśladowania (np. w moralności, w polityce), droga moralna, principium metafizyczne, zasada. 道 *dào* oznacza także: być wyznawcą, promować jakąś doktrynę, być adeptem czegoś, np. ruchu religijnego, sekty.

W filozofii chińskiej 道 *dào* jest ostateczną prawdą, rzeczywistością najwyższą. Jest to Droga, która nie może być pojmowana przez dyskursywnego ducha, lecz manifestuje się naturalnie w losie dziesięciu tysięcy istnień. Jest to rzeczywistość ostateczna, przekraczająca rozróżnienia zmysłowe i pozazmysłowe istnień, ale którą można doświadczyć poprzez praktykowanie cnót (德 *dé*). Całkowicie niewyraźalne i niepojęte *Dào* 道 manifestuje się w podwójnym aspekcie: obecności (有 *yǒu*) i absencji (無 *wú*).

道 *dào* oznacza także daoizm (taoizm) oraz daoistę (taoistę). Oznacza również: sposób postępowania, styl, sztukę, metodę; sposób komunikowania się Niebios i ziemi, świętych mocy i człowieka; stworzenie dzieła (magicznego lub technicznego); moc jasnowidza, maga, króla.

道 *dào* oznacza: rządzić, porządkować; rząd; cywilizacyjna (cywilizująca) władza królewska; zasada porządku, która manifestuje się w różnych dziedzinach rzeczywistości; rada, informacja słowna (aby ukazać inny sposób działania, inną drogę); mówić, nauczać, wypowiadać, tłumaczyć; słowo, które poucza; doktryna; rozprawa; ideał do naśladowania; wyrażać (np. podziękowanie, przeprosiny); komunikować; napisana sztuka, dekret, porządek; danie (posiłek); promień (słońca), w sformułowaniu: 一道光 *yí dào guāng* – promień światła; przedmiot w kształcie linearnym: mur, wał, rów, grzbiet górski, fala; raz (w znaczeniu, jeden raz, dwa razy...); wiedzieć, postrzegać, oglądać, widzieć.

W buddyzmie 道 *dào* oznacza drogę, ścieżkę prowadzącą do przebudzenia, *bodhi* 菩提 *pú tí*. W sformułowaniu 六道 *liù dào* oznacza sześć możliwych dróg ponownych narodzin albo przeznaczenia możliwych w momencie śmierci.

Znak ten był używany także w historycznej administracji i oznaczał dzielnicę graniczną (za dynastii 漢 Han), prowincję (za dynastii 唐 Tang), region specjalnie administrowany przez cenzora misji (od dynastii 宋 Song do dynastii 明 Ming), region, podrzędną jednostkę prowincji (za dynastii 清 Qing), dywizję cenzoratu odpowiedzialnego za prowincję (od dynastii 明 Ming do dynastii 清 Qing). 道 *dào* oznacza ofiarę dla duchów dróg, a także: od, począwszy od; używany także jako partykuła albo sufiks eufoniczny³⁵.

2.3. Znaczenia w starożytnych tekstach

道 *dào* na napisach naczyń z brązu 金文 *Jīnwén* w zachodniej dynastii Zhou 西周 *Xīzhōu* oznaczało drogę, a sformułowanie 行道 *xíng dào* – drogę przejścia; 省道 *shěng dào* – sprawdzić drogi przejścia; 道 *dào* było także częścią imion osób. We wschodniej dynastii Zhou 東周 *Dōngzhōu* 導 *dǎo* oznaczało przewodzić, dyrygować; 亡道 *wáng dào* – nie kroczyć drogą prawą, nie przestrzegać właściwego sposobu działania.

W poszczególnych tekstach starożytnych 道 *dào* miało różne odcienie znaczeniowe. W „Księdze Dokumentów” 書經 *Shūjīng* oznaczało drogę komunikacji, ścieżkę, a także postępować jakąś drogą. Oznacza także zasadę, principium, prawo naturalne. W „Księdze Dokumentów” 書經 *Shūjīng* występuje sformułowanie 天道 *tiān dào*, oznaczające drogę Niebios: prawo wyznaczone i przez niebiosa, i prawo, którymi Niebiosa się kierują. W sformułowaniu 王道 *wáng dào* „Księga Dokumentów” mówi o królewskiej drodze, o prawych sposobach działania władcy; 道 *dào* oznacza: prowadzić się jak należy, kroczyć drogą spełniania obowiązków.

W „Księdze Pieśni” 詩經 *Shījīng* 道 *dào* oznacza: podążać, kroczyć, iść; 行道 *xíng dào* – podróżować; mówić, opowiadać, wyrażać, przedstawiać; 不可道 *bù kě dào* – znaczy niemożliwe do wypowiedzenia.

„Dialogi konfucjańskie” 論語 *Lúnyǔ* posługują się słowem 道 *dào* w następujących znaczeniach: zgodność z porządkiem naturalnym, indywidualna świadomość moralna; 無道 *wú dào* – ten, który zszedł z drogi, stał się ofiarą nieporządku, zagrożony jest unicestwieniem; sposób myślenia, zachowania, własnego rozumienia; doktryna.

³⁵ G.R. nr 10535.

W „Komentarzu Pana Zuo” 左傳 *Zuǒ Zhuàn* 道 *dào* otrzymuje odmieniny odcień znaczeniowy, bo oznacza: porządek społeczny, dobrą organizację państwa, a także drogę, metodę zarządzania państwem, kierunek działań, moralność; oznaczało także nazwę państwa w 河南 *Hénán*.

W „Księdze Przemian” 易經 *Yìjīng* 道 *dào* oznacza nieuchwytny ruch życia; powszechną, uniwersalną zasadę niedostępną poznaniu, posługującą się dialektyką 陰陽 *yīn yáng* (繫辭 *Xì Cǐ*). W „Rytuale Zhou” 周禮 *Zhōulǐ* 道 *dào* oznacza zdolności, umiejętności, sztuki. W pismach filozofa Xunziego 荀子 *Xúnzǐ* – kierować się, iść wyznaczoną linią, decydować, wymagać, stosować. W konfucjańskiej „Księdze Rytuałów” 禮記 *Lǐjì* oznacza klasę, kategorię, rodzaj, a także styl, sposób działania; poświęcenie czegoś bóstwom dróg i ścieżek; wypełnić zadania związane z jakąś sytuacją, funkcją, spełniać urząd (np. 父道 *fù dào* – wypełniać obowiązki ojca, 母道 *mǔ dào* – sprawować urząd matki). W encyklopedii 管子 *Guǎnzi* spotykamy sformułowanie 六道 *liù dào*, które oznacza sześć kanałów, czyli sześć otworów ciała.

„Księga Pana Shang” 商君書 *Shāng Jūn Shū* używa słowa 道 *dào* w znaczeniu metody, procederu, postępowania, środek, a leksykon 爾雅 *Ēryǎ* – w znaczeniu prawa, rzetelności i próby. U Sema Qiana w „Zapiskach historyka” 史記 *Shǐjì* 道 *dào* znaczy: przechodzić przez, iść drogą przechodzącą przez; ciek wodny, kanał rzeczny; kierunek, orientacja (jak w 32 kierunkach róży wiatrów lub czterech punktach kardynalnych). W sformułowaniu 道家 *dào jiā* Sema Qian wprowadza słowo „daoizm”, jako jedną z sześciu głównych gałęzi tradycji filozoficzno-politycznych. Także w znaczeniu okręgu administracyjnego, zamieszkałego w większości ludności nie Han 漢. W „Księdze Wczesnych Hanów” 前漢書 *Qián Hàn Shū* 道 *dào* to droga nieśmiertelności, sztuka Nieśmiertelnych.

2.4. Korzenie filozoficzne

Z pojęciem 道 *Dào* wiąże się przede wszystkim myśl religijna i filozoficzna daoizmu³⁶. Pojęcie to jest tak ważne i głębokie oraz brzemiennie w znaczenia, że na ogół podaje się jedynie transkrypcję bez tłumaczenia. *Dao* jest uniwersalną siłą kosmiczną, manifestującą się w naturze i w czło-

³⁶ M. DARGA, *Taoizm*, Warszawa 2002; L. KOHN, *Taoizm. Wprowadzenie*, Kraków 2012.

wieku. Było ono rozumiane, w pewnym sensie, jako „absolut” osiągalny drogą mistycznej ekstazy (jedność z *Dao*) lub przez kult. *Dao* oznacza także drogę, którą należy iść w życiu moralnym i w doktrynie. W myśli daoistycznej wymienia się m.in. atrybuty *Dao*: jest ono poza zasięgiem zmysłów i słów. Jedynym słowem, które wyraża jego sens, jest znak 玄 *xuán* (misterium, tajemnica). 道 *Dào* jest źródłem wszystkiego, lecz istnieje samo z siebie, a bez niego nic nie może istnieć³⁷. Jest matką dla siebie i jednocześnie 根 *gēn* korzeniem wszystkich rzeczy. 道 *Dào* jest nieaktywne, jest jednak przyczyną wszelkiego działania, określanego jako 自然 *zìrán*, czyli spontaniczność i naturalność. 道 *Dào* jest ponadczasowe, ponadprzestrzenne, wieczne 常 *cháng*³⁸ oraz niezmiennie. 道 *Dào* można doświadczyć jedynie na drodze intuicyjnej i mistycznej.

Podstawowa klasyczna księga daoizmu 道德經 *Dào dé jīng*, „Księga Drogi i cnoty”, rozpoczyna się niejako definicją tego, czym jest 道 *Dào*:

Dao, które może być nazwane, nie jest wiecznym *dao* (*changdao* 常道).

Nazwa (*ming* 名), która może być nadana, nie jest wieczną nazwą (*changming* 常名).

Bez nazwy (*wuming* 无名)³⁹ – oto jest początek nieba i ziemi.

Nazywane (*youming* 有名) jest matką wszystkich rzeczy i spraw (*wu* 物)⁴⁰.

Dlatego ten, kto jest wiecznie beznamiętny, widzi to, co jest subtelne; ten, kto namiętnościami jest wiecznie ogarnięty, widzi ograniczone.

Te oba w parze są tym samym, ale identyfikuje się je pod różnymi nazwami.

Będąc tym samym, nazywane są tajemnicą (*xuan* 玄).

Tajemnicą, która jest tajemnicą tajemnic – bramą wszelkich subtelności⁴¹.

³⁷ R. MALEK, *Elementarz chiński (6). Dao, Logos i Słowo*, „Chiny dzisiaj” 17 (2010) nr 4, s. 33.

³⁸ Znak 常 *cháng* oznacza zarówno wieczny, trwały, jak i zwykły.

³⁹ Znak 无 *wu* w interpretacjach neotaoistycznych oznacza niebyt, znak występujący w następnym wersie 有 *you* oznacza byt, zaś oba razem tworzą w filozofii chińskiej parę przeciwieństw. Należałoby traktować dalszą część tekstu jako rozważania dotyczące członów alternatywy łącznej „zarazem byt i niebyt” nazw (*ming*).

⁴⁰ Ten znak 物 *wu* oznacza przedmioty, relacje między nimi, sprawy i zdarzenia. Wszystko, co ma nazwę, jest rzeczą.

⁴¹ *Laozi*: 道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始；有名萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。
Dào kě dào, fēicháng dào. Míng kě míng, fēicháng míng. Wúmíng tiāndì zhī shǐ; yǒumíng wànwù

Z 道 *Dào* zrodziły się wszystkie inne byty. Jediną chińską formułą, która adekwatnie wyraża istnienie 道 *Dào*, jest znak 玄 *xuán*, tzn. tajemniczość. 道 *Dào* jest źródłem wszystkiego, lecz istnieje samo z siebie; jest matką i korzeniem dla siebie. W 道德經 *Dào dé jīng* znajdziemy następujący schemat kosmologiczny: *Dao* → Niebiosa → Ziemia → wszystkie rzeczy (w Chinach mówi się „dziesięć tysięcy rzeczy”). Inny schemat wyraża to następująco: Jednia (*Dao*) → Dwójnia (Niebiosa i Ziemia, *yin-yang*) → Trójnia (Niebiosa, Ziemia i Człowiek), tzn. wszystkie rzeczy. 道 *Dào* jest wszechobecne, uniwersalne, jest zasadą, podstawą wszystkiego, źródłem życia i działania ludzkiego, ma w pewnym sensie charakter aksjologiczny i ontyczny.

道 *Dào* jest wprawdzie niewyraźne, tzn. brakuje słów, by je opisać, jednocześnie jednak można go doświadczyć bezpośrednio, opierając się na bezakcyjności (bezdziałaniu) 无为 *wúwéi* (które jednak nie jest pasywnością) i na spontaniczności, naturalności 自然 *zìrán*.

Z rozdziału 25. wynika, że 道 *Dào* jest bytem absolutnym i znajduje się w nieskończonym ruchu i działaniu:

Oto jest rzecz nieodróżnicowana a dojrzała (成 *chéng*);
 zrodzona przed niebem i ziemią;
 spokojna – cicha –
 niezależna od niczego i niezmienna.
 Działa wszędzie wolna od niebezpieczeństw.
 Można by ją było uważać za matkę świata.
 Ja nie znam (知 *zhī*) jej imienia (名 *míng*).
 Oznaczając ją znakiem, nazwę ją *Dao*.
 Przymuszony do tego, by nadać jej imię – nazwę ją Wielką.
 Wielką nazwę Wszędzie Działającą.
 Wszędzie Działającą – nazwę Powracającą.

*zhī mǔ. Gùcháng wúyù, yǐ guān qí miào; cháng yǒu yù, yǐ guān qí jiǎo. Cǐ liǎng zhě, tóng chū ér yì míng, tóng wèi zhī xuán. Xuánzhīyòuxuán, zhòng miào zhī mén. Laozi. Księga dao i de z komentarzami Wang Bi, Kraków 2006, s. 26. Istnieje wiele tłumaczeń 道德經 *Dào dé jīng*. Tłumaczenie A.I. Wójcik na język polski jest nie tylko w miarę możliwości dosłowne, ale dobór słów wykazuje niezwykłą dbałość o wierność tradycji językowo-filozoficznej. Bardziej literackim tłumaczeniem, jednak mniej precyzyjnym, choć „lżejszym”, jest: LAO TSY, *Droga. Tao te king*, Wrocław 2001.*

To dlatego *dao* jest wielkie, niebo jest wielkie, ziemia jest wielka, również władca jest wielki.

Na świecie jest czterech wielkich, a jednym z nich jest władca.

Człowiek kieruje się regułami ziemi;

ziemia kieruje się regułami nieba;

niebo kieruje się regułami (法 *fa*) *dao*,

a *dao* kieruje się regułami natury (自然 *ziran*)⁴².

Człowiek, według daoizmu, jest w stanie poznać i wcielić to, co absolutne i wieczne, tzn. jest on nosicielem 道 *Dào* i do jego zadań należy przyczynianie się do tego, by w nim samym i w naturze było miejsce dla 道 *Dào*. W jednym z tekstów, zachowanym w kanonie pism daoistycznych *Daozang*, mówi się o tej możliwości w następujący sposób:

Dao można osiąść (dosłownie: „wniść w *Dao*”) tylko na podstawie rzetelności. Zachować je można tylko przez medytację. Stosować je można tylko w słabości. Zachowując rzetelność, uchodzi się za głupca. Medytacja podobna jest do wariactwa. Słabość uważana jest za niemoc. Jednakże jeśli tak jest, to zapomina się o wszelkich kształtach (tzn. rzeczach materialnych). Zapomniawszy zaś kształty, zapomina się o sobie. Zapomniawszy o sobie, zapomina się o zapomnieniu (tzn. wchodzi się w *Dao*). Wstępujący w *Dao* wie, kiedy należy się zatrzymać. Zachowujący *Dao* w sobie wie, że musi być ostrożny (by go nie stracić). Stosujący *Dao* zna jego (przeogromną) głębię (tajemniczość)⁴³.

⁴² *Laozi*: 有物混成。先天地生。寂兮寥兮。獨立而不改。周行而不殆。可以為天下母。吾不知其名。字之曰道。強為之名曰大。大曰逝。逝曰遠。遠曰反。故道大。天大。地大。王亦大。域中有四大。而王居其一焉。人法地。地法天。天法道。道法自然。(Yǒu wù hùn-chéng, xiān tiāndì shēng. Jì xī liáo xī, dúlì ér bù gǎi, zhōu xíng ér bù dài, kěyǐ wéi tiānxià mǔ. Wú bùzhī qí míng, zì zhī yuē dào, qiáng wéi zhī míng yuē dà. Dà yuē shì, shì yuē yuǎn, yuǎn yuē fǎn. Gùdào dà, tiān dà, dì dà, wáng yì dà. Yù zhōng yǒu sì dà, ér wángjūqí yī yān. Rén fǎ de, dì fǎ tiān, tiān fǎ dào, dào fǎ zìrán.) *Laozi. Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, tł. A. I. Wójcik, Kraków 2006, s. 64. Termin 自然 *ziran* oznacza zarówno to, co się dzieje samo z siebie, jak i samą przyrodę, stąd ostatni wers również poprawnie można przetłumaczyć jako: „...a *dao* podąża za samym sobą”.

⁴³ Cyt. za. R. MALEK, *Elementarz chiński (6). Dao, Logos i Słowo*, s. 33.

Pojęcie 道 *Dào* jest obecne we wszystkich chińskich koncepcjach świata i człowieka, także w konfucjanizmie. Najbardziej jest jednak charakterystyczne dla daoizmu, w którym panuje przekonanie, że wszystkie problemy człowieka i świata można rozwiązać dochodząc do ich korzeni, tzn. gdy powróci się do *Dao*, czyli 轨道 *guǐ Dào*. Ów powrót do *Dao* stanowi też istotę wielkich praktyk daoizmu, zarówno w medytacji i w liturgii (kulcie), jak i np. w alchemii czy też innych zewnętrznych praktykach gimnastycznych, łącznie ze wspomnianymi już sztukami walki, jak również związanych z seksualnością. Warunkiem jedności z 道 *Dào* jest „puste serce”, tzn. serce oczyszczone z niepotrzebnych emocji, pragnień, pożądliwości. Medytacja, recytacja ksiąg świętych, posty i abstynencja, liturgia i inne praktyki służą tym właśnie celom.

Daoiści stawali w pewnej opozycji do konfucjanistów. Konfucjanizm uznawał, że człowiek może się w pełni rozwinąć jedynie w kontaktach społecznych, czyli wewnątrz kultury; tymczasem daoiści uważali, że to, co najbardziej rozwija człowieka, to kontakt z naturą. Zarówno konfucjanizm, jak i daoizm są rozumowym bądź teoretycznym ujęciem różnych aspektów życia rolników. Różnią się między sobą, ponieważ skupiają się na innych aspektach. Taoiści idealizowali prostotę społeczeństwa prymitywnego, potępiali cywilizację, naśladowali niewinność dzieci, pogardzali wiedzą⁴⁴. Ze względu na to, że 道 *Dào* jest czymś „bezkształtnym” (utożsamianym często z prachaosem 混沌 *hùndùn*) i „nieobrobionym”, jak kłoda drewna, ideałem społecznym daoistów była w duchu 无为 *wúwéi* i 自然 *zìrán* swego rodzaju naturalność i jednocześnie osiągnięcie stanu doskonałej beznamiętności, jedności z 道 *Dào*. Stąd też pochodzą pielęgnowane w daoizmie praktyki medytacji i eremityzmu, których celem było niejako opróżnienie mikrokosmosu ze wszystkich zbędnych elementów, przede wszystkim pożądliwości, reprezentowanych w daoizmie religijnym przez różne duchy i demony, i przygotowanie „mieszkania dla 道 *Dào*”⁴⁵. Zdaniem R. Malka tego typu „*Daologia*” sprawia, że daoizm jest religią oferującą swego rodzaju „zbawienie w *Dao*”⁴⁶. Ze względu na przebogate konotacje, pojęcie

⁴⁴ D. KLEJNOWSKI-ROŻYCKI, *Uwarunkowania filozofii i religijności chińskiej*, w: TENŻE (red.), *Chińskie katechezy*, s. 264.

⁴⁵ TENŻE, *Elementy taoistyczne obecne w „Hero” Zhanga Yimou*, w: TENŻE (red.), *Chińskie katechezy*, s. 277–284.

⁴⁶ R. MALEK, *Elementarz chiński (6). Dao, Logos i Słowo*, s. 34.

道 *Dào* bardzo wczesnie zostało zaadaptowane do przekazu idei chrześcijańskich. Nestorianie, którzy przybyli do Chin w VII w. zastosowali je do wyrażenia sensu pojęcia *Logos*, a także do nazwania chrześcijaństwa „drogą”⁴⁷. Ten pomysł jednak w historii misji Chin został porzucony, ponieważ Matteo Ricci oparł teologię chrześcijańską na pojęciu Niebios 天 *Tian*. Do idei 道 *Dào* powrócili dopiero protestanci w XIX w., a katolicy – w XX w.⁴⁸ Jest niewątpliwie zasługą znanego konwertyty, dra Wu Jingxiong (1899–1986) i jego tłumaczeń Pisma Świętego, że w Kościele katolickim Chin Prolog Ewangelii według św. Jana tłumaczy się „道 *Dào* stało się ciałem”⁴⁹. Do rozpowszechnienia tej idei mocno przyczynił się także Tomas Merton (1915–1968). W dzisiejszej teologii chińskiej, japońskiej i koreańskiej przekład *Logosu* na 道 *Dào* jest powszechnie akceptowany. Dotyczy to także słów Jezusa, który mówił o sobie: „Ja jestem drogą, prawdą, życiem” (J 14,6)⁵⁰. W dokumencie Federacji Konferencji Biskupów Azji

⁴⁷ R. MALEK, P. HOFRICHTER (red.), *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*, Sankt Augustin 2006.

⁴⁸ K. WALF, *Christian Theolohoumena in Western Translations of the Daoists*, w: I. EBER, SZE-KAR WAN, K. WALF, *Bible in Modern China. The Literary and Intellectual Impact*, Sankt Augustin 1999, s. 123–134.

⁴⁹ J.C.H. WU, *Ponad Wschodem i Zachodem. Autobiografia chińskiego konwertyty*, Warszawa 1994, s. 123–134.

⁵⁰ Więcej o problemach związanych z przekładem i inkulturacją w świecie azjatyckim poruszam w artykułach: D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI, *Świat Biblii i świat cywilizacji chińskiej*, „Studia Oecumenica” 5 (2005), s. 363–372; TENŻE, *Wpływ buddyzmu zen na Kakichi Kadowakiego interpretację Eucharystii*, w: P. JASKÓŁA, R. PORADA (red.), *Wspólna Eucharystia – cel ekumenii*, Opole 2005, s. 123–130; TENŻE, *Choan Seng Songa (宋泉盛) chrystologia chińska*, w: TENŻE (red.), *中国的基督论。Chrystologia chińska. Teologia i Kościół w kontekście chińskim*, Red., Opole 2008, s. 58–80; TENŻE, *Liu Xiaofenga (劉小楓) teologia Drogi i Słowa*, w: TENŻE (red.), *中国的基督论。Chrystologia chińska. Teologia i Kościół w kontekście chińskim*, Opole 2008 s. 81–89; TENŻE, *Marka Fang, Chih-Junga (房志榮) porównanie relacji do uczniów Jezusa i Konfucjusza*, w: TENŻE (red.), *中国的基督论。Chrystologia chińska. Teologia i Kościół w kontekście chińskim*, Opole 2008, s. 90–107; TENŻE, *Qi, ruach, pneuma jako podstawowe kategorie antropologii chińskiej i europejskiej*, w: D. KROK, D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI (red.), *Relacje rodzinne i społeczne w kulturze środkowoeuropejskiej i chińskiej*, Opole 2011, s. 185–189; TENŻE, *Seiichi Yagiego japońska „chrystologia buddyjska”*, „Studia Oecumenica” 11 (2011), s. 383–394; TENŻE, *Krzyż w Chinach*, *Kat* 56 (2012) nr 2, s. 63–66; TENŻE, *Minjung jako charakterystyczny rys duchowości koreańskiej*, „Studia Oecumenica” 12 (2012).

(FABC) poświęconym dialogowi międzyreligijnemu z kwietnia 1996 r., stwierdza się, że *Dao* jest doskonałą harmonią i być może najlepszym symbolem zjednoczenia sił *yin-yang*. *Dao* jest w stanie ukazać Boga chrześcijańskiego, który jest jednocześnie ukryty i objawiony, czynny i powściągliwy, transcendentny i immanentny⁵¹. Należy zwrócić uwagę nie tylko na znaczenie samego 道 *Dào*, ale także na jego związek z 陰陽 *yīnyáng* oraz dalekowschodnią koncepcją harmonii 和 *hé*. Jeśli jakaś koncepcja religijno-filozoficzna miałaby poważnie traktować azjatycką wizję świata, musi się w sposób konieczny odnieść do tych terminów i pozytywnie je zinterioryzować.

2.5. Konotacje teologiczne

道 *dào* jest tą kategorią filozofii chińskiej i chińskiego obrazu świata, którą stosunkowo łatwo można użyć do wyrażenia chrześcijańskich treści. Tym bardziej, że Pan Jezus sam siebie nazywa drogą:

„我就是道路、真理和生命。要不通过我、没有人能到父那里去。”,
czyli: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14, 6b).

Zanurzenie tekstu Ewangelii w chińskiej kulturze nadaje Jezusowemu określeniu dodatkowe odcienie znaczeniowe, wynikające z etymologii znaku oraz filozofii. Jezus będąc 道 *dào* jest, na podstawie obrazu znaku, rozumiany jako przewodnik. W Nim można znaleźć uporządkowanie, harmonię, On jest głową, pierwszym, liderem. Jest On jednocześnie zasadą, Kimś do naśladowania, ostateczną prawdą, rzeczywistością najwyższą.

Prolog Ewangelii według św. Jana rozpoczyna się słynnym hymnem o Chrystusie-Logosie (J 1,1–4):

Na początku było Słowo,
a Słowo było u Boga

⁵¹ *Asian Christian Perspectives On Harmony. A Document of the Theological Advisory Commission of the Federation of Asian Bishops' Conferences*, <http://www.ucanews.com/html/fabc-papers/fabc-75.htm>, (01.09.2012).

i Bogiem było Słowo.
 Ono było na początku u Boga.
 Wszystko przez Nie się stało,
 a bez Niego nic się nie stało, co się stało.
 W Nim było życie,
 a życie było światłością ludzi.

Katolickie tłumaczenie Biblii na język chiński w owym Prologu nie używa wyrazu: 言 *yán* (słowo–mowa), ani 字 *zì* (słowo–znak), ani 話 *huà* (słowo–mowa–język–rozmowa), ale użyto wyraz 道 *Dao*:

- | | |
|---------------------------|--|
| 1 元始之初就有“道”， | Na początku jest „Droga”， |
| “道”与天主同在， | „Droga” była u Boga， |
| “道”即是天主。 | „Droga” jest Bogiem。 |
| 2 原初“道”就与天主同在。 | „Droga” była z Bogiem。 |
| 3 万物由“道”而成， | Wszystko zostało wykonane przez „Drogę”， |
| 没有“道”就没有一切。 | Bez „Drogi” nie ma niczego。 |
| 4 万物在“道”内有生命， | Wszystko w środku „Drogi” posiada życie， |
| 这生命就是人类的光 ⁵² 。 | A to życie jest światłością ludzi。 |

Zdaniem Teologicznej Rady Federacji Konferencji Episkopatów Azji, kategoria 道 *Dao* jest istotna nie tylko w duchowości chińskiej, ale należy ją wziąć pod uwagę w ewangelizacji Azji. Bez lęku biskupi azjatyccy zachęcają do kroczenia 道 *Dào*. Kroczenie 道 *Dào* ma kilka wymiarów: jedności z 道 *Dao*, jedności z naturą, jedności z nieśmiertelnością i jedności z mistyką. Tę jedność biskupi azjatyccy biorą pod uwagę, zachęcają do niej i zmieniają (modyfikują, pogłębiają) znaczenie 道 *Dào*, nadając mu wymiar

⁵² 1 *Yuánshǐ zhī chū jiù yǒu “dào”, “Dào” yǔ tiānzhǔ tóng zài, “Dào” jí shì tiānzhǔ.*
 2 *Yuánchū “dào” jiù yǔ tiānzhǔ tóng zài.* 3 *Wànwù yóu “dào” ér chéng, Méiyǒu “dào” jiù méiyǒu yīqìè.* 4 *Wànwù zài “dào” nèi yǒu shēngmìng, Zhè shēngmìng jiùshì rénlei de guāng.*

chrześcijański. Jest to stara metoda inkulturacyjna: wziąć słowo funkcjonujące w danej kulturze i nadać mu odmienne, czasem przeciwne znaczenie. Np. w starożytności tak się stało ze słowem *persona* (osoba), oznaczającym maskę, rolę odgrywaną w dramacie. Chrześcijanie użyli to słowo do wyrażenia swojej wiary, nadając mu przeciwne znaczenie: „osoba” zaczęła oznaczać to, co jest pod maską, nie dała się zredukować do odgrywanej roli, wręcz przeciwnie, dotyczyła tożsamości. Jak się wydaje, na podobnym etapie przemian językowo-semantycznych znajduje się teologia chińska, czy szerzej – azjatycka. Biskupi ukazując użyteczność daoizmu oraz kategorii 道 *Dào*, nadają mu chrześcijańskie znaczenie:

Podsumowując, postępować 道 *Dào* to po prostu zaufać Drodze albo Drodze Kosmosu jako tej, która ukazuje się nam w naturalnych działaniach wszechświata. Kiedy dostosowujemy się do Drogi, wtedy kroczymy drogą bezinteresownej miłości. „Mędrzec nie zacieśnia swego serca. Odnajduje swe serce w sercach stu rodów. Jest dobry dla dobrych, a także jest dobry dla niedobrych. Tak osiąga cnotę w dobroci. Szczerym ufą, ale i nieszczerych również traktuje z ufnością. Tak osiąga cnotę w wierności (Laozi 49).

Kroczyć Drogą to żyć Królestwem Niebieskim w naszym życiu, nie tylko na końcu czasów, ale już teraz, podczas wędrówki naszego życia. Rzeczywiście zawsze będziemy na Drodze do Drogi, która jest wieczna i niewyczerpana. Drogą jest Dao, a Dao jest drogą. Drogą jest Celem, a Cel jest Drogą. Zrozumienie tej wzniosłej prawdy uwolni nas od zbędnego niepokoju w naszym życiu, pozwoli nam żyć w pełnym zaufaniu i prostocie. Rzeczywiście Daoizm jest lekarstwem na choroby ludzkości dzisiaj. Przez podążanie Ścieżką, ludzie mogą odzyskać swoją niewinność i cieszyć się nowością w swojej powszedniości, bo Dao czyni wszystko nowe⁵³.

⁵³ THEOLOGICAL CONCERNS OF THE FEDERATION OF ASIAN BISHOPS' CONFERENCES, *The Spirit At Work In Asia Today*, <http://www.ucanews.com/html/fabc-papers/fabc-81.htm>, Paper 81, (01.09.2012): *In recapitulation, to follow the Tao is to simply trust in the Way, or the Way of the Cosmos, as shown to us in the natural operations of the universe. When we align ourselves to the Way, we walk the way of a selfless love. "The sage has no fixed heart. He finds his heart in the hundred families' heart. He is good to the good; He is also good to the not-good, for virtue is good. He is faithful to the faithful; He is also faithful to the unfaithful, for virtue is faithful"* (Ch 49).

To walk the Way is to live the Kingdom of Heaven in our lives, not only at the end of time, but already as we journey along. Indeed, we will always be on the Way for the Way is eternal and

Można się spodziewać, że teologia związana z kategorią 道 *Dào* nie tylko będzie obecna w azjatyckim wykładzie teologii chrześcijańskiej, ale wraz z sinizacją świata będzie coraz mniej egzotyczna na Zachodzie, wchodząc w kanon pojęć określających Drugą Hipostazę. Pomocni mogą się okazać Ojcowie Kościoła, którzy wiele pojęć starożytności używali w sensie mistycznym, a nie filozoficznym, ukazując pewną jedność bytu wszystkich ludzi i całego kosmosu, zjednoczonych w Chrystusie – Logosie, czyli sensie i kierunku wszechrzeczy. Takimi autorami szczególnie „mistycznymi” i „kosmicznymi” są: Maksym Wyznawca, Grzegorz z Nazjanzu, a także Symeon Nowy Teolog – wciąż na gruncie polskojęzycznej teologii nieobecny. Niech nam pomoże w zobaczeniu możliwych korelacji pomiędzy tym, czym jest chińskie 道 *Dào*, którego znaczenie poznaliśmy w powyższych rozważaniach, a tym, czym jest biblijny *Logos*, fragment wypowiedzi Maksyma Wyznawcy:

Misterium Wcielenia Słowa zawiera w sobie cały sens zagadek i symboli Pisma Świętego, całe znaczenie stworzenia widzialnego i niewidzialnego. Ten, który zna misterium krzyża i grobu, zna sens rzeczy. Ten, który jest wtajemniczony w ukryte znaczenie zmartwychwstania, zna cel, dla którego Bóg od początku stworzył wszystko⁵⁴.

Sens, znaczenie, symbole, misterium, wtajemniczenie, ukryte znaczenie, cel – to wszystko synonimy 道 *Dào*. Przed teologią stoi dwojakie zadanie: 1) ukazać, wyeksponować chrześcijańskie treści chińskiego 道 *Dào* oraz 2) skorzystać w zachodniej teologii z szerokich znaczeń chińskiego 道 *Dào* i ubogacić w ten sposób teologię, aby jeszcze bardziej mogła ukazać obecność Boga w stworzeniu. Symeon Nowy Teolog czyni to w sposób wręcz nieprzywzwoicie śmiały:

Nie mów, że bluźnię, lecz przyjmij, co mam tobie do powiedzenia i uwielbiaj Chrystusa, który uczynił Cię takim, jakim jesteś! Jeśli pragniesz, staniesz

inexhaustive. The Way is the Tao and the Tao is the Way. The Way is the Goal and the Goal is the Way. Comprehending this sublime truth will free us from undue anxiety about our life; enabling us to live in utter trust and simplicity. Indeed, Taoism is a remedy for the sickness of humankind today. By following the Path, people can recover their innocence and enjoy a newness in their ordinariness because the Tao makes all things new.

⁵⁴ MAKSYM WYZNAWCA, *Abigua*, PG 91, 1360.

się Jego częścią i wszystkie części każdego z nas w ten sam sposób staną się Nim; a On stanie się częścią nas... On stając się wieloma, pozostaje jednym, niepodzielnym, a każda część jest Nim, całym Chrystusem. Ponieważ tak jest, z pewnością rozpoznasz Chrystusa we mnie, w palcu, w żołądzu! – Czy jesteś wstrząśnięty? Czy zaczerwieniłeś się ze wstydu? Bóg nie rumienił się, stając się podobny tobie. A ty, czy rumienisz się, ponieważ jesteś podobny Jemu? „Nie, nie dlatego się zarumieniłem, ale gdy powiedziałaś, że on jest podobny wstydlivej części ciała, podejrzewałem cię o wypowiedanie bluźnierstwa”. Nieśluszenie! Źle rozumiałaś – nie ma tu nic wstydlivego! Są to ukryte części Chrystusa, ponieważ je zakrywamy. Czyniąc tak, honorujemy je bardziej niż pozostałe – jako ukryte części, których nikt nie może widzieć, Tego, który jest ukryty. Od Niego, gdy Bóg jednoczy się z nami, wychodzą przez Boga formowane nasiona – to prawdziwy cud! – utworzone z Bożej natury, całkowicie Jego, jako że jest On w całości Bogiem. O napawająca podziwem – tajemnico! Gdy On jednoczy się z nami, jest to prawdziwie małżeństwo, niedające się wypowiedzieć, boskie!⁵⁵

Owo ukrycie Boga – Logosu – 道 *Dào*, do którego prowadzi myśl Symeona Nowego Teologa, wybrzmiewa niejednokrotnie w pismach Ojców Kościoła. Tylko 道 *Dào*, które pozostaje ostatecznie tajemnicą, jest prawdziwym 道 *Dào*. Grzegorz z Nyssy mówi o zwierzętach jako o *alogoi*, tzn. nie używający słów, nie rozumiejący sensu. Orygenes zaś mówi o tym, że cały wszechświat jest to *logos*, sens niewypowiedziany, a przez to zamknięty w absurdzie. Wcielenie Logosu, Sensu (道 *Dào*), objawia go w pełni, pozostawiając tajemnicą. Myśl ta jest obecna w wielu wypowiedziach Ojców Kościoła.

Nie został on tylko posłany, by być rozpoznany, ale także, by pozostać w ukryciu⁵⁶.

Przez miłość Chrystusa do ludzi [...] Ponadsubstancjalny zrzekł się swej tajemnicy, ukazał się nam przyjmując człowieczeństwo. Jednakże, pomimo tego ukazania się – albo, aby raczej mówić językiem bardziej boskim – w samym sercu owego ukazania się – zachował tam całą swoją tajemnicę. Bo ta-

⁵⁵ SYMEON NOWY TEOLOG, *Hymnes* 15, 147–177, w: J. KODER (red.), *S.C.* 156, Paris 1969.

⁵⁶ ORYGENES, *Przeciwko Celzusiowi*, 2, 67; PG 11, 901.

jemnica Jezusa została ukryta. Żaden rozum ani żadna inteligencja nie dociekły tego, kim on jest w sobie samym. Niezależnie od sposobu zrozumienia, pozostaje on niepoznawalny⁵⁷.

Wcielenie jest „tajemnicą bardziej niepojętą niż wszystko inne. Wcielając się Bóg nie daje się zrozumieć inaczej, jak tylko objawiając się jako jeszcze bardziej niezrozumiały. On pozostaje ukryty [...] w samym owym objawieniu. Mimo że wyrażony, pozostaje wciąż niepoznawalny⁵⁸.

Chińska kategoria 道 *Dào* stosunkowo łatwo znajduje swoje konotacje teologiczne i je ubogaca. Jednak nie wszystkie chińskie kategorie pozwalają wyrazić misterium chrześcijańskie w podobny sposób. Wymagają głębszych analiz oraz postawienia granic ortodoksji. Do takich kategorii należy 陰陽 *yīnyáng*, którą będziemy analizować w następnym fragmencie niniejszej pracy.

⁵⁷ DIONIZY AREOPAGITA, *List 3, Do Gajusza*; PG 3, 1069.

⁵⁸ MAKSYM WYZNAWCA, *Ambigua*; PG 91, 1048–1049.

3. Syn Boży jako Pełnia 陰陽 yĭnyáng

Męskość i żeńskość, światło i ciemność, suchość i wilgoć, młodość i starość, życie i śmierć... – to przeciwieństwa, które każdy może zaobserwować w naturze. Przeciwieństwa te wzajemnie się równoważą, przechodząc jedno w drugie. Tak jak 道 *Dào* jest niezmiennie, jest wzorcem wszystkich dążeń, tak w naturze, aby osiągnąć 道 *Dào*, należy zachować, widzieć, stosować równowagę przeciwieństw, które Chińczycy nazwali 陰陽 *yĭnyáng*.

Dlaczego należy się zajmować ową koncepcją 陰陽 *yĭnyáng* w katolickiej teologii? Gdyż dla całej wizji świata chińskiego, w tym antropologii, posiada ona kluczowe znaczenie. Po prostu nie można sensownie mówić o „chińskości” czegokolwiek, także teologii, bez poważnego odniesienia się do tych kategorii. Jeśli Bóg wcielając się, przyjął na siebie całą ludzką naturę (choć był mężczyzną, to nauczanie Kościoła nigdy nie zacieśniało natury ludzkiej do płci męskiej), to przyjął na siebie 陰陽 *yĭnyáng*, czyli całą męskość i żeńskość człowieczeństwa, a stając się w aspekcie materialności współistotny z kosmosem, to także przyjął na siebie to, co ciepłe i zimne, co młode i stare, co słoneczne i ocienione, czyli wszystko, co jest 陰 *yīn*, i wszystko, co jest 陽 *yáng*. Dla Europejczyka jednak takie stwierdzenia, zakotwiczone w zupełnie odmiennej wizji świata, mogą brzmieć nie tylko podejrzanie, ale wręcz niebezpiecznie. Istnieje sporo literatury wyrażającej lęk przed taką koncepcją świata, która jest opisywana kategoriami 陰 *yīn* i 陽 *yáng*⁵⁹. Tymczasem 陰陽 *yĭnyáng* to podstawowe pojęcia myśli chińskiej.

3.1. Obraz znaków

Według starożytnego słownika etymologicznego 說文解字 *Shuōwén Jiězì* znak 陰 (阴) *yīn* przedstawia cień, południowy brzeg rzeki i północną stronę góry. Według Ricka Harbaugha znak ten oznacza: żeńską lub negatywną zasadę w filozofii daoistycznej, cień, chmury, zachmurzenie, genitalność, coś ukrytego, sekretnego. Przedstawia ocienioną stronę wzgórza.

⁵⁹ A. ZWOLIŃSKI, *Chiny. Historia. Teraźniejszość*, s. 106n.

(缺)	甲骨文
陰	石鼓文
陰	小篆
陰	隶书
陰	楷书
陰	草书
陰	行书
阴	简化字

Składa się z innych znaków: 云 *yún* (chmura); 今 *jīn* (ma znaczenie fonetyczne, oznacza: teraz, już, bieżący, niniejszy; zarysowuje skok sugerujący bliskość, kontakt); i po lewej stronie: 阜 *fù* (zarysowuje trzy fazy zmieniania czegoś, oznacza kopiec, pagórek)⁶⁰. Znak uproszczony po prawej stronie przedstawia księżyc. Podobną etymologię podaje Li Leyi⁶¹.

Znak 陽 (阳) *yáng* jest antonimem poprzedniego, choć nie we wszystkich znaczeniach. Według 說文解字 *Shuōwén Jiězì* oznacza znakomitą jasność, jasność z wysokości. Według etymologicznego słownika Harbaugha znak przedstawia osłonecznioną stronę wzgórza. Oznacza słoneczność, młodość, męską lub pozytywną zasadę w filozofii daoistycznej. Po lewej stronie znajduje się ten sam znak pagórka 阜 *fù*, co w poprzednim znaku. Po prawej stronie znak jest złożony z kilku elementów. 旦 *dàn* ukazuje i oznacza świt, wschodzące nad horyzontem słońce. 勿 *wù* oznacza negację, ukazuje proporce na słupach używane do kierowania wojsk (?). W całości prawa strona znaku: 易 *yáng* (należy odróżnić od 易 *yì* – przemiana) przedstawia pojawiające się słońce, które przecina chmury i błyszczy jak proporce. Znak uproszczony po prawej stronie przedstawia słońce⁶². Li Leyi podaje podobną etymologię znaku, co słownik Harbaugha⁶³.

⁶⁰ 中文字譜, s. 132.

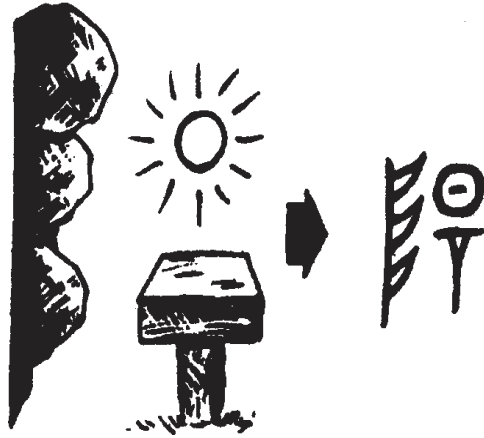
⁶¹ 李乐毅, 汉字演变五百例续编, 北京 2009, s. 431.

⁶² 中文字譜, s. 224.

⁶³ 李乐毅, 汉字演变五百例修订版, 北京 2006, s. 400.

3.2. Podstawowe współczesne znaczenia

Według *Grand Ricci* znaczenia 陰 *yīn* są następujące⁶⁴. 陰 *yīn* oznacza cień, stronę północną góry, zacienioną stronę doliny, stronę osłoniętą od słońca, południowy brzeg bieżącej wody (rzeki), powrót (w sensie figuralnym). Oznacza również rewers (np. steli), negatyw, a w elektryczności oznacza biegun ujemny. Jest to także aspekt (albo zasada, *principium*) żeński, pasywny, negatywny, który wraz z 陽 *yáng* tworzy byty, które kontynuuje, umożliwiając ich rozwój i spełnienie. Określa żeńskość, kobiecość, księżyc, menstruacje, reguły, cieniistość, cień, ciemność, szarość, bycie w cieniu, świat cieni, nadprzyrodzoność, świat poza, piekła, zamknięte niebo, zachmurzone. Oznacza także coś ukrytego, sekretnego, okultystycznego, potajemnego, podstępnego. Wskazuje także na intymne części ciała, np. w starożytnych traktatach o medycynie i seksuologii aż do 唐 Tang włącznie: części sekretne, części narządów płciowych (obu płci), w późniejszych tekstach wskazywały przede wszystkim na genitalia kobiet.



W filozofii chińskiej 陰 *yīn* oznacza zasadę cienia, zimna, kobiecości, zapraszającą do odwrotu, odpoczynek, bierność; charakter działania Ziemi w opozycji do Nieba (陽 *yáng*). 陰 *yīn* i 陽 *yáng* przenikają się wzajemnie, aby tworzyć i rozwijać wszelkie byty.

W alchemii 陰 *yīn* oznacza rtęć (Merkurego, składnik cynobru: siarczku rtęci) i ołów (składnik cynobru). W medycynie chińskiej oznacza, gdy mowa o normalnej fizjologii: głębokie organy, rezerwuary różnych wydzielin, wewnątrz ciała (w przeciwieństwie do sfery zewnętrznej); przód ciała, brzuch (w przeciwieństwie do tylnej, plecy); dolne części ciała (w przeciwieństwie

⁶⁴ G.R. nr 12823.

𠄎	甲骨文
𠄎	金文
陽	小篆
陽	隶书
陽	楷书
陽	草书
陽	行书
阳	简化字

do górnych); ruch w dół, dośrodkowy (w przeciwieństwie do ruchu w górę, siły odśrodkowej); spokój, stabilność, aspekt substancjalny, związany z wydzielinami, płynami, zdolnością do utrzymania i odbudowy organizmu. Gdy mowa o patologii, oznacza: zmniejszenie aktywności, zahamowanie, bezwładność; stany zimna, wychłodzenia, symptomy pustki i zimna; przewlekłe objawy powolnej zapaści; głęboko zraniony. 陰 *yīn* oznacza także: wklęsły, wypukły, wygrawerowany, relief.

Znak 陽 *yáng* według *Grand Ricci* oznacza osłonecznioną stronę góry, skierowaną ku południowi; brzeg wystawiony na słońce: brzeg północny rzeki. 陽 *yáng* jest także skrótem od 太陽 *tài yáng* – słońce. Oznacza jasność, świetlistość, świat światłości, czyli ten, na którym żyjemy (w opozycji do świata ciemności). 陽 *yáng* oznacza aspekt lub zasadę męską, aktywną, pozytywną i ożywiającą, która wraz z 陰 *yīn* tworzy byty, konstytuuje je, rozwija i doprowadza do ich pełni. 陽 *yáng* oznacza także męskiego członka, organy genitalne męskie. W elektryczności oznacza biegun dodatni.

W filozofii chińskiej 陽 *yáng* jest to zasada światła, ciepła, męskości, zaprasza do rozwinięcia, rozprzestrzenienia energii, do aktywności, w tym agresji. Wyraża charakter działania Nieba (w przeciwieństwie do Ziemi 陰 *yīn*). 陰 *yīn* i 陽 *yáng* są komplementarne wobec siebie; współprzenikając się, tworzą i rozwijają wszelkie byty.

W alchemii chińskiej męska zasada 陽 *yáng* oznacza cynober (siarczek rtęci), który jest komplementarny względem rtęci. W medycynie chińskiej w stanie normalnym, w fizjologii, 陽 *yáng* oznacza: wnętrza układu pokarmowego, które umożliwiają obieg substancji zwanych 腑 *fǔ* (w przeciwieństwie do 臟 *zàng* – głębokich organów 陰 *yīn*, będących rezerwuarami substancji); oznacza także sfery zewnętrzne ciała (w opozycji do wewnętrznych); wyższe partie ciała (w opozycji do niższych); tył ciała, plecy (w opozycji do przednich, do brzucha); ruch w górę, siły odśrodkowe (w opozycji do ruchu w dół, sił dośrodkowych); dynamizm, impet, ruch, aspekt funkcjonalny, związany z oddechem, z możliwością obrony, aktywnością organizmu. W patologii: nadaktywność, ruchliwość, ekscytację, podenerwowanie, niepokój; gorąco, gorączkę, stan podgorączkowy, symptomy wypełnienia i gorąca; szybkie objawy. Oznacza także ożywienie, życie⁶⁵.

3.3. Znaczenia w starożytnych tekstach

Zarówno za 西周 *Xīzhōu*, jak i 東周 *Dōngzhōu* 陰 *yīn* na naczyniach z brązu 金文 *Jīnwén* oznaczało pokrywę, czyli część wierzchnią wazy rytualnej, w przeciwieństwie do części 陽 *yáng* oznaczające korpus pojemnika.

W starożytnych tekstach, których charakterystyka jest podana w aneksie do niniejszej pracy, można znaleźć specyficzne znaczenia pojęcia 陰 *yīn*. W „Księdze Dokumentów” 書經 *Shūjīng* oznacza nieosłonecznioną stronę góry, stronę północną, zacienioną, a także: tajemniczość, dwie komplementarne zasady 陰陽 *yīnyáng* konstytuujące naturalny porządek. W „Księdze Pieśni” 詩經 *Shījīng* oznacza: niebo zachmurzone, pochmurne dni, zasłonięte, ukryte, zamaskowane; w sformułowaniu 凌陰 *líng yīn* oznacza ochłodzenie, zlodowacenie. W „Komentarzu Pana Zuo” 左傳 *Zuǒ Zhuàn* 陰 *yīn* oznacza zasadę zimna, lód, zimno poprzedzające zimę. Słowa: 陰血 *yīn xuè* oznaczają zmrożoną krew, zimno; 陰陽 *yīnyáng* – oznacza zimno i ciepło: dwa z sześciu tchnień (六氣 *liùqì*) odpowiedzialnych za zmiany pogody. U tego autora 陰 *yīn* jest związane z różnymi miastami: 湖北 *Húběi*, 山西 *Shānxī*, 河南 *Hénán*.

W „Rytuale Zhou” 周禮 *Zhōulǐ* 陰 *yīn* było używane w znaczeniach: w odniesieniu do kobiet; miękka strona kawałka drewna, z którego robi się

⁶⁵ G.R. nr 12487.

piastę koła (opozycja do 陽 *yáng* – najtwardszej strony); w sformułowaniu 陰禮 *yīn lǐ* oznaczało ryty relacji damsko-męskich (ślub); 陰祀 *yīn sì* – ofiara odnosząca się do 陰, ofiara dla Ziemi i bóstw ziemskich i żniwnych.

W „Intrygach Walczących Państw” 戰國策 *Zhàn guó cè* 陰 *yīn* oznacza sekret, tajemnicę, po kryjomu, ukradkiem. W encyklopedii „Roczniki Wiosen i Jesieni Lü” 呂氏春秋 *Lǚshì chūnqiū* 陰 *yīn* oznacza po prostu cień. U 司馬遷 *Sīmǎ Qiān* w „Zapiskach historyka” 史記 *Shǐjì* 陰 *yīn* oznacza części intymne ciała, genitalia męskie i żeńskie; 陰山 *yīn shān* – łańcuch gór, znajdujący się w pętli Żółtej Rzeki⁶⁶.

Na naczyniach z brązu 金文 *Jīnwén* za 西周 *Xīzhōu* 陰 *yīn* oznaczało: na północnej stronie rzeki, a u wschodnich Zhou 東周 *Dōngzhōu*: część korpusu naczynia wazy rytualnej (w opozycji do pokrywy).

W „Księdze Dokumentów” 書經 *Shūjīng* 陽 *yáng* oznacza stronę góry wystawioną na słońce, bok południowy. Księga ta używa słowa 陽鳥 *yáng niǎo*, czyli słoneczne ptaki: dzikie kaczki, które podążają za słońcem z północy na południe i z południa na północ w swej dorocznej migracji. Używa także 陰陽 *yīn yáng* jako dwóch zasad konstytuujących porządek naturalny. W „Księdze Pieśni” 詩經 *Shījīng* oznacza północny brzeg rzeki, ciepło słońca, ocieplenie, osłonecznienie; świecić, rozświetlać; oznacza także dziesiąty miesiąc roku; w sformułowaniu 陽陽 *yáng yáng* mówi o zadowoleniu, satysfakcji, rozwinięciu, wdrozeniu, ustawieniu drzewca chorągwwi. W „Dialogach konfucjańskich” 論語 *Lúnyǔ* 陽 *yáng* oznacza imię jednego z muzyków oraz jest częścią imienia wielu osób, np. 陽貨 *Yang Huo* (albo 陽虎 *Yang Hu*) – wysoko postawiona osoba z 魯 *Lu* w czasach Konfucjusza, której imieniem nazwany jest 17. rozdział 論語 *Lúnyǔ*. W „Kronikach Wiosen i Jesieni” 春秋 *Chūnqiū* słowo 陽 *yáng* jest używane jako nazwa państwa znajdującego się w 山東 *Shān dong*, a także drugiej stolicy państwa 燕 *Yan*. W „Komentarzach Pana Zuo” 左傳 *Zuǒ Zhuàn* 陽 *yáng* oznacza: zasadę ciepła, które poprzedza ocieplenie wiosny i lata; ciepło; zasada, która rządzi duszą 魂 *hún*; podobnie jak przy omawianiu 陰 *yīn*, gdy mowa o 陽 *yáng*, należy zauważyć, że dla 左傳 *Zuǒ Zhuàn* 陰陽 *yīnyáng* oznacza zimno i ciepło: dwa z sześciu tchnień (六氣 *liùqì*) odpowiedzialnych za zmiany pogody. 陽 *yáng* oznacza także południe (zarówno w przestrzeni, jak i czasie); Pan Zuo używa także wyrazów składających się z 陽 *yáng*, przy-

⁶⁶ G.R. nr 12823.

bierających określone znaczenia: 當陽 *dāng yáng* – stanąć twarzą na południe; 陽物 *yáng wù* – rzecz należąca do 陽, własność mężczyzny (czyli kobieta). Ponadto występuje w nazwach kilku miejsc: 陽橋 *yáng qiáo* – terytorium państwa 魯 Lu, aktualnie w 山東 Shan dong; 陽丘 *yáng qiū* – terytorium państwa 楚 Chu; 陽穀 *yáng gǔ* – terytorium państwa 齊 Qi; 陽關 *yáng guān* – miejsce aktualnie w 山東 Shan dong; 陽陵 *yáng líng* – terytorium państwa 鄭 Zheng; 陽城 *yáng chéng* – miasto w 河南 He Nan.

W „Rytuale Zhou” 周禮 *Zhōulǐ* 陽 *yáng* oznacza: dźwięk wysoki, głośny, jasny; najtwardszy bok kawałka drewna, z którego robi się środek piasty koła; 陽禮 *yáng lǐ* oznacza ryt ceremonii lucznictwa w powiatach; 陽祀 *yáng sì* – ofiary odnoszące się do Yang, ofiary dla Niebios i dla przodków.

Dla 莊子 *Zhuāngzǐ* 陽 *yáng* oznacza: pokazywać na zewnątrz, jawić się jako, uzewnętrznienie; życie, żywotność. W „Księdze Rytuałów” 禮記 *Lǐjì* oznacza słońce w zenicie, południe. W „Pieśniach z Chu” 楚辭 *Chǔcí* oznacza po prostu słońce. U mistrza Han Fei 韓非子 *Hán Fēizi* 陽 *yáng* znaczy: symulować, udawać.

Powyższa analiza znaczeń 陰陽 *yīnyáng* w klasycznych źródłach chińskich ukazuje, z jakimi znaczeniami wiążą się te znaki, jaki obraz świata przedstawiają i jakie możliwości i ograniczenia rozpościerają przed teologią chrześcijańską.

3.4. Korzenie filozoficzne

Za najstarszy przykład używania tych pojęć uchodzą niektóre fragmenty z klasycznej „Księgi Pieśni” 詩經 *Shījīng*, natomiast „Księga Przemian” 易經 *Yìjīng* jest najbardziej charakterystycznym przykładem zastosowania tych pojęć. Oba pojęcia są w tej księdze rozumiane jako polaryzujące siły, „praszubstancje”, z których powstał wszechświat.

陰 *yīn* i 陽 *yáng* oznaczały pierwotnie ocienione (陰 *yīn*) i oświetlone (陽 *yáng*) zbocze górskie. Gdy jednak Chińczycy rozpoznali i zreflektowali zasadę polaryzacji tych dwóch sił w naturze (zima – lato, ciepło – zimno, męskość – żeńskość, młodość – starość, życie – śmierć itd.), rozwinęli na tej postawie spójną kosmologię.

Koncepcja 陰 *yīn* i 陽 *yáng* została usystematyzowana przez krąg myślicieli zwanych 陰陽家 *Yīnyángjiā*, czyli Szkoła Yinyang, tłumaczona także jako Szkoła Naturalistów. Założycielem i głównym przedstawicielem był 鄒

衍 *Zōu Yǎn* (350–270 przed Chr.). Myśliciele ci sprecyzowali teorię dwóch sił 陰陽 *yīnyáng*, pięciu elementów – żywiołów 五行 *wǔxíng* (woda, ogień, drewno, metal, ziemia) oraz teorię symbolicznych odpowiedniości lub zależności między 陰 *yīn* i 陽 *yáng* a pięcioma elementami. W systemie tym wszystko zostało pogrupowane odpowiednio po pięć zależności od pięciu elementów, które są manifestacjami 陰 *yīn* i 陽 *yáng*⁶⁷.

W świetle tej teorii wszystko, co pozostawiało w ścisłym związku z ziemią 地 *dì*, należało do obszaru 陰 *yīn* i było żeńskie. Wszystko zaś, co miało związek z niebem 天 *tiān*, należało do obszaru 陽 *yáng* i było męskie, ponieważ niebo 陽 *yáng* i ziemia 陽 *yáng*, słońce 陽 *yáng* i księżyc 陽 *yáng* pochodziły kosmologicznie od 陰 *yīn* i 陽 *yáng*. 陽 *yáng* oznacza wszystko, co się zaczyna, wyzwała, co jest dynamiczne i się rozszerza, co jest okrągłe i się porusza. 陽 *yáng* jest męskie i zapładniające.

Symbolem 陽 *yáng* jest smok 龍 *lóng*, będący równocześnie symbolem cesarza. 王 *wáng* – cesarz, to ten, który łączy jak kapłan niebo z ziemią. Cesarz – Syn Niebios kieruje działaniem elementu męskiego 陽 *yáng*, jego żona, cesarzowa, kieruje zaś zasadą żeńską 陰 *yīn*. Zasada żeńska 陰 *yīn* łączy się ze wszystkim, co się dopełnia, jest statyczne i podtrzymujące, zawierające, czworokątne, spokojne, żeńskie i rodzące. Symbolem 陰 *yīn* oraz cesarskiej jest feniks. 陰 *yīn* i 陽 *yáng* są związane z różnymi kierunkami świata i w nich niejako zlokalizowane. Z nich wywodzą się pory roku oraz pogoda, w nich rolnik widzi siły wpływające wprost na jego dobrobyt, wzrost, przetrwanie, od ich równowagi zależy istnienie człowieka i państwa.

„Księga Przemian” 易經 *Yìjīng* przedstawia 陽 *yáng* jako linię niepodzielną (—), a 陰 *yīn* jako linię podzieloną (- -). Z tych linii „Księga Przemian” 易經 *Yìjīng* tworzy trygramy i heksagramy używane do przedstawienia przemian 易 *yì* w naturze, ale także do wytłumaczenia ludzkiego losu, „wróżenia”. Sposób postrzegania świata związany z 陰 *yīn* i 陽 *yáng* jest niezwykle istotny w mentalności azjatyckiej na tyle, że nawet owe trygramy znajdują się w symbolice flag narodowych, np. Korei Południowej, gdzie także znajdziemy symbole przemiany 陰 *yīn* i 陽 *yáng*. Niestety, w popularnej literaturze, związanej z duchowością, egzorcyzmami, nadmiernie podkreślany jest dualizm 陰 *yīn* i 陽 *yáng*, zwłaszcza w kwestiach dobra

⁶⁷ R. MALEK, *Elementarz chiński (3). Pojęcia i kategoria yin i yang*, „Chiny dzisiaj” 12 (2009) nr 3, s. 30–31.

i zła. Tymczasem 陰 *yīn* i 陽 *yáng* ukazują świat dynamiki, przemiany, ciągłej transformacji rzeczywistości, a nie jej esencjalnej struktury, która byłaby obca chińskiej wizji świata.

W związku z powiązaniem między wydarzeniem w naturze a życiem społecznym w Chinach tradycyjnych pojęcia 陰 *yīn* i 陽 *yáng* miały również ogólniejsze znaczenie, jako pojęcia zbiorcze, określające komplementarne aspekty grup społecznych, łącznie z komplementarnością płci. Jednak przeciwieństwo 陰 *yīn* i 陽 *yáng* w myśli chińskiej nie jest absolutne, nigdy nie był to dualizm, ale jest to raczej relatywna przeciwwaga o charakterze rytmicznym, ponieważ obie siły są jedynie dwiema fazami wszelkiej przemiany 易 *yì*.

Owe komplementarne pojęcia mają fundamentalne znaczenie dla religii, filozofii oraz medycyny. Za pomocą teorii współzależności między 陰 *yīn* i 陽 *yáng* oraz pięciu elementów 五行 *wǔxíng* tłumaczono w Chinach zjawiska naturalne, które pojmowano jako ściśle powiązane z postępowaniem człowieka. W zakresie religijnym pojęcia 陰 *yīn* i 陽 *yáng* były o tyle znaczące, o ile niezliczone konfiguracje 陰 *yīn* i 陽 *yáng* oraz wszystkich pochodnych fenomenów, tak jak są one przedstawiane za pomocą heksagramów w „Księdze Przemian” 易經 *Yìjīng*, prawie uniemożliwiały jednoznaczne ustalenie niezaprzeczalnego zdania, „absolutnej prawdy”, pewnego „dogmatu” w zakresie wypowiedzi religijnych. Starożytność owej perspektywy i mocny wpływ na kulturę chińską sprawił, że cechą charakterystyczną mentalności chińskiej jest do dziś stronienie od ścisłości wypowiedzi, od dokładnego wyznaczenia zakresów znaczeń. Należy przyznać, że sprzyja temu sam obrazowy język. W klasycznym znaczeniu 陰 *yīn* i 陽 *yáng* nie mają też nic wspólnego z walką pomiędzy dobrem a złem, jak to często jest przedstawiane w katolickich popularnych artykułach, mających na celu przestrzec wiernych przed sympatią do symboliki chińskiej i uchronić od demonicznych wpływów. 陰 *yīn* i 陽 *yáng* są po prostu istotnymi siłami w niekończącej się dynamice przemian nieosobowego wszechświata: nasilenie siły 陰 *yīn* zapowiada jednocześnie jej spadek i wzrost 陽 *yáng* – i odwrotnie: nasilenie 陽 *yáng* oznacza jednocześnie wzrost 陰 *yīn*. Komplementarność i następstwo 陰 *yīn* i 陽 *yáng* filozofia ujmuje jako działanie 道 *Dào*. Jako uniwersalne określenia polaryzujących aspektów różnego typu działania, pojęcia 陰 *yīn* i 陽 *yáng* pozostają w odnośnej literaturze najczęściej nietłumaczone, po prostu podawane jako *yin-yang*, *in-jang* lub *yin* i *yang* itp.

3.5. Konotacje teologiczne

Kategorie 陰 *yīn* i 陽 *yáng* już od kilkudziesięciu lat mają swoje miejsce w teologii chrześcijańskiej. Jedną ze sztandarowych postaci, posługujących się 陰 *yīn* i 陽 *yáng* w teologii, jest Koreańczyk Jung Young Lee⁶⁸. Owe kategorie zastosował zwłaszcza w antropologii oraz trynitologii. Za pomocą 陰 *yīn* i 陽 *yáng* tłumaczy niezrozumiałe dla Azjatów pojęcia zachodnie, chrześcijańskie, jak: materia – duch, ciało – dusza, bóstwo – człowieczeństwo Jezusa itd. Od 1973 r., gdy napisał pierwszą książkę, powstało już sporo literatury wykorzystującej kategorie 陰 *yīn* i 陽 *yáng* w teologii⁶⁹. Punkt wyjścia rozważań Lee jest typowy dla nieeuropejskich teologów: doświadczenie, że nauka chrześcijańska jest tłumaczona w Azji za pomocą kategorii wziętych z filozofii Arystotelesa i myśli grecko-rzymskiej. Logika tych kategorii opiera się jednak na przekonaniu, że coś jest wyłącznie albo A, albo B (albo dobre, albo złe; albo prawdziwe, albo fałszywe, itd.) W myśleniu azjatyckim natomiast, opartym właśnie na kategorii 陰 *yīn* i 陽 *yáng*, coś może być jednocześnie, przynajmniej częściowo, do pewnego stopnia i A, i B, czyli np. częściowo dobre i częściowo złe. Jung Young Lee próbuje przewyciężyć dychotomiczne myślenie *aut-aut* („albo-albo”), czyli absolutnego dualizmu, i uważa, że w tych kategoriach przepowiadanie chrześcijaństwa w Azji, będącej pod wpływem myśli chińskiej, nie może przynieść pożądaných rezultatów, ponieważ stosuje odmienną wizję świata, odmienną logikę. Proponuje więc nie tyle całkowite wyzbycie się owych zachodnich kategorii, ile ich uzupełnienie czy też rozszerzenie o pojęcie 陰 *yīn* i 陽 *yáng*, czyli myślenie w kategorii *sive-sive* („nie tylko, lecz także”), *qua-qua* („z jednej strony – z drugiej strony), *totum simul*

⁶⁸ JUNG YOUNG LEE, *The I. A Christian Concept of Man*, NY 1973; TENŹE, *The Trinity in Asian Perspective*, Nashville 1996; TENŹE, *Marginality. The Key to Multicultural Theology*, Minneapolis 1995.

⁶⁹ JUNG YOUNG LEE, *God Suffers for Us. A Systematic Inquiry into a Concept of Divine Passibility*, The Hague 1974; TENŹE, *The I Ching and Modern Man. Essays on Metaphysical Implications of Change*, NY 1975; TENŹE, *Patterns of Inner Process. The Rediscovery of Jesus' Teaching in the I Ching and Preston Harold*, NY 1976; TENŹE, *The Theology of Change. A Christian Concept of God in an Eastern Perspective*, NY 1979; TENŹE, *Embracing Change. Postmodern Interpretations of the I Ching from a Christian Perspective*, Scranton 1994; TENŹE, *East Wind. Taoist and Cosmological Implications of Christian Theology*, Lanham 1997.

(„jednocześnie”). W tej komplementarności, jak w kosmologii 陰 *yīn* i 陽 *yáng*, jeden aspekt warunkuje drugi i odwrotnie. W ten sposób, zdaniem Lee, będzie możliwe „azjatyckie” wyrażenie transcendencji i immanencji Boga, osobowego i nieosobowego charakteru Boga, trójjedności Boga, bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa. Chrystus, jego zdaniem, jest doskonałym urzeczywistnieniem przemiany 易 *yì*.

W starożytnym sporze dogmatycznym, związanym z apolinaryzmem, dochodzi do rozstrzygnięć, mających odpowiedzieć na pytanie, czy Jezus Chrystus przyjął na siebie pełnię człowieczeństwa. To pytanie w starożytności chrześcijańskiej miało wymiar soteriologiczny, ponieważ oś argumentacji dotyczyła zbawienia człowieka, u wielu autorów ujmowanych w kategoriach przebóstwienia. Odpowiedź na te kwestie formalizuje się w następującej zasadzie: Syn przyszedł zbawić całego człowieka, dlatego przyjął pełne człowieczeństwo. Zbawił to, co sam przyjął; nie zbawił tego, czego nie przyjął⁷⁰. Czyli wyrażając kategoriami chińskimi, należałoby powiedzieć, że Jezus przybrał na siebie całą męskość i kobiecość stworzenia, wszystko, co w człowieczeństwie przeciwstawne: stare i młode, chore i zdrowe, ciemne i jasne, czyli wszystko, co jest 陰 *yīn* i 陽 *yáng*.

Orygenes: Człowiek nie zostałby zbawiony cały, gdyby [Zbawiciel] nie przybrał całego człowieka⁷¹.

Grzegorz z Nazjanzu: Co bowiem nie zostało przybrane, nie jest uleczone; co zjednoczone jest z Bogiem, to doznaje zbawienia⁷².

Nie wystarcza jednak, aby Jezus był prawdziwym Synem Bożym z jednej strony, a prawdziwym człowiekiem z drugiej. Jeśli obie solidarności pozostają

⁷⁰ E. JOHNSON, cyt. za: J. MAJEWSKI, *Spór o rozumienie Kościoła. Eklezjologiczne uwarunkowania i perspektywy wielkich debat teologicznych na przełomie XX i XXI wieku*, Warszawa 2005, s. 132: „W chrzcie kobiety, jak mężczyźni, przyoblekają się w Chrystusa. Tym samym kobiety jednak nie stają się męskie. W konsekwencji męskość, jakkolwiek konstytutywna dla historycznego Jezusa, w żadnej mierze nie jest konstytutywna dla «chrystusowości». Gdyby tak miało być, to kobiety nie mogłyby przyjmować chrztu. (...) Poprzez chrzest kobiety uczestniczą w tożsamości Jezusa jako Chrystusa dokładnie w tej samej mierze, jak mężczyźni”.

⁷¹ ORYGENES, *Dyskusja z Heraklidesem*, 7; cyt. za: B. SESBOÛÉ (red.), *Historia dogmatów*, t. I: B. SESBOÛÉ, J. WOLINSKI (red.), *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, Kraków 1999, s. 305.

⁷² GRZEGORZ Z NAZJANZU, *List 101*, 32; cyt. za B. SESBOÛÉ (red.), *Historia dogmatów*, s. 305.

wobec siebie zewnętrzne, nie nie przejdzie od jednej do drugiej. Trzeba jeszcze, aby stanowiły prawdziwą jedność. Od tej jedności zależy jedyne pośrednictwo Chrystusa. Cała komunikacja Boga z człowiekiem przechodzi przez ową wspólnotę człowieka i Boga przeżyty w Jego własnej osobie⁷³.

Jezus Chrystus zawarł w sobie pełnię ludzkiego doświadczenia, wszelkie przemiany, które chińska kultura określa mianem 陰 *yīn* i 陽 *yáng*. Znajdziemy także wśród chrześcijańskich autorów, takich jak Maksym Wyznawca, czy Symeon Nowy Teolog, ujęcia kosmiczne Wydarzenia Chrystusa⁷⁴. Chrystus stając się człowiekiem, stał się częścią kosmosu, przyjął na siebie nie tylko człowieczeństwo, ale całą materię. Cały kosmos uczestniczy we wcieleniu Chrystusa i w łączności z Chrystusem doznaje przemiany. W Chrystusie kosmiczny dualizm, wyrażony chińskimi kategoriami 陰 *yīn* i 陽 *yáng*, doznaje swego spełnienia, przekroczenia owego napięcia, osiąga 道 *Dào* aż do wejścia w pustkę, w której wszystkim we wszystkim jest Bóg. Ta eschatologiczna wizja spełnienia może być osiągnięta jedynie w Chrystusie. Optykę taką przyjmują także biskupi azjatyccy, inkulturując kategorie 陰 *yīn* i 陽 *yáng*, pokazując cel taoistycznej wizji świata.

Jeśli taoista może zrezygnować z pogoni za sukcesem i z konkurencji, to tylko dlatego, że wszystkie wartości są traktowane jako względne. Ta zasada względności jest wyrażona przez tradycyjny chiński symbol yin / 陽, który podsumowuje wszystkie bieguny życia: dobro / zło, aktywne / pasywne, pozytywne / negatywne, światło / ciemność, lato / zima, męskie / żeńskie. Taoizm naucza neutralności wobec polaryzacji. „Na świecie każdy zna piękno uznane za piękno – to uznanie ustanawia brzydotę. Każdy zna dobro uznane za dobro – to uznanie ustanawia zło. Dlatego byt i niebyt rodzą siebie nawzajem, łatwe i trudne wzajem wzrastają, długie i krótkie przydają sobie kształtów wzajemnie, ranga wysoka i niska nawzajem się pożądadają, a dźwięki wysokie i niskie razem tworząc harmonię, kolejno się dokonują – to, co poprzedza, dla tego, co następuje po nim (Laozi, rozdz. 2). Wszystkie przeciwieństwa są zatem kom-

⁷³ B. SESBOUÉ (red.), *Historia dogmatów*, s. 305.

⁷⁴ T. MATUS, *Joga i Modlitwa Jezusowa. Doświadczenie w wierze*, Kraków 2003. Autor ukazuje kosmiczną teologię Symeona Nowego Teologa.

plementarne, nie opozycyjne. Yang inicjuje, a yin jest tym, które uzupełnia. Znajduje całość w sobie tworząc stan harmonii.

Implikacją tej zasady jest to, że jesteśmy nawzajem współzależni. Yin i yang pozostają wobec siebie w napięciu, nie tworzą jednak dychotomii rzeczywistego świata. Nic nie jest absolutne, a zwłaszcza wartości i pojęcia, które są uwarunkowane przez nasze środowisko, oraz interpretacje, które im nadajemy. Przez przekroczenie różnic pomiędzy dobrem a złem, sobą a wszechświatem, wszyscy zostaną zebrani w Dao, gdzie wszystko jest jednym. To jest ostateczna dobra wizja rzeczywistości.

Gdy to zostanie zrealizowane, łatwo można osiągnąć bezstronność, ponieważ mędrzec „radzi sobie bez działania (无为 *wúwéi*); idzie, ucząc bez słów, a wszystkie rzeczy i sprawy rozpoczynają się i nie ustają; rodzą się i nie przestają istnieć. On powołuje je do życia, lecz ich nie posiada; czyni, lecz nie dla korzyści; osiąga pełnię, lecz nie dla poklasku. Dokładnie mówiąc, ponieważ nie dla poklasku, dlatego to, co osiąga, nie opuszcza go (Laozi, rozdz. 2). On także uczy się ufać Bożej opatrności, ponieważ yin i yang osiągną w jakiś sposób swoją równowagę i przywrócą równowagę w przyrodzie. Wszystko, co dokonuje się w życiu, może zostać podjęte bez boczenia się, w postawie pokój. Jednak, aby dojść do tego mistycznego zjednoczenia z Tao i ufać w jego łaskawość, pociąga za sobą opróżnianie zmysłów i umysłu⁷⁵.

⁷⁵ THEOLOGICAL CONCERNS OF THE FEDERATION OF ASIAN BISHOPS' CONFERENCES, *The Spirit At Work In Asia Today*, <http://www.ucanews.com/html/fabc-papers/fabc-81.htm>, Paper 81, (01.09.2012): *If a Taoist could give up the pursuit of success and competition, it is only because all values are seen as relative. This principle of relativity is expressed by the traditional Chinese yin/yang symbol which sums up all the polarities of life: good/evil, active/passive, positive/negative, light/dark, summer/winter, male/female. Taoism teaches neutrality with regard to the polarities. „When all beneath heaven know beauty as beauty, there is not beauty. When all know good as good, there is not good. For what is and what is not beget each other. Difficult and easy complete each other; long and short show each other; high and low place each other; noise and sound harmonise each other; before and behind follow each other”.* (Ch 2) *All opposites are therefore complementary not competitive. The Yang initiates but it is the Yin that completes. Both find their wholeness in each other, producing a harmonious state.*

The implication of this principle is that we are mutually inter-dependent. Just like the Yang and Yin which are held in tension, one must not dichotomise the realities of the world. Nothing is absolute, especially values and concepts which are conditioned by our environment and interpretations we give to them. By transcending the distinctions between good and bad; self and the universe, all are gathered together in the Tao where everything is one. This is the final vision of reality as well.

Perspektywa, jaką roztacza dokument biskupów Azji, ukazuje nadzieje taoistyczne, związane z kategoriami 陰 *yīn* i 陽 *yáng*, jako mające swoje spełnienie w 道 *Dào*. *Dào* nie jest tu wprost nazwane Bogiem chrześcijan, objawionym w Jezusie Chrystusie, jednak oczywistym jest, że taką treść biskupi nadają owemu 道 *Dào*. Tak jak Bazyli Wielki, wielki obrońca boskości Ducha Świętego, nigdy nie powiedział jasno, że Duch Święty jest Bogiem, tak w podobny sposób, na obecnym etapie chińskiej teologii, biskupi używają pojęć chińskiej kultury, jak 道 *Dào*, 陰 *yīn* i 陽 *yáng*, tworząc pewną bazę semantyczno-pojęciową do dalszego rozwoju i pogłębienia znaczeń pojęć trynitarnych⁷⁶.

Jezus Chrystus jest tym 道 *Dào*, które jednoczy w sobie wszelkie przeciwieństwa 陰 *yīn* i 陽 *yáng*, jest tym, który obezwładnia wszelkie zło. Taką perspektywę mieli Ojcowie Kościoła, którzy mieli do dyspozycji inny język (m.in. grecki), za pomocą którego wyrażali tę prawdę. Czytając poniższy tekst Maksyma Wyznawcy trudno się oprzeć przekonaniu, że gdyby musiał starożytny Ojciec Kościoła posługiwać się językiem chińskim, to odwołałby się do kategorii 陰陽 *yīnyáng* oraz 道 *Dào*:

Chrystus jest to wielka ukryta tajemnica, błogosławiony kres, cel, dla którego wszystko zostało stworzone... Bóg, utkwivszy wzrok w Nim jako kresie, powołał wszystkie rzeczy do istnienia. Jest to granica, do której zmierza Opatrzność i rzeczy, które znajdują się pod jej opieką, i gdzie stworzenia dopełniają swego powrotu do Boga. Jest to tajemnica, która ogarnia wszystkie epoki. [...] Wszystkie epoki istnieją i wszystko, co się w nich zawiera, istnieje dla Chrystusa, dla Jego tajemnicy. W Chrystusie osiągnęły one swój początek i swój koniec. Owa synteza była określona na samym początku: synteza ograniczoności i nieograniczonego, wymiernego z niezmiernym, skończonego

Once this realisation is attained, detachment easily follows because like the sage, one „does not shun the ten thousand things; rears them without owning them; works for them without claiming them; accomplishes but takes not credit. Because he does not take credit, it cannot be taken from him”. (Ch 2) One also learns to trust in divine providence because the Yin and Yang will somehow achieve its own equilibrium and restore the balance of nature. Everything in life that happens can then be taken in stride, in an attitude of equanimity. However, to arrive at this mystical union with the Tao, and to trust in its graciousness, entails the emptying of the senses and the mind itself.

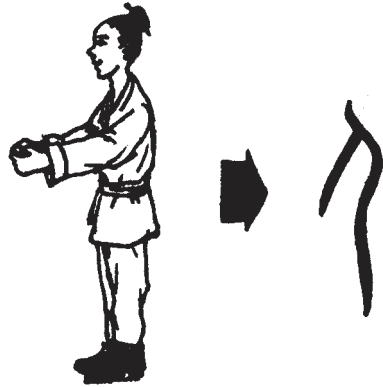
⁷⁶ B. SESBOUÉ B. (red.), *Historia dogmatów*, s. 241–242.

z bezkresnym, Stwórcy ze stworzeniem, odpoczynku z ruchem. Gdy nadeszła pełnia czasów, owa synteza stała się widzialna w Chrystusie, przynosząc dopełnienie obrazu Bożego⁷⁷.

⁷⁷ MAKSYM WYZNAWCA, *Pytania do Talasjusza*, 60; PG 90, 612.

4. Syn Boży jako Człowiek 人 *rén*

„I stał się człowiekiem” – czyli kim? Kto to jest człowiek 人 *rén* w kulturze chińskiej? Wcielenie Syna Bożego jest centralną prawdą teologii, sercem chrześcijaństwa. W dogmacie inkarnacyjnym krzyżuje się teologia z antropologią. Dlatego, w kontekście tego dogmatu, szczególnie interesujące będą zagadnienia antropologiczne spotykane w każdej kulturze, z którą styka się chrześcijaństwo. Benoît Vermander na jednym ze swych wykładów, komentując sformułowanie *Credo*, sparafrazował: „i stał się ideogramem”, aby ukazać, jak ważny w języku chińskim jest język pisany. W języku chińskim Słowo staje się Obrazem. W niniejszym fragmencie zobaczymy, jaki obraz świata jest związany z chińskim znakiem 人 *rén*.



4.1. Obraz znaku

W języku chińskim człowiek jest określany znakiem 人 *rén*, przedstawia sylwetkę postaci ludzkiej w marszu, rozkroku. Został on już omówiony przy pojęciu „Niebo”. Najstarszy słownik etymologiczny 說文解字 *Shuōwén Jiězì* mówi jedynie, że 人 *rén* to najszlachetniejsza z istot wszechświata, a znak 人 (forma oboczna: 亻) reprezentuje ramiona i nogi⁷⁸.

4.2. Podstawowe współczesne znaczenia

Znak 人 *rén* oznacza mężczyznę, człowieka, byt ludzki, istotę ludzką, ludzkość, człowieczeństwo; człowieka dojrzałego, dorosłego. Jeśli znak 人

⁷⁸ G.R. nr 5546.

rén jest poprzedzony nazwą miejsca, to najczęściej chodzi o miejsce pochodzenia przodków, a nie owego człowieka; należy tłumaczyć go jako „mieszkający w...”, „pochodzący z...”. Znak ten także oznacza: ludzie, populacja, naród, wszyscy; inny, inni, jako *antonim* 我 wǒ – ja; ktoś, towarzyszy; czyjaś osobowość, osoba, np. 我的人 wǒ de rén – ja (moja osoba); osoba, osobowość; spełnić akt seksualny; w sformułowaniu 一人 yì rén oznacza władcę, który mówi sam o sobie (odpowiednik europejskiego *pluralis majestatis*), zwłaszcza za dynastii 周 Zhou.

Tak samo wymawiany znak 仁, ukazujący człowieka i dwa, czyli wzmocnienie idei człowieczeństwa (człowiek razy dwa), oznacza jedną z najważniejszych konfucjańskich cnót: dobroć, życzliwość, tłumaczona najczęściej jako humanitarność. Według 說文解字 *Shuōwén Jiězì* oznacza kochać, rozszerzać swoją sympatię na kogoś⁷⁹. Oznacza także nasiono orzecha migdału, a znaczenie przestarzałe oznacza maszynę. Także jest to jedno z nazwisk.

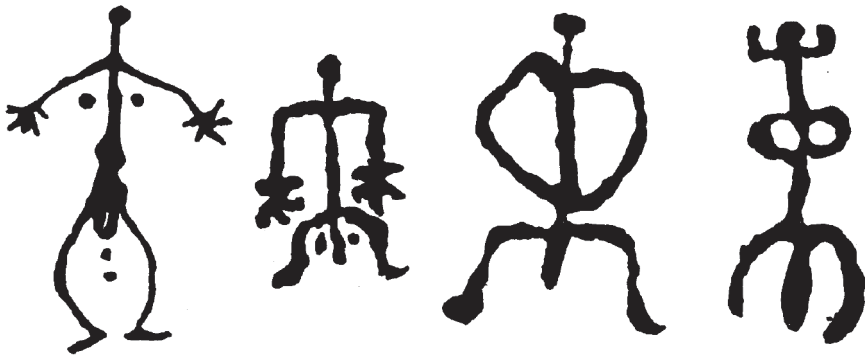
4.3. Znaczenia w starożytnych tekstach

Zdaniem Wang Hongyuana znak 人 rén to jeden z najstarszych znaków świata chińskiego. Sięga swymi korzeniami napisów skalnych sprzed ośmiu tysięcy lat⁸⁰. Dlatego też napisy na wyroczni 甲骨文 *Jiǎgǔwén* nie są pierwszymi znakami przedstawiającymi człowieka. Napisy na kościach i pancerzach żółwi oznaczały po prostu osobę ludzką, człowieka. Jeśli znak 人 rén jest poprze-

	甲骨文
	金文
	小篆
	隶书
	楷书
	草书
	行书
(同楷书)	简化字

⁷⁹ G.R. nr 5547.

⁸⁰ 王宏源 WANG HONGYUAN, 汉字字源入门. *Aux sources de l'écriture chinoise*, 北京 1997, s. 1.



dzony cyfrą, oznacza liczbę rekrutów, więźniów, ofiar ludzkich, itp. W wyrazie 眾人 *zhòng rén* oznacza mnóstwo ludu danego narodu, najprawdopodobniej wraz z ich lokalnymi wodzami wykorzystywanego przez 商 *Shang* do prac rolnych i ekspedycji militarnych; robotników; wojskowych. W wyrazie 共人 *gòng rén* oznacza zbór mężczyzn zwołany przez przełożonego służącemu królowi. W 左又(右)中人 *zuǒ yòu zhōng rén* – ludzie po stronie lewej, prawej i z centrum; w 小眾人臣 *xiǎo zhòng rén chén* – młodszy oficer ustanowiony do spraw robót publicznych; w 余一人 *yú yī rén* – ja jedyny (władca). 人 *rén* oznaczało także nazwę nieprzyjacielskiego plemienia, zamieszkującego na południe od 山東 *Shan dong* i 江蘇 *Jiang su*, w regionie rzeki 淮 *Huai*.

Rozwój znaczenia znaku-słowa 人 *rén* dokonuje się na naczyniach z brązu 人 *rén*. Za dynastii Zhou 周 人方 *rén fāng* oznaczało plemię, przeciwko któremu ostatni król dynastii Shang poprowadził wojskową ekspedycję.

Na naczyniach, które powstawały za panowania zachodniej dynastii Zhou 西周 *Xī Zhōu* 人 *rén* oznacza osobę ludzką, człowieka; jeśli znak pojawia się po nazwie kraju, oznacza narodowość, przynależność do danego plemienia; jeśli jest poprzedzony cyfrą, oznacza liczbę osób ściętych, więźniów, robotników, itp.; w sformułowaniu 我一人 *wǒ yī rén* oznacza: Ja jedyny człowiek, którym sam jestem = ja, władca (odpowiednik europejskiego *pluralis majestatis*), pojawia się także po 余 *yú* i 辟 *bì*; 獻人 *xiàn rén* – ludzie ze szlachty; 王人 *wáng rén* – ludzie króla we wcześniejszym znaczeniu: oficerowie Shang w służbie króla Chou po ich porażce, w późniejszym

znaczeniu: ludzie króla, oficerowie w służbie królewskiej przypuszczalnie wewnątrz pałacu królewskiego; w wyrazie 寮人 *liáo rén* oznacza ludzi, którzy mają jakąś funkcję, funkcjonariuszy: urzędnicy państwowi, pracownicy, oficerowie; w 事(使)人 *shì (shǐ) rén* – posłańców; w 宮人 *gōng rén* – ludzie pałacu, tytuł funkcjonariuszy służących wewnątrz pałacu; w 大人 *dà rén* – wielki człowiek to główny wieszcz, przełożony wróżbitów; 邑人 *yì rén* – szef dzielnicy; 五邑甸人 *wǔ yì diàn rén* – kontroler ziemi, podległy bezpośrednio królowi, w randze Wu yi; 里人 *lǐ rén* – szef powiatu Li; 人鬲 *rén gè* – słudzy przydzieleni swojemu mistrzowi; 田人 *tián rén* – ziemie i robotnicy przywiązani do siebie; 庶人 *shù rén* – rolnicy, robotnicy rolni; 進人 *jìn rén* – przeznaczać ludzi do posługi domowej; 孚人 *fú rén* – jeniec, więzień; 人賊 *rén guó* – obcięte uszy mężczyzny (zabici wrogowie); 前文人 *qián wén rén* – starożytni wybitni ludzie (= przodkowie); 文人 *wén rén* – wybitni ludzie (= przodkowie); 聖人 *shèng rén* – mędrcy (= przodkowie); 萬人(年) *wàn rén (nián)* – przez dziesięć tysięcy lat (= zawsze).

Pod panowaniem wschodniej dynastii Zhou 東周 *Dōngzhōu* 人 *rén* oznaczało: człowieka stąd, a po nazwie kraju – człowieka z danego kraju; człowieka w ogóle, a jeśli znak 人 *rén* był poprzedzony cyfrą, oznaczał liczbę funkcjonariuszy, żołnierzy, itp. Kolejne znaczenia to: 民人 *mín rén* lub 人民 *rén mín* – naród; 吉人 *jí rén* – dobrzy ludzie; 賢人 *xián rén* – mądrzy ludzie, mędrcy; 余一人 *yú yī rén* – Ja jedyny (= ja władca); 夫人 *fū rén* – pierwsza dama, tytuł głównej małżonki króla lub władcy; 寡人 *guǎ rén* – zwrot grzecznościowy używany przez szlachtę w odniesieniu do siebie, gdy zwracano się do ludu: ja – mały człowiek; 人臣 *rén chén* – słudzy, urzędnicy. 人 *rén* oznaczało także wyrażenie życzliwości względem innych ludzi; 先人 *xiān rén* – ludzie, którzy nas poprzedzili, przodkowie; 後人 *hòu rén* – sukcesorzy, następcy.

W „Księdze Dokumentów” 書經 *Shūjīng* 人 *rén* oznacza: byt ludzki, człowieka, a także ludzi, to znaczy naród, a także żołnierzy. W określeniu 一人 *yī rén* oznacza człowieka jedyne, tego, który niepodzielnie rządzi cesarstwem, władcę; w 人時 *rén shí* – okresy pracy, które ludzie powinni wykonywać w różnych okresach roku; 小人 *xiǎo rén* – człowiek bez wartości, podły, godny pogardy, bez zasług; 臣人 *chén rén* – ministrowie; 王人 *wáng rén* – ministrowie państwa.

W „Komentarzach Pana Zuo” 左傳 *Zuǒ Zhuàn* słowo 人 *rén* zyskuje nowy odcień znaczeniowy. Oznacza nie tylko ludzi, ale także człowieka

utalentowanego. W 莊子 *Zhuāngzǐ* oznacza to, co ludzkie, naturalne, w przeciwieństwie do 天 *tiān* – tego, co niebiańskie. Oznacza także towarzysza. U Mencjusza 孟子 *Mèngzǐ* 人 *rén* znaczy rodzaj ludzki, sposób prowadzenia się, charakter człowieka, a u 荀子 *Xúnzǐ* oznacza to, co objawia człowieka: uczucia i dzieła, sprawy, którymi się zajmuje. U 韓非子 *Hán Fēizi* oznacza każdego, a u 司馬遷 *Sīmǎ Qiān* w „Zapiskach historyka” 史記 *Shǐjì* jest skrótem od 人道 *rén dào* w wyrazie 為人 *wèi rén* i oznacza stosunki seksualne.

4.4. Korzenie filozoficzne

Człowiek w filozofii chińskiej jest istotnym tematem, któremu poświęcone zostały ogromne traktaty. Jednak filozofia chińska nie tyle zajmowała się kwestią jednostki, indywidualium, ile bardziej interesowało ją społeczeństwo, rodzina, czyli człowiek w relacjach. Nawet jeśli wiele miejsca poświęcała kształtowaniu cnót u człowieka, to były one bardziej ukierunkowane na funkcjonowanie człowieka w społeczeństwie, niż miały służyć osobistemu zadowoleniu i szczęściu⁸¹. Chińczycy nie ujmowali człowieka poza kontekstem społecznym, nigdy też nie odgraniczali ostro społeczeństwa od natury. Człowiek jest ściśle związany z naturą i społeczeństwem, w związku z czym nie pojawia się jako problem dychotomia: podmiot – przedmiot, która z kolei jest istotna w myśli zachodniej. W klasycznej myśli chińskiej (tzn. przedbuddyjska, do I w.) nie istniało pojęcie „osoba” (*persona*). Należy zauważyć, że pojęcie „osoba” ukształtowało się w Europie pod wpływem dociekań nad istotą Trójcy Świętej. Chiny nie miały tego „problemu”. 人 *rén* to było pojęcie konkretne i oczywiste. Można jedynie dociekać, jak osiągnąć pewną pełnię człowieczeństwa, co spowodowało dociekania chińskich filozofów przede wszystkim do myśli etycznej, związanej z kategorią cnoty. Pod wpływem buddyzmu (I w.) i myśli zachodniej (od XVI w.) pojawiły się abstrakcyjne pojęcia 位個 *wèigè* i 人格 *réngé* (osobo-

⁸¹ Postawa akcentująca wymiar społeczny, a nie indywidualny nie jest jedynie dawną koncepcją filozoficzną, ale jest obecna w dzisiejszych zachowaniach Chińczyków. Interesującym świadectwem takich zachowań m.in. młodzieży akademickiej jest: K. MAZUR-KAJTA, *Porównanie niektórych aspektów studiowania w Chinach i w Polsce*, w: JIANG HUIJUAN 姜惠娟, *Polsko-chińskie różnice kulturowe. Ciekawe doświadczenia*, Opole 2009, s. 107–118.

wość, charakter), oznaczające osobę. Pojawiły się też tendencje rozdzielające podmiot i przedmiot.

Z czego jest złożony człowiek? Czy w swej istocie człowiek jest bytem prostym czy złożonym? Jak się wydaje, Chińczycy, nastawieni do życia bardziej pragmatycznie niż ich współcześni nad brzegami Morza Śródziemnego, zajmowali się tymi tematami antropologii, które wydawały się im praktycznie ważniejsze. Rozważano, co prawda, problem ludzkiej natury, ale nie od strony ontologicznej. Dobrym świadectwem tego jest współczesne dzieło Zhanga Dainien, który omawia kwestie antropologiczne związane z ludzką naturą (性 *xìng*, 氣質 *qìzhì*) w rozdziale poświęconym psychologii, obok takich zagadnień, jak uczucia (情 *qíng*), talenty (才 *cái*), umysł / serce (心 *xīn*), intencja, wola (意 *zhì*, 意志 *yìzhì*), świadomość, wrodzona moralność, wiedza (良心 *liángxīn*, 良知 *liángzhī*)⁸². Drugą grupą tematów, jakimi zajmowała się klasyczna chińska antropologia, są zagadnienia związane z filozofią moralną. Filozofia moralna zajmowała się w Chinach pewnymi ideałami moralnymi, do których miał dążyć i rozwijać każdy człowiek: dobroczynność i sprawiedliwość (仁義 *rényì*), zaangażowanie w sprawy publiczne (公 *gōng*), prawidłowe funkcjonowanie w pięciu relacjach człowieka (五倫 *wǔlún*), kierowanie się powszechną miłością / niedyskryminacją (兼愛 *jiān'ài*) oraz umiarem / złotym środkiem (中庸 *zhōngyōng*). Do tej grupy zagadnień należą także etyczne pojęcia, jak: cnota (德 *dé*, 道德 *dàodé*), powinność moralna (當然 *dāngrán*), wartość (貴 *guì*, 良貴 *liángguì*), autorytet, władza (權 *quán*), prawa i obowiązki (分 *fēn*, 名分 *míng-fēn*). Jeżeli spojrzymy na te tematy, powiedzą nam dużo o pewnych ideałach moralnych człowieczeństwa, ale niewiele powiedzą nam o samym byciu człowiekiem: Czy jest prosty, czy złożony? Jak jest zbudowany? Jaki jest jego cel? Skąd pochodzi? Są to pytania, które interesowały Zachód przede wszystkim pod wpływem myśli religijnej. Zachód, wychodząc ze zjawisk, właściwości i zachowań ludzkich, zmierzał do odkrycia istoty człowieczeństwa. Chiny pytały, jak być doskonałym człowiekiem, co powinien robić człowiek i co wypada mu robić, aby być w pełni człowiekiem, a Zachód pytał, kim jest człowiek, jaka jest jego istota, która warunkuje i tłumaczy wszystkie zjawiska ludzkie, całe bogactwo cech i funkcji. U podstaw różnic tkwi nie tylko esencjalna wizja świata Zachodu,

⁸² ZHANG DAINIAN, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, Yale 2002, s. 367–420.

ale także założenie, że człowiek jest kimś wyjątkowym i niepowtarzalnym, wprost zaskakującym, godzącym w siebie wiele przeciwnych elementów. Dla Chin człowiek jest raczej częścią całego świata natury i niekoniecznie przyznawany jest mu w myśli filozoficznej szczyt w hierarchii istniejących rzeczy. Dla Europy człowiek to *imago Dei*.

Dobrym odzwierciedleniem filozofii chińskiej jest sztuka, która w swej klasycznej, konfucjańskiej i taoistycznej wersji jest uwarunkowana filozofią. W sztuce pędzla człowiek najczęściej jest wtopiony w świat przyrody, nie stanowi jej wyjątkowego, eksponowanego elementu⁸³. Naczelne miejsce w przyrodzie, jakie daje człowiekowi kultura śródziemnomorska, nie jest jedynie związane z religijnością, choć ta mocno zaważyła na odpowiedzi na pytanie o istotę człowieczeństwa.

Człowiek w kulturze śródziemnomorskiej zasadniczo był definiowany jako byt złożony. Stary Testament akcentował jego przemijalność, zależność od Boga, a w strukturze bytowej ukazywał trzy aspekty człowieczeństwa: *basar* (ciało), *ruach* (ducha) i *nefes* (duszę). Myśl Arystotelesa wpłynęła na taką wizję bytu (także człowieka), który jest złożony z materii (ciała) i formy (duszy). Nowy Testament, pod wpływem myśli greckiej, rozróżniał zasadniczo te dwa elementy, z których ciało ulega rozkładowi, jest śmiertelne, a dusza żyje wiecznie, jest niematerialna⁸⁴. Kolejni teologowie i filozofowie w różny sposób definiowali człowieka, jednak uznając zasadniczo nowotestamentalny podział. Nie jest celem tej pracy ukazanie wyczerpująco historii antropologii, ale jedynie zaakcentowanie istotnych elementów różniących świat śródziemnomorski od chińskiego, aby z jednej strony ukazać pewną trudność, oraz perspektywy – z drugiej strony, w zderzeniu z dogmatem o wcieleniu. Jeśli bowiem mówimy o Jezusie Chrystusie, Bogu wcielonym, transponując owo orędzie na kulturę chińską, to musimy sobie uświadomić pewną trudność: w kulturze śródziemnomorskiej Bóg staje się człowiekiem z ciałem i duszą, Jezusem z Nazaretu. Zostaje On zabity na krzyżu, Jego ciało umiera, a dusza zstępuje do Otchłani⁸⁵. Jego zmartwychwstanie jest ponownym zjednoczeniem duszy i ciała, i pełne Jego człowie-

⁸³ Dobrym studium relacji filozofia – sztuka jest praca: A.I. WÓJCIK, *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego*, Kraków 2010.

⁸⁴ D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI, *Qi, ruach, pneuma jako podstawowe kategorie antropologii chińskiej i europejskiej*, s. 185–189.

⁸⁵ *Homilia na Wielką i Świętą Sobotę*, w: *Liturgia Godzin*, t. II, Poznań 1984, s. 386–388.

czeństwo króluje w niebie. W związku z chińską wizją człowieka zasadne wydaje się pytanie Chińczyków: Dlaczego mielibyśmy wierzyć w jakiegoś Jezusa Chrystusa, który nie jest Chińczykiem? Czy wierząc w Niego, musimy zmienić własną wizję świata, człowieka? Mamy stać się Europejczykami? Czy możemy być chrześcijanami jako Chińczycy: z naszą filozofią i kulturą?

Jeśli chińska antropologia nie ma pojęcia duchowej duszy, jeśli człowiek z natury jest dobry, to chrześcijaństwo staje przed problemem odpowiedzi na pytania dogmatyczne: Po co Bóg miałby się wcielać, aby odkupić człowieka, jeśli ten nie potrzebował odkupienia? Jak Jezus mógł zstępować do Otcłłani, jeśli leżał w grobie, a dusza jest jedynie europejską wizją człowieka? Przed takimi pytaniami stajemy w konfrontacji z chińską antropologią⁸⁶.

W chińskiej wizji człowieka mamy do czynienia z pewnymi pojęciami związanymi z duszą, ale są one pojmowane jako pewna energia. Człowiek jest pewnego rodzaju kontinuum pneumatycznym 氣 *qi*. Upraszczając na potrzeby europejskiej wyobraźni można powiedzieć, że 氣 *qi* to energia przenikająca cały wszechświat; cały wszechświat składa się z tej energii skondensowanej w różny sposób w różnych rzeczach. Człowiek jest skondensowaną energią 氣 *qi*. Energia 氣 *qi* zostanie szerzej omówiona w rozdziale poświęconym pojęciom pneumatologicznym, jednak w tym miejscu warto sobie uświadomić jej znaczenie dla antropologii. 氣 *qi* jest energią życiową, a procesy natury, także żywotności człowieka, są jej manifestacją. Nieprawidłowe przepływy tej energii są przyczyną wszelkich nieprawidłowości w świecie, zwłaszcza w kwestiach dotyczących sił życiowych natury i człowieka, jego chorób, złego samopoczucia, a także trudności w życiu domowym, interesach, relacjach. Wszystko, co wiąże się z funkcjonowaniem i działalnością człowieka, w chińskiej antropologii jest związane z 氣 *qi* (biznes, samopoczucie, wystrój wnętrza domu), które ma mieć korzystny wpływ.

氣 *qi* tłumaczone jest jako tchnienie. Jednak nie jest natury niematerialnej w tym sensie, jak pojmują to Europejczycy. W antropologii chińskiej człowiek składa się z takich tchnień, które nazwalibyśmy duszą. W tradycyjnej chińskiej antropologii człowiek ma od dwóch do dziesięciu dusz, bę-

⁸⁶ Wiele inspirujących myśli związanych z porównaniem filozofii chińskiej i chrześcijaństwa możemy znaleźć w pracy J. GERNET, *Chine et christianisme. La première confrontation*, Paris 1982.

dających odpowiednikiem siły 陰 *yīn* i 陽 *yáng* (odpowiednio 魂 *hún* oraz 魄 *pò*). Te „esencjalne tchnienia” to siedem po 七魄 *qī pò*, które razem z trzema Hun 三魂 *sān hún* ożywiają byt ludzki⁸⁷.

W chińskiej antropologii człowiek jest odzwierciedleniem makrokosmosu, sam będąc swoistym mikrokosmosem. Jako mikrokosmos człowiek łączy 性 *xìng*, czyli naturę, istotę nieba i ziemi. Od ziemi otrzymuje „krew” (ciało), a od nieba „oddech” (tchnienie, ducha 氣 *qì*). Asceza taoistyczna, a także późniejsza 禪 *chán* (zen), zmierzała do takich ćwiczeń, aby jak najdoskonalej człowiek w swej wewnętrznej, jak i zewnętrznej postawie odzwierciedlał relacje kosmiczne⁸⁸.

Chińska koncepcja człowieka powstała bez znaczniejszego udziału myśli religijnej, tzn. nie uważa się człowieka za istotę stworzoną przez osobowego Boga. Oczywiście istnieją mity (podobne do greckich), jednak antropogeneza nie stanowiła także dla mitów wyzwania, które by doprowadziło do stworzenia pewnego systemu wierzeń. Mieczysław Künstler w swej „Mitologii chińskiej” pisze:

Podobnie jak pochodzenie świata, również i pochodzenie ludzi stało jakby poza sferą zainteresowań filozoficznych i mitologicznych starożytnych Chińczyków⁸⁹.

M. Künstler, komentując kilka starożytnych sprzecznych w treści tekstów pokazuje, że powstanie ludzi przypisuje się wspólnemu działaniu trzech czy nawet czterech bóstw: Żółtemu Cesarzowi, Shangpingowi, Sanglingowi i Nügua, którego rola jest niejasna. Istnieją także wersje z dodatkowymi bóstwami: Fuxi, brat i siostra Nügua, Pangu, Niebo, Ziemia... Nie jest celowe teraz omawianie całego procesu współdziałania owych bóstw, ale stwierdzenie, że starożytne chińskie pojęcie pochodzenia ludzi jest dalekie od starotestamentalnej jasności.

⁸⁷ G.R. nr 9317. Więcej na temat dusz i ciała człowieka: J. KONIOR, *Zagadnienie „grzechu” w kulturze chińskiej*. 在中国文化當中 “罪惡” 是什麼 [Zài zhōngguó wénhuà dāngzhōng “zuì’è” shì shénmó], Kraków 2006, s. 146n.

⁸⁸ *Fukan zazengi nisso denpo Sharon Dogen sen. Zasady uprawiania zalecanej wszystkim siedzącej medytacji ułożone przez Przekazującą Prawo pielgrzyma do [cesarstwa] Song mnicha Dogena*, Kraków 2003. B. SZYMAŃSKA, *Chiński buddyzm chan*, Kraków 2009.

⁸⁹ M.J. KÜNSTLER, *Mitologia chińska*, Warszawa 2001, s. 67, fragment: *Pochodzenie ludzi*, s. 67–70.

Skoro nie ma konkretnego Stwórcy człowieka, to trudno stworzyć pomysł na jakąś formę sprzeciwu wobec Niego, dlatego w antropologii chińskiej nie spotykamy idei grzechu, także pierwotnego. Problem ten przeanalizował ks. Jan Konior, ukazując relacje: poczucia winy, poczucia wstydu i grzechu w kulturze chińskiej⁹⁰.

Jedność człowieka z niebem (天人和一 *tiānrén héyī*) jest postulatem, syntezą antropologii chińskiej. Różne szkoły i kierunki w chińskiej historii filozofii i religii są jedynie interpretacjami stałych elementów. Chińska wizja świata i człowieka jest stałym kontekstem, w którym funkcjonuje chrześcijaństwo azjatyckie, z którym musi podejmować dialog zarówno potoczny, w bieżących zmaganiach duszpasterskich, jak i na poziomie wysokiej kultury i wymiany myśli w kręgu uniwersyteckich debat.

Filozofia konfucjańska rozwinęła spójną koncepcję człowieka, tworząc różne kierunki i szkoły. Niezależnie jednak od różnych szkół, pozostaje ona humanizmem, zajmującym się tym, co jest specyficznie ludzkie. Człowiek jest punktem wyjścia wszelkich rozważań konfucjańskich. Jedność człowieka z uniwersum jest zależna od ludzkiego zachowania, postawy, czyli jest związana z etyką i etykietą. Tak jak dla daoizmu człowiek jest centrum relacji kosmicznych, tak dla konfucjanizmu człowiek jest centrum relacji społecznych. Tylko w tych relacjach, w społeczeństwie, człowiek może być ludzki, czyli dla konfucjanistów cywilizacja jest istotnym elementem kształtowania człowieczeństwa. Człowiek jest zobowiązany do pewnego ćwiczenia się, samokultuwacji (休养 *xiūyǎng*), ciągłego formowania swego człowieczeństwa. Formacja owa odbywa się przede wszystkim w tworzeniu poprawnych relacji ludzkich (五倫 *wǔlún*): ojciec – syn, władca – poddany, mąż – żona, starszy brat – młodszy brat, przyjaciel – przyjaciel. Relacje te w praktyce są realizowane dzięki cnocie posłuszeństwa (孝 *xiào*)⁹¹, a także lojalność (忠 *zhōng*)⁹² oraz szacunku (敬 *jìng*)⁹³.

⁹⁰ J. KONIOR, *Zagadnienie „grzechu” w kulturze chińskiej*, Kraków 2006, zwł. s. 171–178.

⁹¹ Nie ma utrwalonego polskiego tłumaczenia 孝 *xiào*, które czasem jest tłumaczone jako „pobożność synowska”, jako „posłuszeństwo”, jako „pietyzm” lub jako „miłość synowska”. Chodzi o pełną szacunku, posłuszeństwa i pokory miłość synowską.

⁹² Można przetłumaczyć jako „prawość”. Znak pokazuje u góry „środek”, na dole „serce”: kroczyć prawą (środkową, poprawną) drogą serca, nie skrajnościami.

⁹³ 敬 *jìng* tłumaczone bywa także jako „poszanowanie”, „respekt”.

W konfucjanizmie wartość człowieka jest związana z relacjami. W Europie wypracowano pojęcie „godności” człowieka dzięki wpływowi chrześcijaństwa, która to godność jest niezbywalna, przysługuje każdemu człowiekowi od urodzenia. Późniejsza refleksja będzie się domagała owej godności, czy uznania bezwzględnej wartości człowieka od poczęcia. W europejskiej antropologii przez wieki uznawana była wyższość człowieka od innych stworzeń i związana była z ontologią: człowiek jest obrazem Boga. Żadne inne stworzenie nie jest obrazem Bożym, tak jak człowiek. Stąd godność człowieka wśród stworzeń jest wyjątkowa. W konfucjańskich Chinach człowiek tylko w takim stopniu jest szlachetniejszy od innych istot, w jakim ma określoną pozycję w społeczeństwie. Jest to związane z relacjami: relacje określają pozycje w społeczeństwie. Dzięki określonym cnotom ta pozycja bywa różna. Choć nigdzie w źródłach nie znajdziemy wprost wyprowadzonego wniosku z powyższych przesłanek, to jednak Europejczyk patrząc na chińską antropologię „relacyjną”, może mieć obawy, wynikające z możliwej odpowiedzi na pytanie: A co z tymi ludźmi, którzy nie mają relacji, których wszyscy się wyparli, do których rodzice się nie przyznali? Czy i w jakim stopniu są ludźmi?

Relacyjna wizja człowieka w konfucjańskim świecie poprzez spłot relacji wyznacza człowiekowi miejsce w hierarchii społecznej, której podstawą jest rodzina. Nawet w języku chińskim nie ma prostego słowa „brat” czy „siostra”. Są słowa, które od razu hierarchizują: jest 哥哥 *gēgē*, czyli „starszy brat”, albo 弟弟 *dìdì*, czyli „młodszy brat”. Jest 姐姐 *jiějiě* – „starsza siostra”, albo 妹妹 *mèimei* – „młodsza siostra”. Dzięki owej określonej pozycji w społeczeństwie człowiek jest w stanie współpracować w utrzymaniu porządku społecznego, którego podstawą i wzorcem jest porządek kosmiczny. Istnieje ponad 100 wyrazów precyzyjnie określających relacje rodzinne, pozycję w hierarchii społecznej, której w Chinach podstawą jest rodzina pojmowana bardzo szeroko, jako klan⁹⁴. W konfucjańskiej hierarchii w sposób: szczególny wśród ludzi odróżniają się król (cesarz, 王 *wáng*), święty-mędrzec (圣人 *shèngrén*) i człowiek szlachetny (君子 *jūnzǐ*). Są to niedoścignione ideały człowieka doskonałego, które powinny się zejść w każdej

⁹⁴ E. LIN-ROSOLATO, *Les appellations de liens de parenté*, w: LES DOSSIERS DU GRAND RICCI, *Aperçus de civilisation chinoise*, Paris – Taipei 2003, s. 403–415. Autorka, za pomocą tabel, ukazuje złożoność i wielość nazw określających więzi rodzinne, precyzyjnie określone w stosunku do obu stron małżeństwa, kilku pokoleń po stronie ojca i matki.

jednostce 君子 *jūnzǐ*, który dzięki cnotom spełnia wolę nieba, ten jest 圣人 *shèngrén*, zwłaszcza dzięki harmonii z naturą, a tylko mędrzec powinien być królem 王 *wáng*.

W konfucjanizmie człowiek swoje człowieczeństwo zdobywa poprzez cnoty. Wartość człowieczeństwa nie jest zakotwiczona w jego ontologii, ale w jego moralności. Jest to chyba najistotniejsza różnica w antropologii europejskiej i chińskiej. W pokartezjańskiej Europie wartość człowieka upatrywano w jego myśleniu, rozumie, a w konfucjańskich Chinach – w poczuciu sprawiedliwości (義 *yì*). Nie rozum, myśl racjonalna odróżnia człowieka od świata roślin czy zwierząt, ale ludzki sens sprawiedliwości, który przywołuje natychmiast na scenę społeczeństwo, wszystkich towarzyszących mi ludzi⁹⁵:

Konfucjusz ze smutkiem w głosie rzekł: „Człowiek nie może łączyć się w społeczność z ptakami i zwierzętami. Jeśli nie będę współżył w społeczności z innymi ludźmi, to z kimże miałbym współżyć?”⁹⁶

Poczucie sprawiedliwości jest potencjalną zdolnością, która jest wrodzona człowiekowi i tylko jemu przynależna umiejętność wchodzenia w relacje ze środowiskiem w taki sposób, że swoje działanie uzależnia od tego, co jest lub nie jest sprawiedliwe. Aby osiągnąć tę umiejętność, zdaniem Konfucjusza, każdy człowiek musi tę umiejętność ćwiczyć, tak jak kaligraf, który jedynie ćwicząc, może realizować swoje zdolności. Tylko ludzie poświęcają swój czas i energię, trenując się w cnocie humanitarności (仁 *rén*).

Humanitarność (仁 *rén*), tłumaczona na język polski także jako „życzliwość”, „człowieczeństwo”, „miłość”, jest podstawową cnotą konfucjańską. Znak przedstawia człowieka i liczbę dwa; jest to człowiek po dwakroć lub człowiek w relacji do człowieka (człowiek razy dwa, czyli dwoje ludzi). Życzliwość 仁 *rén* określa sposób, w jaki człowiek szlachetny 君子 *jūnzǐ* odnosi się do innych ludzi. Jest to ideał, który osiąga się powoli dorastając, stając się człowiekiem. 仁 *rén* to najwyższy indywidualny poziom człowieczeństwa, osiągnany przez moralną samorealizację. Każdy w jakimś stopniu

⁹⁵ A.I. WÓJCIK, *Konfucjusz*, Kraków 1995, s. 19.

⁹⁶ *Dialogi*, 18, 6, s. 180: 夫子憮然曰：「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？[...]

ucieleśniam cnotę humanitarności, ale mędrzec 圣人 (聖人) *shèngrén* aktualizuje ją w sposób pełny, stając się wzorem postępowania dla przyszłych adeptów trudnej sztuki moralnego rozwoju, stąd często tłumaczy się 圣人 *shèngrén* jako „święty”. Przy czym racja tej świętości jest inna niż w chrześcijaństwie: nie polega na więzi z Bogiem, uczestnictwie w życiu Bożym, ale poprzez moralny wysiłek zdobywania cnót staje się wzorem dla innych – i tylko w tym aspekcie jest podobny do chrześcijańskich świętych.

4.5. Konotacje teologiczne

Chińscy teologowie, gdy piszą o Jezusie Chrystusie w kontekście konfucjańskim, zazwyczaj podkreślają Jego cnoty, wysokie morale i działania pedagogiczne. Relacja Jezusa do Jego uczniów staje się ważnym tematem porównawczym z relacjami, jakie miał ze swymi uczniami Konfucjusz. W nauczaniu najbardziej wybrzmiewają ideały moralne głoszone przez obu. Ideały te zostały także spisane przez ich uczniów: z jednej strony „Dialogi konfucjańskie” 論語 *Lúnyǔ*, z drugiej strony – ewangelie. W obu tekstach dochodzi do głosu pewien ideał człowieczeństwa nie tylko proponowany przez obu wielkich nauczycieli, ale przede wszystkim realizowany przez nich samych. Jezus jest przedstawiany jako ucieleśnienie cnót konfucjańskich, a Konfucjusz – jako ucieleśnienie wymagań moralnych ewangelii⁹⁷. Ujęcia te jednak przemilczają relację do Boga i z tego względu nie mogą być symetryczne.

Ideałem człowieczeństwa w społeczeństwie konfucjańskim jest mędrzec, określany mianem 圣人 *shèngrén*, co tłumaczymy także jako „święty”. Przy czym świętość człowieczeństwa chińskiego jest postrzegana przede wszystkim jako wysiłek moralny, a nie więź z Bogiem. Taka perspektywa postrzegania „świętego–mędrca” 圣人 *shèngrén* na użytek chrześcijański ma zatem swoje mocne i słabe strony. Znakiem 圣 *shèng* określa się świętych, np. 圣本笃 *Shèng Běndǔ* – Święty Benedykt. Znak 圣 *shèng* odsyła nas do cnotliwych mędrców, prawych ascetów, którzy osiągnęli cnotę 仁 *rén*. Dla chrześcijaństwa to za mało. Pomimo wykorzystania chińskiego pojęcia 圣 *shèng*,

⁹⁷ SEUNG HWAN SHIM, *Two Model Teachers: Jesus and Confucius*, Chicago 2006. X. WALTER, *Confucius attendait-il Jésus-Christ?*, Paris 2008; M. FANG CHIH-JUNG, *Confucius et Jésus faceà leurs disciples*, w: B. VERMANDER (red.), *Le Christ chinois*, Paris 1998, s. 123–139.

chrześcijanie muszą tłumaczyć przesunięcie semantyczne, do którego musi dojść pod wpływem chrześcijaństwa: znamy przecież świętych, którzy byli aspołeczni, nienajlepiej żyli w relacjach międzyludzkich, uchodzili za kłótliwych i trudnych we współżyciu (św. Hieronim, św. Jan Chryzostom, św. Cyryl Aleksandryjski). Jednak ich więź z Bogiem stawała się czymś, co w różnych aspektach przemieniała ich człowieczeństwo. Istota chrześcijańskiej świętości, o czym nawet chrześcijanie zapominają, nie polega przede wszystkim na cnotliwym życiu, nie grzeszeniu, ale na maksymalnym oddaniu się Bogu. Oczywiście, że jedno drugie implikuje, ale nie zawsze w sposób konieczny, czy długotrwały, czy jednoczesny.

Świętość chińskiego mędrca można z chrześcijaństwem „pogodzić”, akcentując jego relację z naturą, kosmosem. Człowiek szlachetny 君子 *jūnzǐ* podejmuje swój wysiłek szlifowania charakteru długo, cierpliwie, by osiągnąć blask kamienia szlachetnego. Odzwierciedla w ten sposób zależności kosmiczne: kosmos ma swoją harmonię 道 (*dào*, drogę) i cnotę 德 *dé*. Każdy element tego systemu odniesień podąża swoją własną drogą, w swoisty niepowtarzalny sposób, zaopatrzony w swoją własną skuteczność i siłę sprawczą: cnotę 德 *dé*. Powracając do tych treści, które podejmowaliśmy w rozważaniach nad niebem 天 *tiān*, jako nadrzędnej siły, należy akcentować te działania świętego 圣 *shèng*, które ukazują jego jedność z wolą 天 *tiān*, którego Panem jest Bóg. Znak 圣 (聖) *shèng* pojawia się w wyrazie Duch Święty: 圣神 *Shèng Shén*. Wiąż z Duchem Świętym jest najmocniejszym aspektem świętości mędrca 圣人 *shèngrén*. O tym jeszcze będzie mowa w rozdziale dotyczącym Ducha Świętego.

Wyzwaniem stawianym chrześcijaństwu jest ontologia bytu ludzkiego różnie definiowana w obu kulturach: europejskiej i chińskiej. Przez zjednoczenie Boga z naturą ludzką w Jezusie Chrystusie wszystkie zagadnienia antropologiczne stają się chrystologicznymi (a przez to w pewnym sensie trynitologicznymi). Gdy mówiliśmy o tym, że w tradycyjnej chińskiej antropologii człowiek ma 10 „dusz”, siedem po 七魄 *qī pò*, które razem z trzema hun 三魂 *sān hún* ożywiają byt ludzki, będących odpowiednikiem siły 陰 *yīn* i 陽 *yáng*, to musimy sobie postawić pytania: Czy w kontakcie z chrześcijaństwem taka wizja człowieka jest do ocalenia? Która z owych dusz może być tak zdefiniowana, aby stanowiła pierwiastek niematerialny w człowieku, żyjący wiecznie, czyli dusza, która np. będąc częścią ludzkiej natury Chrystusa, zstąpiła do Otchłani? Czy może uznać i 魂 *hún* i 魄 *pò*

za różne aspekty tego samego nieśmiertelnego elementu człowieczeństwa? Co z tej wizji człowieka można „ochrzcić”?

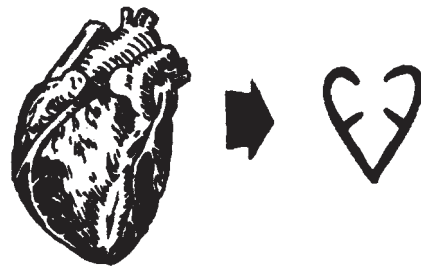
Co do wymagań moralnych, ideału cnót, to chrześcijańska wizja człowieczeństwa dobrze wpisuje się w antropologię chińską w wielu kwestiach. Sam Chrystus jest ideałem cnót. Jednak co do ontologii bytu ludzkiego oraz jego relacji do Boga chrześcijańska wizja człowieka wnosi do chińskiej nowe elementy. Sam znak 人 *rén* jest neutralny pod względem treści ideowych, jest konkretny, ponieważ ukazuje kroczącego człowieka i jest pozbawiony dodatkowych elementów znaczeniowych, które mogłyby wpłynąć znacząco na antropologię filozoficzną. Jest to jednak człowiek w drodze, nie statyczny, człowiek przemiany.

5. Syn Boży w naturze ludzkiej 性 xìng i 氣質 qìzhì

Natura ludzka w filozofii europejskiej jest związana z ontologią. Tymczasem w filozofii chińskiej akcent położony jest na etykę. Gdy chrześcijanie wyznają, że odwieczny Logos przyjął na siebie naturę ludzką, to w obrazie chińskiego świata niekoniecznie musi znaczyć to samo, co w europejskich znaczeniach. Czy jednak znaczenia chińskie i europejskie wzajemnie się wykluczają, czy może są komplementarne i ubogacają się? Poniższe rozważania pomogą nam lepiej zrozumieć czym dla Chińczyka jest natura ludzka.








5.1. Obraz znaków

Rick Harbaugh uważa, że znak 性 xìng przedstawia czyjeś serce (w formie pionowej 卜, jest to oboczna, pionowa forma znaku 心 xīn – serce) od urodzenia 生 shēng. Znak 生 shēng (element fonetyczny) przedstawia pączkującą roślinę, wyrastającą z ziemi 土 tǔ. Znak 生 shēng był już wcześniej omawiany. Tłumaczony jest jako: natura, dyspozycja, płeć, rodzaj (gender). Znak 生 shēng jest nośnikiem nie tylko idei życia, ale i czegoś surowego, niegotowanego, zielonego, niedojrzałego, nieprzetworzonego, nieznanego, dziwnego, twardego, rodzenia, rośnięcia, światła. Znak 心 xīn zawiera oprócz serca idee centrum, rdzenia, duszy, umysłu, uczucia, myślenia, inteligencji⁹⁸.



Znak 氣 qì (duch, tchnienie, gaz) jest szerzej omawiany w rozdziale poświęconym trzeciej Hipostazie Trójcy. Natomiast znak 質 zhì oznacza natu-

⁹⁸ 中文字譜, s. 210, 250.

	甲骨文
	金文
	小篆
	隶书
	楷书
	草书
	行书
(同楷书)	简化字

rę, charakter, jakość (kwalifikacje), pytanie (kwestię). Jest złożony z kilku elementów. Na dole ukazuje muszlę, skorupę: 貝 (贝) *bèi*. Znak ten zawiera w sobie idee: skorupiaka, skorupy, powłoki, porcelany, a także pieniądza, wymiany. W początkach cywilizacji chińskiej muszle były formą pieniądza, płacąc muszlami wymieniano towar, stąd znak ten wszedł w klucz słów związanych z pieniędzmi. Następnie wygląd muszli miał cechy wspólne z ceramiką, porcelaną⁹⁹. U góry jest podwojony znak topora 斤 *jīn* przyłożonego do drzewa¹⁰⁰. Znak 質 *zhì* sugeruje wzajemny charakter wymiany.

5.2. Podstawowe współczesne znaczenia

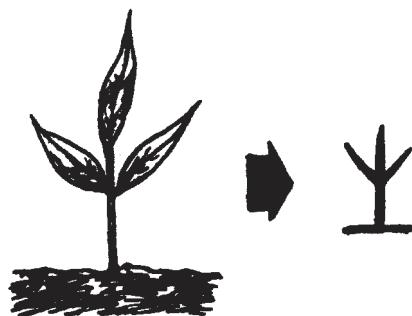
Znak 性 *xìng* oznacza współcześnie: naturę, naturalne usposobienie, naturalny, pierwotny charakter, podstawę, coś pochodzącego z natury, naturalnego. W tradycyjnej medycynie chińskiej oznacza czystą naturę, dary niebiańskie (talenty, skłonności) dane konkretnej istocie, które determinują jej osobiste przeznaczenie. W taoistycznej filozofii chińskiej: czysta natura, dary wrodzone, cnoty lub skłonności naturalne, prawo naturalne wyrażone w konkretnej istocie, dary otrzymane od natury; natura ponadczasowa (w przeciwieństwie do 命 *mìng* – natury wpisanej w czasowość). Oznacza również 陰 *yīn* życie wewnętrzne (w przeciwieństwie do 情 *qíng*, które reprezentuje 陽 *yáng*). W buddyzmie oznacza czystą naturę, fundamentalną, ukrytą przed ze-

⁹⁹ 王宏源 WANG HONGYUAN, 汉字字源入门. *Aux sources de l'écriture chinoise*, 北京 1997, s. 47; 中文字譜, s. 272; 李乐毅, 汉字演变五百例修订版, 北京 2006, s. 10.

¹⁰⁰ 李乐毅, 汉字演变五百例修订版, 北京 2006, s. 167.

wnętrznymi manifestacjami, substancję, byt sam w sobie, naturę Buddy, immanentną wobec wszelkich bytów (本性 *běnxìng*)¹⁰¹.

性 *xìng* oznacza również charakter, a także występuje jako sufix, służący do wyrażenia abstrakcyjnego terminu jakiejś cechy charakteru, np. 固執性 *gùzhíxìng* – czyli zawziętość. Oznacza także płeć, seksualność, płciowość, instynkt seksualny. Gramatycznie – rodzaj. A także: życie, popędliwość, pasję¹⁰².



Znak 質 *zhì* oznacza: materia, substancja; w fizyce: masa. Jest to principium konstytutywne, baza, fundament, coś pierwotnego, fundamentalnego; opierać, budować, uzasadniać; natura, konstytucja, jakość, dyspozycja naturalna, usposobienie naturalne, temperament, charakter. W filozofii, w logice: jakość. Kolejne znaczenia to: naturalna prostota, dobra wiara, szczerłość, prawość, bezpośredniość. W mowie potocznej słowo 質 *zhì* używane jest w znaczeniu: prymitywny, nieokrzesany, prostacki, naturalny, naiwny, bez oglądy.


質 *zhì* oznacza również: pytać, robić ankietę, przesłuchiwać, badać, konfrontować, a także: zwoływać radę, pytać o radę, sądzić, szacować, oceniać, decydować, afirmować, potwierdzać, podawać do wiadomości jako rzecz pewną. Oznacza także: słupek postawiony pośrodku drzwi, centrum tarczy strzelniczej, całun pośmiertny, w który zawija się ciało zmarłego, podstawę kolumny; w geometrii: sześciąt; uchwyt łuku, na poziomie, równy w stosunku do czegoś. 質 *zhì* jest także jednym z nazwisk chińskich.

Znak 質 *zhì* wymawiany na tonie czwartym ma następujące znaczenia: zastaw, gwarancja, zakładnik, świadectwo, zeznania, dowody, przymierze, wziąć kogoś na świadka.

¹⁰¹ O naturze Buddy piszę więcej w: D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI, *Seiichi Yagiego japońska „chrystologia buddyjska”*, „Studia Oecumenica” 11 (2011), s. 383–394.

¹⁰² G.R. nr 4530.

5.3. Znaczenia w starożytnych tekstach

	甲 骨 文
	金 文
	小 篆
	隶 书
	楷 书
	草 书
	行 书
(同楷书) 简化字	

Zarówno znak 性 *xìng*, jak i znak 質 *zhì* są znakami stosunkowo późnymi, z czasów, gdy człowiek zaczął filozofować. W pismach konfucjańskich (w „Pięcioksięgu” 五經 *Wǔjīng* oraz w „Czteroksięgu” 四書 *Sì Shū*) 質 *zhì* oznacza walory naturalne stanowiące jakąś istotę. To znaczenie przetrwało we współczesnej filozofii konfucjańskiej. U 董仲舒 *Dǒng Zhòngshū* 質 *zhì* oznacza stan naturalny, dziecięcy, ze wszystkim, co ma dobrego i złego, z jego inklinacjami, skłonnościami, upodobaniami.

W pismach 朱熹 *Zhū Xī* oznacza substancję bytów, która zapewnia materiały konstytutywne istot. Oznacza również przyrodzoną naturalność, stan pierwotny, bez aranżowania, zmian i ulepszeń, w przeciwieństwie do 文 *wén*: upiększony, wyczelowany.

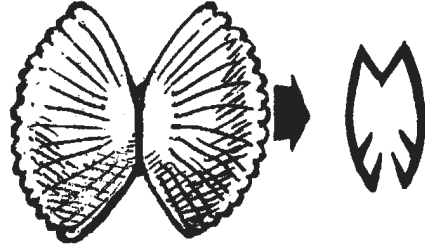
Znak 質 *zhì* wymawiany na tonie czwartym w starożytności oznaczał tablicę, na której spisywano umowę, po czym przełamywano ją tak, aby każdy z uczestników miał połowę. Odróżniano taką tablicę 質 *zhì* używaną do ważnych transakcji od tabliczki 劑 *zhuì* (*ji*) używanej do małych transakcji.

Zhang Dainian, w części poświęconej psychologii (!), terminom 性 *xìng* i 質 *zhì* poświęca cały rozdział, ukazując, co znaczyła „natura ludzka” dla poszczególnych filozofów, jednak u wszystkich chodziło o naturę ludzką¹⁰³. Dlatego w następnym fragmencie poświęcimy więcej miejsca na zniuansowane znaczenia tych pojęć w myśli chińskiej.

¹⁰³ ZHANG DAINIAN, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, Yale 2002, s. 367–383.









5.4. Korzenie filozoficzne

Filozofia chińska, gdy mówi o naturze 性 *xìng* i 質 *zhì*, to umieszcza ją w kwestiach moralnych, a nie ontologicznych. Feng Youlan uważa, że odpowiedź na pytanie, czy ludzka natura jest dobra czy zła (a nie – czym jest!), należy do najbardziej kontrowersyjnych pytań w filozofii chińskiej. Ukazuje on pięć teorii dotyczących natury człowieka¹⁰⁴:



1. Teoria dobrej natury pierwotnej. Teorię tę reprezentowali: Konfucjusz (551–479 przed Chr.) i jego wnuk Zisi (zm. ok. 402 przed Chr.), Mencjusz (371–289 przed Chr.), Xu Shen (zm. ok. 100), Li Ao (zm. ok. 844), Wang Yangming (1472–1529), Wang Fuzhi (1619–1692), Dai Zhen (1723–1777), Jao Xun (1763–1820).
2. Teoria złej natury ludzkiej. Reprezentowali ją Xunzi (ok. 298–238 przed Chr.) i Du Mu (803–852).
3. Teoria neutralistyczna. Reprezentowali ją: Laozi (III w. przed Chr.), Zhuangzi (ok. 286–286 przed Chr.), Gaozi (żył współcześnie z Mencjuszem, ok. 275 przed Chr.), Dong Zhongshu (ok. 179–104 przed Chr.) i Zhu Shiqing (ok. 557–589).
4. Teoria mieszana, według której oryginalna natura ludzka jest częściowo dobra i częściowo zła. Reprezentantami tej teorii byli: Gongsun Longzi (III w. przed Chr.), Shi Shi – uczeń Konfucjusza, Yang Xiong (53 r. przed Chr. – 18 r. po Chr.). Cheng Yi (1033–1073) oraz Zhu Xi (1130–1200) w okresie władzy dynastii Song podzielili pierwotną naturę na dwie części: naturę racjonalną i prawą oraz naturę temperamentalną.
5. Teoria gradacyjna, którą reprezentowali Han Yu (768–824), Wang Chong (1744–1794) i in.

¹⁰⁴ FENG YOULAN, *Krótką historia filozofii chińskiej*, Warszawa 2001; FENG YU-LAN, *A History of Chinese Philosophy*, t. I–II, Princeton 1952–1953.

	甲骨文
	金文
	小篆
	隶书
	楷书
	草书
	行书
	简化字

Przez Chińczyków najchętniej była przyjmowana i podzielana teoria dobrej natury ludzkiej, propagowana przez Mencjusza. Zakodowana została w umysłach Chińczyków poprzez edukację dzieci, dla których została napisana „Księga trzech znaków” 三字經 *Sānzijīng*, recytowana od najmłodszych lat, a zaczynająca się od słów:

人之初, (*rén zhī chū*) Ludzie na początku,
性本善。 (*xìng běn shàn*) są z natury dobrzy.
性相近, (*xìng xiāng jìn*) mają podobną naturę,
習相遠。 (*xí xiāng yuǎn*) różnią się wykształceniem¹⁰⁵.

Tym, co wpływa, że natura ludzka się zmienia (staje się lepsza lub gorsza), jednak chodzi tu o zmianę moralną a nie ontologiczną, która jest poza zakresem zainteresowań Chińczyków, jest wykształcenie:

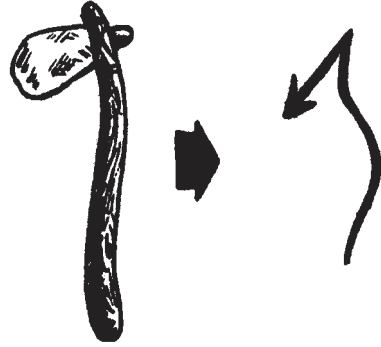
苟不教, (*gǒu bù jiào*) Niedbali nie uczą się,
性乃遷。 (*xìng nǎi qiān*) ich natura się pogarsza.
教之道, (*jiàozhī dào*) Drogą nauczania,
貴以專。 (*guì yǐ zhuān*) jest szczególnie dokładność¹⁰⁶.

Powyższy tekst, co prawda, przeznaczony jest do edukacji dzieci, z silnymi elementami mnemotechnicznymi, jednak koduje obraz natury ludz-

¹⁰⁵ *Sanzijing*. Ostatni wers można by przetłumaczyć: „oddala ich studiowanie, przyzwyczajenia, zwyczajaje, wychowanie, ćwiczenia”.

¹⁰⁶ *Tamże*. Tę samą myśl możemy zobaczyć u Konfucjusza: 子曰: 「有教無類。」 (*Zi yuē: Yǒu jiào wú lèi.*). „Mistrz powiedział: Nie ma żadnej różnicy między ludźmi jak tylko w nakach, które otrzymali”. *Dialogi* 15, 38; s. 158.

kiej, która jest od narodzin dobra, ale przez niedbałość w edukacji może być zła. Stąd do edukacji, wykształcenia, i to w bardzo specyficznej formie, mianowicie ucywilizowania, rozumianego jako zachowanie etykiety, pewnej elegancji, Chińczycy przywiązują duże znaczenie. Dobrym człowiekiem nie może być barbarzyńcą, dobrym człowiekiem jest przede wszystkim 文人 wénrén, czyli człowiek kulturalny, wykształcony, „ucywilizowany”¹⁰⁷.



Ks. Roman Malek dostrzega w chińskiej wizji człowieka, jako z natury dobrego, daleko idące konsekwencje soteriologiczne.


Najbardziej rozpowszechniła się teoria dobrej natury ludzkiej propagowana przez Mencjusza. Warto wskazać soteriologiczne konsekwencje takiej wizji człowieka. Skoro natura ludzka jest dobra, czyli (według koncepcji chrześcijańskiej) bez grzechu, to nie jest jej potrzebne pochodzące z zewnątrz zbawienie, gdyż człowiek własnym wysiłkiem potrafi utrzymać jej dobroć, tzn. „zbawić się”, czy też w kategoriach konfucjanizmu stać się *junzi*, tzn. szlachetnym człowiekiem o wysokim poziomie moralnym. Oczywiście takie rozumienie natury ludzkiej nie było odpowiednim gruntem do przedstawienia judeochrześcijańskiej idei grzechu (szczególnie pierwotnego) oraz konieczności zbawienia, o czym świadczą pisma misjonarzy na ten temat¹⁰⁸.

Perspektywa R. Malka nie uwzględnia jednak faktu, że prawosławna teologia, mówiąc o naturze ludzkiej, postrzega ją w jej pierwotnym kształcie, stworzonym przez Boga, jako dobrą.

Dla zachodniej ascezy droga natury jest zawsze drogą sprzeciwiającą się lasce. Dla Wschodu stworzenie człowieka według „obrazu Bożego” oznacza ściśle to, czym człowiek jest w swojej naturze. Być stworzonym na obraz Bo-

¹⁰⁷ A.I. WÓJCIK, *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego*, Kraków 2010, s. 83n.

¹⁰⁸ R. MALEK, *Elementarz chiński (1). Człowiek (ren 人)*, „Chiny dzisiaj” 10 (2009) nr 1, s. 43.

 <p>(同楷书)</p>	甲骨文
	金文
	小篆
	隶书
	楷书
	草书
	行书
简化字	

ży, znaczy posiadać łaskę tego obrazu. Dlatego dla ascezy wschodniej iść drogą prawosławnej natury oznacza pracować w sensie łaski. (...) „Namiętności nie wywodzą się z istoty duszy, ale stanowią coś do niej dorzuczonego”¹⁰⁹.

Powyższy cytat, wzięty z pism P. Evdokimowa, który sam przytacza św. Izaaka Syryjczyka, nie jest jedynym świadectwem pewnej „kompatybilności” duchowości wschodniej, greckiej, prawosławnej z chińską wizją świata.

Daoizm, o wiele mocniej niż konfucjanizm, podkreśla wagę związków człowieka z naturą. W kontakcie z naturą, w pewnej harmonii, ludzka natura może najlepiej się rozwinąć, a nie w społeczeństwie (jak podkreśla konfucjanizm). Daoizm nie wyprowadza porządku społecznego z praw natury, ale zachęca do kształtowania w człowieku pewnej spontaniczności, „naturalności” (*ziran*), którą spotykamy w przyrodzie, nie przymuszanej do niczego, a jednocześnie ukazującej swą wielkość i potęgę. Ową spontaniczną naturalność daoizm pragnie przełożyć na ludzkie myślenie i działanie za pomocą medytacji, ćwiczeń i innych praktyk¹¹⁰. Idealny człowiek nie przeszkadza naturze, nie dopuszcza, by jej szkodziło, a czyni to przez „niedziałanie” 無為 *wúwéi*. „Niedziałanie” lub „nieingerencja” jest kluczowym pojęciem daoistycznego rozwoju natury człowieka. Postawy tej można uczyć się właśnie od przyrody. Człowiek przyjmując taką postawę, staje się protagonistą natury, tworzy z nią jedność, działa w sposób równie natu-

¹⁰⁹ P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 115–116.

¹¹⁰ B. TOPOROV, CH. HANSEN, *Taoizm*, Poznań 2003.

ralny, jak ona. Jako mikrokosmos człowiek jest odzwierciedleniem makrokosmosu. Między mikrokosmosem, którym jest człowiek, a makrokosmosem, którym jest cały świat, istnieje odpowiedniość opisywana przez 陰陽 *yīnyáng*, pięć elementów 五行 *wǔ xíng*, oraz inne pojęcia typowe dla chińskiego obrazu świata. Daoiści posługują się odpowiednią medytacją, aby „opróżnić” mikrokosmos, tzn. siebie samego, z negatywnych wpływów i w ten sposób przygotować się na powrót do Dao. Człowiek jest użyteczny wtedy, gdy staje się w pewien sposób pusty. W traktacie 道德經 *Dàodèjīng* Laozi pisze:

Trzydzieści sprych zbiega się w środku koła,
Lecz użyteczność wozu jest w pustym środku piasty.
Wypalona skorupa tworzy kształt glinianej misy,
Ale użyteczność jest w jej pustce.
By wznieść dom, budujesz ściany, wstawiasz w nie drzwi i okna,
Ale użyteczność domu jest w pustej przestrzeni.
Dlatego korzyść wynika z wszystkiego, co istnieje,
Lecz użyteczność – z tego, czego nie ma¹¹¹.

XIX i XX w. przyniosły Chinom wiele zmian. Pod wpływem Zachodu Chiny zaczęły zmieniać się nie tylko pod względem ekonomicznym i politycznym, ale także filozoficznym. Wpływ socjalizmu i marksizmu oddziałał także na antropologię. W powiązaniu z tymi teoriami powstała tzw. maoistowska koncepcja człowieka, tzw. nowy człowiek, która jednak w ostatnich latach całkowicie straciła na znaczeniu, choć w Europie w latach 70. XX w. podlegała nawet refleksji teologicznej w duchu chrześcijańskim, a w Chinach została częściowo zintegrowana z tzw. duchową cywilizacją socjalizmu oraz koncepcją „harmonii społecznej” (*hexie shehui*).

Zdaniem prof. Romana Malka, w dzisiejszych Chinach można zaobserwować pluralizm poglądów na temat człowieka, a niektóre z nich znajdują

¹¹¹ Laozi 11: 三十輻，共一轂，當其無，有車之用。埏埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。 *Sānshí fú, gòng yī gǔ, dāng qí wú, yǒu chē zhī yòng. Shān zhī yǐwéi qì, dāng qí wú, yǒu qì zhī yòng. Záo hù yǒu yǐwéi shì, dāng qí wú, yǒu shì zhī yòng. Gù yǒu zhī yǐwéi lì, wú zhī yǐwéi yòng.* LAO TSY, *Droga. Tao te king*, Wrocław 2001, s. 17.

się pod wyraźnym wpływem współczesnej myśli chrześcijańskiej¹¹². Zdaniem Malka dziś wielu chińskich uczonych zajmujących się religią, a zwłaszcza chrześcijaństwem w ChRL (np. Zhuo Xinping z Chińskiej Akademii Nauk Społecznych), zwraca uwagę na poważne, negatywne konsekwencje teorii o dobrej naturze ludzkiej:

Konfucjanizm, nie zna pojęcia grzechu – człowiek jest z natury dobry, twierdził Konfucjusz, i dlatego ludzka wola miała w Chinach tak wielkie, wszechmocne niemal znaczenie. Doprowadziło to do swoistej zarozumiałości konfucjanistów, do hierarchicznej dominacji rodziny (klanu) i do rozwoju przemożnego, centralnego aparatu władzy, tak w Chinach tradycyjnych, jak i współczesnych, oraz do ślepej wiary w tradycję. Przyznawanie się do „winy” (grzechu) nie istniało i wszelkie próby reform („nawrócenia się”) kończyły się fiaskiem. Pozostało jednak pytanie, jak wytłumaczyć zło! Dlatego też dzisiejsze Chiny ogarnął pesymizm – stwierdza Zhuo. – Wiara w dobrą naturę człowieka i jego perfekcjonizm znikła. Szerzy się natomiast korupcja i cała masa innych problemów społecznych. W tym kontekście krytyczna refleksja nad chińską teorią natury ludzkiej oraz chrześcijańską koncepcją grzechu mogą pomóc w refleksji nad aktualną sytuacją i nad samym sobą przyczynić się do „reformy” (nawrócenia) człowieka¹¹³.

R. Malek wiąże wprost reformę człowieka z nawróceniem. Jego spojrzenie na naturę ludzką, w wydaniu konfucjańskim określaną jako dobrą, jest krytyczne. Jednak ujęcie Malka jest dość skrajne: akcentuje on raczej niebezpieczeństwa związane z konfucjańską wizją człowieka i świata, ponieważ jest zwolennikiem Moziego, któremu poświęcił swą pracę habilitacyjną. Nie szuka u Konfucjusza przestrzeni możliwych do pozytywnego wykorzystania dla chrześcijaństwa.

¹¹² R. MALEK, *Chrześcijaństwo – nadzieja dla Chin?*, *Więź* 501 (2000) nr 7, s. 67–78; TENŻE, *Postrzeganie chrześcijaństwa przez współczesnych intelektualistów chińskich*, w: G. EVERS, J. HAN ZHIHAI I IN., *Chrześcijaństwo i Kościół w Chińskiej Republice Ludowej*, Warszawa 2003, s. 35–42.

¹¹³ R. MALEK, *Elementarz chiński (1). Człowiek (ren 人)*, s. 43.

5.5. Konotacje teologiczne

Kościół wyznaje w *Credo* wiarę we „współistotność” Ojca i Syna. Zakładam, że czytelnik orientuje się w kontrowersjach ariańskich, związanych z pojęciem *homousios* i nie będą one tutaj przytaczane i omawiane. Naszą uwagę skierujemy na chińskie pojęcie związane z tą istotną kwestią trynitologiczną. Aby oddać pojęcie „współistotny”, Chińczycy posłużyli się znakami 同性同體 (*tóngxìng tóngtǐ*). Co oznaczają poszczególne znaki? Znak 同 *tóng*, który pojawia się dwukrotnie, oznacza tożsamość, „ten sam”, „jednakowy”, „być podobnym do”, „razem”, „i”. Znak jest kombinacją 凡 *fán* (wszystko, wszyscy) i 口 *kǒu* (usta). Można w tym znaku zauważyć jeszcze element pokrywy 冫 *mì* albo 一 *yī*. Wang Hongyuan uznaje, że etymologicznie piktogram 凡 *fán* wskazuje na jadalne małże, a znaczenie 同 *tóng* obrazuje ideę: „utoczenia w tej samej małży”, czyli na coś bliźniaczo podobnego¹¹⁴. W pojęciu „współistotny” znak 同 *tóng* jest podkreślony przez dwukrotne powtórzenie. Następne dwa znaki, to 性 *xìng* oraz 體 *tǐ*. Znak 性 *xìng*, wyrażający pojęcie ludzkiej natury, ma szczególne znaczenie w filozofii chińskiej. Pojęciu temu poświęciliśmy więcej miejsca. Jest wieloznaczne i dotyczy różnych aspektów natury. Znak 體 *tǐ* wyraża ideę ciała (np. w języku liturgicznym pojawia się w czasie Eucharystii w słowach ustanowienia 身體 *Shēntǐ*), ale także stylu, systemu, formy, substancji, aspektu, części ciała, stanu substancji, stylistyki. Znak ten jest złożony z piktogramu człowieka 人 w pionowej formie 亻 oraz ze znaku korzenia 本, który także zawiera idee źródła, początków, korzeni, pochodzenia, bazy, ustanowienia / fundacji. Rick Harbaugh uważa, że znak 體 *tǐ* jest współczesną formą starożytnego 體 *tǐ*, będącego piktogramem kości 骨 *gǔ* oraz rytualnej wazy ofiarnej 豐 *lǐ* z jakąś zawartością 曲 *qū* drewna w naczyniu pod pokrywą¹¹⁵. Etymologicznie zatem znak 體 *tǐ* (體), użyty w wyrazie 同性同體 (*tóngxìng tóngtǐ*) „współistotny” jest nośnikiem idei ciała, czegoś, co jest charakterystyczne, specyficzne, stanowi o czymś stylu, jest elementem istotnym, jak kości, które były składane w ofierze. Z jednej strony akcent pada na konkretną materialność, cielesność, „kości”, co

¹¹⁴ 王宏源 WANG HONGYUAN, 汉字字源入门. *Aux sources de l'écriture chinoise*, 北京 1997, s. 106.

¹¹⁵ 中文字譜, s. 234, 213.

tłumaczymy jako „natura”, ale z drugiej strony wyraz 体 *tǐ* oznacza także pewne cechy charakterystyczne, co prawda związane z cielesnością, ale ją przekraczające: styl, kształt, aspekt, treść.

Oddając relację pomiędzy Ojcem a Synem w teologii chrześcijańskiej, Chińczycy musieli użyć słowa, które będzie wyrażało obcą im kulturowo ontologiczną wizję świata. Teologia chrześcijańska do wyrażenia wiary Kościoła użyła obecnej w filozofii europejskiej kategorii „istoty”, „substancji”, zbudowanej przez greckich filozofów, głównie Arystotelesa, jako *ousia*. Analizując zastosowanie tego słowa w teologii, można zobaczyć głęboki związek między językiem, filozofią, teologią i obrazem świata¹¹⁶. Aby dobrze zilustrować problem pomiędzy obrazem świata, który rozwinął się w Europie, a tym, który kultywowali Chińczycy, posłużę się słowami Anny Iwony Wójcik:

Każda kultura, gdzieś u zarania swych dziejów, wyróżnia spośród wielu możliwych pewne zasoby interpretowania siebie i otaczającej rzeczywistości. Ludzie w niej dojrzewający nie „gapią się” bezmyślnie na świat. Już wstępnie wiedzą, co warte jest poszukiwań, i tego chcą, i zarazem znają środki, jakimi to, czego chcą, osiągnąć. Wiedzą, co składa się na rzeczywistość; co w ich świecie jest możliwe, mało możliwe czy nieprawdopodobne; jakie wartości są w nim fundamentalne; co określa strukturę, a co dynamikę świata. Te „obrazy świata” posiadają swój wewnętrzny sens, który należy spróbować odszukać, bo pierwsi myśliciele odnoszą się do wstępnie uporządkowanego świata – myślą i doświadczają kosmos, nie chaos.

Jaki był zatem kosmos starożytnych Chin? W dużej mierze podobny był do świata Heraklita. Około VI wieku p. n. e. odbyła się jedna z najważniejszych filozoficznych debat świata Zachodu. Chodziło o odpowiedź na pytanie o to, czym jest to, co istnieje. Heraklit twierdził, że jest wiecznym zmiennym trwaniem w świecie przeciwieństw. Jego adwersarz, Parmenides, uznał, że zmienność tego, co istnieje, jest złudną powłoką, błędem percepcji. Pod tą powłoką jest to, co jest, i nazwa to bytem. Byt jest stały, niezmienny, nieruchomy i wieczny. Obaj uznawali, że to, co jest, jest kosmosem, czyli jest rozumne i uporządkowane.

¹¹⁶ N.M. WILDIER, *Obraz świata a teologia*, Warszawa 1985.

Patrząc na dzieje myśli zachodniej wydaje się, że, jak dotychczas, zwolennicy poglądu Parmenidesa byli w większości. (...)

Inaczej było w Chinach¹¹⁷.

Owa „inność” rozwoju obu cywilizacji, o której pisze A.I. Wójcik, jest kluczem do zrozumienia pewnych trudności „przełożenia” teologii chrześcijańskiej / katolickiej na kategorie chińskie. W swej najgłębszej strukturze obrazu świata, który będzie rozwijany w filozofii, języku, relacjach społecznych, świecie wartości, czyli w całej kulturze, Chiny widzą świat w kategoriach ciągłej przemiany; przemiana, zmiana, ruch, są wpisane w naturę świata. Najlepszym świadectwem tak tłumaczonej wizji świata jest klasyczne źródło chińskiej kultury, jakim jest „Księga Przemian” 易經 *Yìjīng*. Tymczasem język, filozofia, kultura (także teologia katolicka) Zachodu wyrasta z odmiennego obrazu kosmosu, u podstawy którego jest substancja, istota, coś niezmiennego, co stanowi o tożsamości każdego bytu, a zmiana jest akcydentalna. Samo omawianie przez filozofów pojęć natury ludzkiej 性 *xìng* i 質 *zhì*, umiejscowione pomiędzy kwestiami etycznymi i psychologicznymi, a nie metafizycznymi, ukazuje ową odmienność.

Istotnym elementem rozwoju wizji człowieka (i nie tylko, bo kwestia związana była z Trójcą Świętą i aniołami) była koncepcja osoby, która jest charakterystyczna dla antropologicznej myśli europejskiej, a nie ma swoich odpowiedników w innych kulturach, jako rodzimy pomysł ewolucji myśli filozoficznej. W kwestii osoby, często ocenianej surowo, której zarzuca się dużą abstrakcyjność, chrześcijaństwo przynosi pewną nowość, gdy mówi o naturze ludzkiej¹¹⁸.

¹¹⁷ A.I. WÓJCIK, *Wolność i władza*, Kraków 2002, s. 23–24.

¹¹⁸ S.CZ. BARTNIK, *Personalizm*, Lublin 2000.

6. Syn Boży – Jezus Chrystus 耶穌基督 *Yēsū Jīdū*

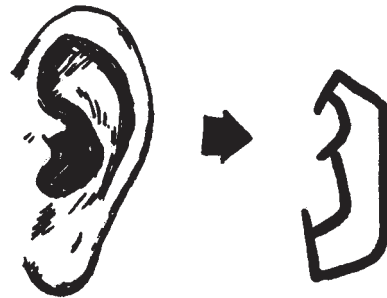
Jezus Chrystus – miłość, cel, wzruszenie chrześcijan, czułość Boga i wszystko – jest określony znakami chińskimi, z których nie tylko niektóre mają długą historię. Już od starożytności, gdy nestoriańscy misjonarze przybyli do Chin, chrześcijanie podejmowali wysiłki zmierzające ku temu, by jak najlepiej oddać za pomocą znaków chińskich to, kim jest Jezus Chrystus, aby odpowiedzieć na pytanie: jaki obraz świata powinno zawierać „imię, ponad wszelkie imię” (Flp 2, 9)? Nie wszystkie próby okazały się udane. Ostatecznie jednak utrwaliła się pisownia 耶穌基督 *Yēsū Jīdū*.

6.1. Obraz znaków

Znak 耶 *yē* przedstawia po lewej stronie ucho 耳 *ěr*, a po prawej stronie obwarowane miasto 邑 *yì* (w formie klucza, znajdującego się po prawej stronie wielu wyrazów)¹¹⁹. 邑 *yì* to otoczony mur 阝 *wéi* i oficjalna pieczęć 巴 *jīe* (podobna do 巴)¹²⁰.

Znak 穌 (穌) *sū* przedstawia kielkujące ziarno zboża (ryżu) 禾 *hé* oraz znak odgrywający rolę fonetyczną 魚 *yú* oznaczający ryby. Znak oznacza ożywać, powracać do życia¹²¹.

Znak 基 *jī* przedstawia ziemię 土 *tǔ* i fonetyczne 其 *qí* (taboret z kołosem na górze). Oznacza podstawę, fundację, założenie¹²². Według Li Leyi



¹¹⁹ 王宏源 WANG HONGYUAN, 汉字字源入门. *Aux sources de l'écriture chinoise*, 北京 1997, s. 96.

¹²⁰ 中文字譜, s. 322.

¹²¹ 中文字譜, s. 361.

¹²² 中文字譜, s. 144.

基 *jī* w swej etymologii oznacza: start, pierwszy, początek¹²³. W najstarszym słowniku etymologicznym 說文解字 *Shuōwén Jiězì* podane jest znaczenie słowa 基 *jī*: podstawa, fundament muru¹²⁴.

Znak 督 *dū* ukazuje oko 目 *mù* oraz fonetyczny 叔 *shū* zebrany groszek. Oznacza: kontrolować¹²⁵.

6.2. Podstawowe współczesne znaczenia

Słowo 耶 *yé* (drugi ton) jest końcówką partykułą pytającą, jest to też partykuła eufoniczna, wyrażająca radość. Słowo to jest związane ze słowem 爺 *yé* – Ojciec. Słowo 耶 *yē* (pierwszy ton) jest znakiem używanym do napisania obcych dźwięków, jak również jest skrótem słowa: 耶穌 *yē sū* – Jezus. Słowniki podają bliskość znaczeniowo-fonetyczną znaku 邪 *xié* oznaczającego błąd, nieprawidłowość, perwersję¹²⁶.

Grand Ricci odsyła ze słowa 穌 *sū* do 蘇 *sū*, co)oznacza: ożywić, powrócić do życia, odrodzić, zmartwychwstać, przywrócić do życia¹²⁷.

基 *jī* jest znakiem, który jest używany już w tekstach starożytnych, a dziś oznacza: bazę, fundament jakiejś konstrukcji, *principium*, korzeń, początek, rozpoczynać, opierać się na czymś, rozpoczynać od czegoś; według czegoś, na podstawie czegoś, zgodnie z, fundować, ustanawiać, wznosić, konstruować, robić plan, projekt, projektować. We współczesnej chemii jest sufiksem odpowiadającym polskiemu –yl; w petrochemii – podstawo-

𠩺	甲骨文
𠩺	金文
𠩺	小篆
𠩺	隶书
𠩺	楷书
𠩺	草书
𠩺	行书
(同楷书)	简化字

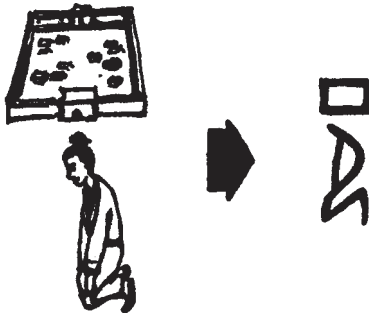
¹²³ 李乐毅, 汉字演变五百例续编, 北京 2009, s. 147.

¹²⁴ G.R. nr 779.

¹²⁵ 中文字谱, s. 299.

¹²⁶ G.R. nr 12593.

¹²⁷ G.R. nr 10034.



wy składnik ropy; w matematyce – podstawa, baza (np. w systemie numerycznym, w przestrzeni wektorowej). Oznacza także: grupę, zgrupowanie, rdzeń. W znaczeniu archaicznym oznacza przestrzeń pomiędzy budynkiem a świątynią; własność, domenę¹²⁸.

Znak 督 *dū* oznacza: czuwać, sprawdzać, kontrolować; a także: generał, prełożony generałów, gubernator, kontroler państwowy. W medycynie chińskiej 督 *dū* jest skrótem od 督脈 *dū mài*, oznaczającym nadzorcę naczyń, jeden z ośmiu meridianów nadzwyczajnych, organizujący i kontrolujący 陽 *yáng* w ciele. Oznacza także: udzielać reprimendy, korygować; prawo, dokładnie, poprawnie, świetnie, aranżować, organizować; środek, naciskać na, nakłaniać, zachęcać. Jest to także jedno z nazwisk chińskich. Bliskie znaczeniowo jest słowo 篤 *dǔ* – szczerzy, poważny, wierny¹²⁹.

6.3. Znaczenia w starożytnych tekstach

Znaki 耶穌基督 *Yēsū Jīdū* zostały stworzone na użytek chrześcijan i nie występują w starożytnych tekstach w znaczeniu wyrażającym imię Jezusa Chrystusa. W innych miejscach pracy ukazana jest ewolucja imienia Jezus Chrystus, jakimi znakami to Imię bywało zapisywane. Niektóre jednak omówione niżej znaki można odnaleźć w tekstach starożytnych.

Znak 基 *jī* możemy znaleźć na naczyniach z brązu 金文 *Jīnwén* u wschodniej dynastii Zhou 東周 *Dōngzhōu* w sformułowaniu 無基(期) *wú jī (qí)* – przyjmuje wtedy znaczenie: bez granic czasowych, bez końca.

W „Księdze Dokumentów” 書經 *Shūjīng* 基 *jī* oznacza: fundować, ustanawiać, fundament, podstawa, a także dziedzictwo, własność, baza fortuny lub władzy, to, na czym bogactwo i władza się zasadza. W „Księdze Pieśni” 詩經 *Shījīng* oznacza: podstawę, utrzymanie, podtrzymanie, wsparcie, a także przejście pomiędzy budynkiem wzniesionym w pobliżu drzwi świątyni

¹²⁸ G.R. nr 779.

¹²⁹ G.R. nr 11652.

przodków a tą świątynią. W „Opowieściach o państwach” 國語 *Guóyǔ* 基 *jī* oznacza: rozpoczynać. W „Księdze Gór i Mórz” 山海經 *Shānhǎi Jīng* jest nazwą góry, być może dzisiejszej 九連 *Jiū lián* albo 廣東 *Guāng dōng*. W leksykonie 爾雅 *Ēryǎ* 基 *jī* oznacza: wymyślać plan¹³⁰.

6.4. Korzenie filozoficzne

Znaki: 耶 *yē*, 穌 *sū*, 基 *jī*, 督 *dū* nie znalazły się w kanonie istotnych terminów filozoficznych. Stanowią ważny element w rozwoju chrześcijaństwa, dlatego ich znaczenie i rozwój zostanie omówiony szerzej w następnym fragmencie, związanym z konotacjami teologicznymi, ukazującym również historyczny rozwój użycia tych terminów. Można jedynie zwrócić uwagę, po raz kolejny, na pewną „filozofię” tworzenia imion własnych w kulturze chińskiej.

Gdy zajmujemy się chińskimi tłumaczeniami imion własnych, wchodzimy w sedno problemu związanego z wpływem języka na obraz świata. Filozofia tworzenia imion chińskich jest zgoła odmienna od europejskiej czy semickiej¹³¹. W tłumaczeniach imion chyba najdobitniej ujawnia się trudność, jaka istnieje przy pragnieniu dobrego przełożenia biblijnego obrazu świata, wrażliwości, tego, co istotne dla chrześcijaństwa. W mentalności biblijnej do imion przywiązywano wielkie znaczenie. Imię nosło treść istotną dla osoby, stanowiło o jej tożsamości. Poznać czyjeś imię znaczyło poznać kogoś, kto je nosi.

𠂇	甲骨文
𠂇	金文
𠂇	小篆
𠂇	隶书
𠂇	楷书
𠂇	草书
𠂇	行书
(同楷书)	简化字

¹³⁰ G.R. nr 779.

¹³¹ J. HRYNIEWSKA, *Współczesne imiona osobiste w języku chińskim*, *PrzOr* (2011) nr 3–4 (238–239), s. 131–141.



W przeciwieństwie do alfabetycznych języków pismo chińskie składa się ze znaków, z których każdy ma znaczenie i przypisany jest mu dźwięk. Jednocześnie 411 różnych sylab *putonghua*, czyli standardowego języka chińskiego, stanowi granicę fonetycznego przetłumaczenia słów z innego języka na chiński.

Pomimo tych ograniczeń chińskie tłumaczenia mogą dodawać aspekt nieobecny w oryginale lub wyeksponować jakąś treść już obecną – poprzez dodanie semantycznego komponentu. Dla nazw osobistych ma to szczególne znaczenie, czego są świadomi sami Chińczycy, szczególnie dużo uwagi poświęcając różnym aspektom znaczeniowym swoich nazw¹³². Na trudności i specyfikę tłumaczeń biblijnych na język chiński zwraca uwagę artykuł Lihi Yariv-Laor, dzięki któremu zachodni pasjonat może zrozumieć problem tłumaczeń hebrajskich rozróżnień, bogactwa leksykalnego, pytań retorycznych, a przede wszystkim imion własnych¹³³. Historycznym omówieniem problemów związanych z tłumaczeniem imienia Jezus i jego indygenizacji, czyli „urodzimienia”, zajmuje się Jost O. Zetzsche¹³⁴. Badania tych i innych autorów pomogą nam w prezentacji i analizie problemu oraz w zebraniu wniosków w niniejszych rozważaniach.

6.5. Konotacje teologiczne

Imię Jezusa Chrystusa w języku chińskim ma swoją historię sięgającą VII w., gdy mała grupa chrześcijan nestoriańskich zaczęła ewangelizować

¹³² J. SINIARSKI, E. ZAJDLER, *Kulturowy aspekt kodowania informacji w języku i w piśmie – nazwy handlowe wiodących marek zagranicznych we współczesnym języku chińskim*, w: E. ZAJDLER (red.), *Zrozumieć Chińczyków. Kulturowe kody społeczności chińskich*, Warszawa 2011, s. 131–[174];

¹³³ LIHI YARIV-LAOR, *Lingusitic Aspects of Translating the Bible into Chinese*, w: I. EBER, SZE-KAR WAN, K. WALF, *Bible in Modern China*, s. 101–121.

¹³⁴ J.O. ZETSCHKE, *Indigenizing the „Name above All Names”: Chinese transliterations of Jesus Christ*, w: R. MALEK (red.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, t. I, Sankt Augustin 2002, s. 141–155.

tereny Państwa Środka. Kilka dokumentów z tamtych czasów przetrwało do dziś, jednak bez większego wpływu na pisma późniejszych chrześcijan. Do dziś można podziwiać stale nestoriańskie z Xi'an¹³⁵. Nestoriańskie tłumaczenia oparte były na starochińskiej fonetyce, na syryjskich tekstach źródłowych, ulegały także mocnym wpływom terminologii i pism buddyjskich. W dodatku pisma nestoriańskie nie miały swej kontynuacji tradycji, z której mogłyby korzystać inne Kościoły chrześcijańskie. Nestoriańskie pisma zostały odkryte w XX w., gdy już większość terminologii kluczowej dla katolicyzmu i protestantyzmu została zbudowana i okrzepła.

Niewiele wiemy na temat pracy literackiej misji franciszkańskiej, przybyłej do Chin w XIII w. Chociaż Giovanni da Monte Corvino (1247–1328) twierdzi, że przetłumaczył Nowy Testament i Psalmi, to bardzo prawdopodobne jest, że przetłumaczył te teksty na mongolski – język dworu dynastii Yuan¹³⁶. Gdy 300 lat później przybyli misjonarze jezuicki w grupie Matteo Ricciego (1551–1612), ich głównym celem nie było tłumaczenie Biblii, mimo iż sam Ricci i jego następcy pozostawili po sobie liczne religijne pisma.

Postawa protestantów wybitnie kontrastuje z zachowaniem wcześniejszych misjonarzy. Gdy w XIX w. do Chin przybyły misje protestanckie, ich głównym celem było tłumaczenie Biblii. Podczas gdy katolicki Kościół dokonał pierwszego kompletnego tłumaczenia Biblii na chiński język w 1961 r., to misjonarze Kościołów protestanckich do tego czasu wydali już 10 kompletnych

	甲骨文
	金文
	小篆
	隶书
	楷书
	草书
	行书
(同楷书)	简化字

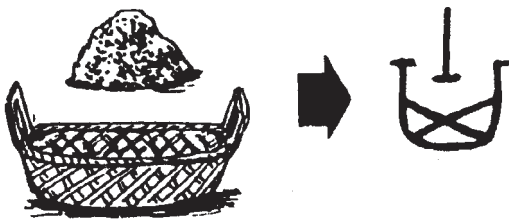
¹³⁵ J. CHARBONNIER, *Histoire des chrétiens de Chine*, Paris 2002, s. 13–21.

¹³⁶ H.P. KEMP, *To Feel the Spirit. A History of the Mongolian Bible*, Aucland 1997, s. 16–21.

tłumaczeń Biblii, nie licząc wielu częściowych¹³⁷. Niemniej protestanci tłumacze korzystali z dziedzictwa także wypracowanego przez katolików, głównie za przyczyną Roberta Morrisona (1782–1834), pierwszego protestanckiego misjonarza w Chinach, który skopiował w Londynie przed wyjazdem na misje obszerne fragmenty tłumaczenia z rękopisu Jeana Basseta (1662–1707) z *Missions Étrangères de Paris*. W późniejszych własnych pracach opierał się na tym właśnie tłumaczeniu, choć starał się także powstrzymać przed użyciem Bassetowskich transliteracji. Powodem owych różnych transliteracji m.in. było to, iż katolicy tłumacze jako tekstu źródłowego używali łacińskiej wersji Biblii, tymczasem tłumacze protestanci korzystali z angielskich tłumaczeń lub z źródłowych tekstów greckich i hebrajskich.

Uwaga protestantów, mocno skupiona na tłumaczeniach biblijnych, doprowadziła do zdwojenia wysiłków translatorskich. Gdy Morrison rozpoczął swoje tłumaczenie Biblii w Chinach, wtedy już baptystyczny misjonarz Joshua Marshman (1768–1837) w Serampore (Indie) rozpoczął swoje tłumaczenie Biblii na chiński. Marshman używał do swoich tłumaczeń niejasnych i niezgrabnych transliteracji w swym pierwszym wydaniu kilku ksiąg Nowego Testamentu. Jednak w ostatecznej wersji edytorskiej ksiąg Starego i Nowego Testamentu użył transliteracji Morrisona, ponieważ istotniejsza

wydawała się pewna jednolitość w użyciu tych samych znaków, zwłaszcza co do nazw miejsc i osób, niż ubogające zróżnicowanie. Poza niewieloma wyjątkami owe tłumaczenia Morrisona, Marshmana i Basseta transliteracja imienia Jezus nie zmieniła się do dziś.



W pismach nestoriańskich znaleziono kilka różnych transliteracji imienia Jezus. Każda z tych transliteracji niesie ze sobą konkretne informacje treściowe, znaczenia. W „Sutrze Jezusa Mesjasza” (序聽迷詩所經 *Xùtīng Mishīsuǒ jīng*) pierwszy z dwóch znaków tytułu 序聽 *Xùtīng* był interpreto-








¹³⁷ J.O. ZETZSCHE, *Indigenizing the „Name above All Names”*, s. 143.

wany jako transliteracja imienia Jezus. Mimo to główną transliteracją imienia Jezus było 移鼠 *Yishū*) oraz 翳數 *Yishù*. Poza fonetycznym podobieństwem warto zwrócić uwagę na treści, jakie niosą ze sobą te znaki, czyli jaki „obraz świata” za nimi się rozpościera. 移鼠 *Yishū* oznacza przesunięcie, zmianę kierunku myszy, szczurów, a 翳數 *Yishù* oznacza mgławicę liczb, ukryte liczby. Nawet jeśli te określenia mogą mieć jakiś urok, to trudno – poza fonetyką – wytłumaczyć ich biblijną głębię, związaną w imieniu Jezus z Bożym zbawieniem. Nazwy te jednak były związane z ograniczoną znajomością języka chińskiego nestorian, buddyjscy mnisi, którzy pomagali i towarzyszyli im w tłumaczeniach, po prostu śmiali się i szydzili z imienia Jezus, proponując taką pisownię¹³⁸.

Termin „Chrystus” nie został przetransliterowany w żadnym nestoriańskim dokumencie, ale jego aramejski odpowiednik „Messiva” (Mesjasz) pojawia się w tekstach jako *mishihe* w bardziej lub mniej udanych formach:

- 彌施訶 *mishihē* (wypełniać + nakładać + winę – winić);
- 彌師訶 *mishihē* (wypełniać + dzielić + winę – winić);
- 彌尸訶 *mishihē* (wypełniać + zwłoki + wina – winić);
- a także w wyżej wspomnianej formie 迷詩所 *mishisuǒ* (entuzjasta – rozentuzjzmowany + poezję + przez) z tytułu sutry.

Spośród wszystkich nestoriańskich terminów jedynie 彌施訶 *mishihē* został użyty przez inne chrześcijańskie wspólnoty. Jedną z osób, która

	甲骨文
	金文
	小篆
	隶书
	楷书
	草书
	行书
(同楷书)	简化字

¹³⁸ 龔天民 [Gōngtiānmín], 唐朝基督教之研究 [Táng cháo jīdūjiào zhī yánjiū, Chrześcijaństwo za panowania dynastii Tang], 香港 [Xiānggǎng, Hongkong] 1960, s. 88.

wniosła ogromny wkład w chińską terminologię chrześcijańską, był misjonarz baptysta R.H. Graves (1833–1912), który promował związaną z nestorianami transliterację 彌施亞 *míshīyà* (wypełniać + nakładać + Azja), zamiast opierającą się na protestanckim modelu 彌賽亞 *mísàiyà* (wypełniać + gra + Azja), która związana była z angielską wymową słowa *Messiah*¹³⁹.



耶穌 *Yēsū*, jako transliteracja imienia Jezus, zasadza się na wczesnych dokumentach jezuickich i nie została zmieniona ani przez protestanckich, ani katolickich tłumaczy.

Sekty, takie jak Kościół Jezusa Chrystusa Świętych Dni Ostatnich (mormoni) albo Świadkowie Jehowy, w całości przyjęły protestancką terminologię. Świadczy to także o pewnym geniuszu Matteo Ricciego. W historii pojawiło się jedynie kilka głosów krytyki przeciwko użyciu takiej transliteracji. McGregor (1885) zauważył, że imię własne Ἰησοῦς ma dla Żydów konkretne konotacje, które nie wybrzmiewają w transliteracji. Dlatego też zaproponował transliterację 救主 *Jiùzhǔ* Zbawiciel (uratować + Pan). Wcześniej wspomniany Graves wyjaśniał, że co prawda 耶穌 niezbyt dokładnie oddaje fonetycznie Ἰησοῦς, a transliteracja 伊伊穌士 *yīyīxūshì* mogłaby być bardziej zbliżona do oryginału¹⁴⁰. Pomimo tego wolał wersję 耶穌 *Yēsū*, ponieważ sama w sobie dawała możliwości do pewnych gier słownych, będących ilustracją „wzięwów rodzimnych” między „Jezusem” a „Jehową”.

Imię własne Boga w Starym Testamencie יהוה *Jahwe* (JHWH) jest oddane w *Union Version*¹⁴¹ – najbardziej rozpowszechnionym tłumaczeniu Bi-


¹³⁹ R.H. Graves publikował liczne artykuły w „Chinese Recorder” na temat terminologii biblijnej, w tym na temat transliteracji (1895 i 1897), terminów teologicznych (1877 i 1884), o ujednoczeniu terminologii (1902), o roślinach (1878 i 1879), zwierzętach (1883), ptakach (1891) i gadach (1892). R.H. GRAVES, *Uniform Terms*, „Chinese Recorder” 33 (1902), s. 119–122; TENZE, *Principles of Translating Proper Names in Chinese*, „Chinese Recorder” 28 (1897), s. 581–584.

¹⁴⁰ TENZE, *Principles of Translating Proper Names in Chinese*, „Chinese Recorder” 28 (1897), s. 582.

¹⁴¹ *Union Version of the New Testament. Easy Wen-li Translation*, Shanghai 1902; 國語和合本 叻 狄考文 (Calvin W. Mateer), 富善 (Chauncey Goodrich), 鮑康寧 (Frederick W. Baller), 文書田 (George Owen), 鹿依士 (Spencer Lewis), 上海 1919 (Stary i Nowy Testament).

blii w Chinach, a także w innych chińskich tłumaczeniach biblijnych, jako Jehowa: 耶和華 *Yēhéhuá*. Według chińskiej konwencji tworzenia imienia i nazwiska¹⁴², *Yēhéhuá* może być interpretowane jako *Yē* (nazwisko) *Héhuá* (imię). Znak 耶 *yē* ukazuje ucho oraz obwarowane miasto i jest partykułą pytającą, a znaki 和華 wyrażają harmonię oraz rozkwitanie, promienienie, światło (albo: Chiny). W ten sposób „nazwisko” Jezusa w chińskiej transliteracji jest tożsame z „nazwiskiem” Jego Ojca: 耶 *yē*, co jest zrozumiałe w kulturze, w której dzieci noszą nazwiska swojego ojca, jak to ma miejsce w Chinach. Konwencja ta podkreśla synostwo Jezusa 耶穌 *Yē Sū* wobec Ojca 耶和華 *Yē Héhuá*. Chociaż pod względem teologicznym ta linia argumentacji jest łatwa do zakwestionowania, to jednak w chińskim Kościele jest efektywnie wykorzystywana¹⁴³.

耶 *yē* w klasycznej chińszczyźnie jest partykułą pytającą, jest stosowana w licznych transliteracjach zarówno buddyjskich, jak i chrześcijańskich. Należy do tej samej grupy fonetycznej, co 爺 *yé*, co rzuca pewne dodatkowe światło. 爺 *Yé* zawiera w sobie znaczenie ojcostwa (górną część znaku) w formie honoryfikatywnej. Z perspektywy europejskiej nie zawsze zdajemy sobie sprawę z tego, jak ważne mogą być chińskie znaki. One wpływały na historię od starożytności. I nie chodzi o jakąś jedynie magiczną inter-

	甲骨文
	金文
	小篆
	隶书
	楷书
	草书
	行书
(同楷书)	简化字

¹⁴² J. HRYNIEWSKA, *Współczesne imiona osobiste w języku chińskim*, s. 131–141.

¹⁴³ A.F. WRIGHT, *The Chinese Language and Foreign Ideas. Studies in Chinese Thought*, Chicago 1953.

pretację. O mocy zawartej w znakach mówią zarówno współczesne filmy¹⁴⁴, jak i teologowie¹⁴⁵.



Dalsza analiza znaku 爺 yé powinna zwrócić naszą uwagę na kolejny odcień znaczeniowy. 父 Fù (także: ojciec) stoi ponad 耶 yé (tutaj: Jezus) i może być tutaj interpretowane jako znak relacji pomiędzy Jezusem – Synem i Bogiem – Ojcem. Znak ten w imieniu Jezus w chińskiej konwencji spełnia rolę nazwiska.

Imię 穌 Sū ma szczególnie trafnie dobrane kody znaczeniowe zawarte w obrazie. Oznacza: ożywiać, zmartwychwstawać. Po prawej stronie widzimy wzrastające ziarno zboża, ryżu 禾 hé, a po lewej znak (połowu) ryb 魚 yú. H. Matzat interpretuje ten znak jako obraz nakarmienia 5000 ludzi rybami i chlebem, oraz tym, że chleb i ryba są to najstarsze symbole Chrystusa¹⁴⁶. Istnieje także pisany wariant 甦 sū, używany w wielu historycznych chińskich tłumaczeniach Biblii na określenie zmartwychwstania Chrystusa.

Protestanckie tłumaczenia Biblii zasadniczo używają transliteracji 耶穌 Yēsū, chociaż w niektórych przypadkach nazywają Jezusa inaczej, np. w Kol 4, 11 użyto: 耶數 Yéshù, a w Łk 3, 29 – 约西 Yuēxi. Katolicycy tłumacze w swych zmaganiach dążą do zwięzłości, bardziej niż do „teologicznego komentarza”. Tłumaczenie *Studium Biblicum Franciscanum*¹⁴⁷ w Kol

¹⁴⁴ Dobrym przykładem jest *Hero. Miecz w sercu miasta* w reżyserii Zhanga Yimou. Film jest wielką medytacją znaku 劍 jiàn. D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI, *Elementy taoistyczne obecne w „Hero” Zhanga Yimou*, w: TENŻE (red.), *Chińskie katechezy*, s. 277–284.

¹⁴⁵ B. VERMANDER, *Les mandariniers de la rivière Huai. Le réveil religieux de la Chine*, Paris 2002, s. 95n.

¹⁴⁶ H. MATZAT, *Gottes Wort im Reich der Mitte*, Witten 1986, s. 31.

¹⁴⁷ STUDIUM BIBLICUM FRANCISCANUM, 聖經 [Shèngjīng, Pismo Świąte], Hong Kong 1968, pełna chińska nazwa: 聖經思高本, tl. 思高圣经学会 (方济会会士可敬雷永明神父 Rev. Gabrielle Allegra (Venerable) O.F.M. 及学会其他成员), 香港 1968 (Stary i Nowy Testament).

4, 11 używa 耶蘓 *Yēsū*, ale utrzymuje w Łk 3, 29 耶穌 *Yēsū*. U Łk 3, 29 chodzi o fragment rodowodu Jezusa Chrystusa, gdzie wymieniony jest jeden z Jego przodków, także Jezus, syn Elieziera. W Kol 4, 11 jest mowa o Jezusie zwanym Justusem, którego mają przyjąć Kolosanie. Biblia Tysiąclecia oba imiona tłumaczy z greckiego dosłownie jako Jezus.

Istniały także inne, niechrześcijańskie tłumaczenia imienia Jezus. Manichejczycy z końca VII w. przetłumaczyli je jako 夷數 *yíshù* (barbarzyńca + numer), co poza fonetycznym podobieństwem nie niosło ze sobą głębszych treści. Ale podobnie jak nestorianie, manichejczycy nie byli zbyt obeznani z możliwościami języka chińskiego.

Muzułmanie przetłumaczyli imię Jezusa obecne w Koranie jako *Isa* w dwojaki sposób: 爾撒 *Ērsā* (skomplikowana krata + posypać, pokropić) oraz 爾薩 *Ērsà* (skomplikowana krata + nazwisko, Bodisatwa).

Wybór transliteracji imienia Χριστός jest dużo mniej jednolity w historii chińskiej chrześcijańskiej terminologii.

Wczesne katolickie pisma używały przeróżnych licznych transliteracji:

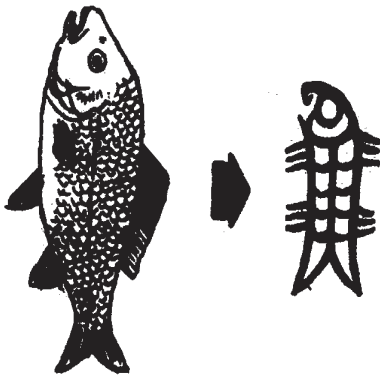
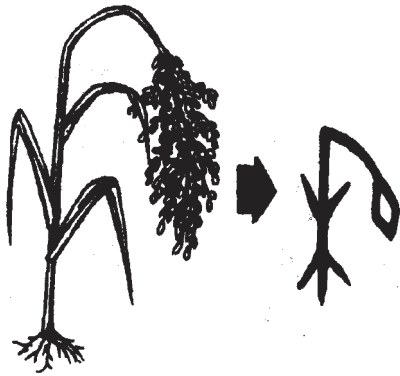
- Giulio Aleni używał terminu 基督督 *Jīshīdū*¹⁴⁸;
- Manuel Diaz pisał: 契利基督督 *Qīlīshīdū*¹⁴⁹;
- Jean Basset używał sformułowania 基利基督督 *Jīlīshīdū*¹⁵⁰.

(缺)	甲骨文
𠂔	金文
𠂔	小篆
𠂔	隶书
𠂔	楷书
𠂔	草书
𠂔	行书
(同楷书)	简化字

¹⁴⁸ G. ALENI, 天主降生言行纪略 [Tiānzǔ jiàngshēng yánxíng jìlüè], Reprint: Hongkong 1906.

¹⁴⁹ 聖經直解 [Shèngjīng zhíjiě], tł. M. Diaz, 北京 1635.

¹⁵⁰ *Quator Evangelia Since*. tł. J. Basset, Sloane Manuscript #3599. Folio 1737, 1738, 1805. Manuskrypt Biblioteki Uniwersytetu w Hongkongu.



Protestancy tłumacze używali następujących transliteracji:

- Joshua Marshman w swych wczesnych pismach stosował 記利斯督 *Jilīsīdū*¹⁵¹, a w późniejszych pismach – 基利士督 *Jīlīshìdū*¹⁵², biorąc przykład z Morrisona;
- Robert Morrison używał jednak transliteracji 基利士督 *Jīlīshìdū*, gdy słowo „Chrystus” miało znaczenie takie, jak u J 1, 41b („znaleźliśmy Mesjasza, to znaczy Chrystusa”), ale we wszystkich pozostałych przypadkach, nie wiadomo dlaczego, zastępuje cztery sylaby jedynie dwiema, pisząc 基督 *Jīdū*¹⁵³.

W ten sposób Morrison stworzył termin, który jest używany na określenie chrześcijaństwa w Chinach: 基督教 *Jīdūjiào* „nauka Chrystusa”. W powszechnej mentalności Chińczyków „chrześcijanin” jest właśnie związany z nazwą 基督教 *Jīdūjiào*

¹⁵¹ *The Gospel of the Apostle John Translated into Chinese*, tł. J. Marshman, J. Lassar Serampore 1813.

¹⁵² *New Testament*, tł. J. Marshman, J. Lassar, Serampore 1822.

¹⁵³ 新遺詔書 [Xīnyī zhàoshū, Księgi Nowego Testamentu], tł. R. Morrison, t. I–VIII, Kanton 1814. Zdaniem ks. Jana Marii Chun Yean Choong 钟征延若望玛利亚神父 [Zhōng Zhèng Yán Ruò Wàng Mǎ Lì Yǎ Shén Fù], wyjaśnieniem takiej praktyki tworzenia skrótów jest powszechne w Chinach pomijanie pewnych znaków, np. Chiny w pełnej nazwie to 中华人名共和国, jednak powszechnie stosowany jest skrót: 中国. Analogicznie z 基利士督 skracano się do 基督, biorąc pierwszy i ostatni znak. Jest to zasada używana dość często w środowisku chińskim, jeśli chodzi o tworzenie skrótów.









i protestantyzmem, pomimo iż można uściślić nazwę dla poszczególnych wyznań: protestanckiego, jako 新教 *xīnjiào* (nowa nauka); katolickiego – jako 天主教 *tiānzhǔjiào* (nauka Pana Niebios); prawosławnego – jako 正統 *zhèngtǒng* (pozytywny + zbiorowo, czyli *ortho* + *soborny*).

Katolicy i protestanci do dzisiaj używają 基督 *Jīdū* jako wspólnego terminu na określenie Chrystusa. Pomimo iż jest on akceptowany jako chiński ekwiwalent wyrazu Χριστός, to jednak nie ma on w sobie tej ciągłości i znaczeniowej finezji, jaką ma termin 耶穌 *Yēsū*, i nie stwarza tych samych lingwistycznych i teologicznych możliwości. 基督 *Jīdū* nie tylko nie odtwarza fonetycznie greckiego słowa Χριστός, ale i znaczenie obu znaków, chociaż pozytywne, nie jest tak odpowiednie, jak w przypadku 耶 *yē* i 穌 *sū*. 基 *jī* oznacza „podstawę”, „bazę”, „założenie”, „ufundowanie”. Składa się z 土 *tǔ*, oznaczające ziemię, oraz fonetyczne 其 *qí* (taboret z koszem na górze). 督 *dū* – znaczy „doglądać”, „nadzorować” i składa się z oka 目 *mù* i fonetycznego znaku zbieranej (ręka 又 *yòu*) fasoli (禾 *shū*). Podczas gdy chrześcijańscy tłumacze rozpoznali wielki potencjał w transliteracji imienia Jezus i zaadaptowali go natychmiast, to 基督 *Jīdū* potrzebowało kilku stuleci, aby zostało zaakceptowane.

Niezależnie od pozostałych Kościołów od XVII w. działała w Chinach Rosyjska Cerkiew Prawosławna, tworząc swoje własne przekłady¹⁵⁴. Owe tłumaczenia są tworzone za pomocą zupeł-

甲骨文	𠄎
金文	𠄎
小篆	𠄎
隶书	禾
楷书	禾
草书	禾
行书	禾
简化字	(同楷书)

¹⁵⁴ Na temat historii misji Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej można znaleźć wiele interesujących informacji u Tomasza Wiśniewskiego: T. WIŚNIEWSKI, *Die russisch-orthodoxe Kirche in China. Im Dienst der Politik, der Wissenschaft Und des Evangeliums*, „China heute” 16 (1997) nr 3–4, s. 111–119; 16 (1997) nr 6, s. 198–202; 17 (1998) nr 1, s. 21–25. 希腊原文《新约圣经》, 天主教英诺肯提乙译本, 香港 1910 (Nowy Testament).

	甲骨文
	金文
	小篆
	隶书
	楷书
	草书
	行书
	简化字

nie różnej metody niż pozostałych Kościołów chrześcijańskich.

Archimandryta Gury Karpow (zm. 1882) był niezwykle aktywnym tłumaczem, m.in. Nowego Testamentu na język chiński z języka rosyjskiego, który był językiem źródłowym dla jego tłumaczeń. Dokonał on transliteracji słów „Jezus Chrystus”, a mówiąc dokładniej przetłumaczył ekwiwalent rosyjskiego Иисус Христос. Nazwa ta jest do dziś używana w Chińskiej Cerkwi Prawosławnej: 伊伊稣斯合利斯托斯 *Yīyīsūsī Hélìsītūōsī*. Przy czym w oryginale używał znaku nieistniejącego w chińszczyźnie, będącego połączeniem 利 i 爾, tworząc *rhi*. Jest to jednak bardziej ciekawostka, ponieważ owa transliteracja nie miała szerszego wpływu na inne tłumaczenia, a jej niechiński wygląd utrudnia inkulturowanie.

* * *

W trzecim rozdziale omówiliśmy chińskie pojęcia chrystologiczne. Stosując podobną metodę i strukturę do stosowanej w rozdziale drugim, przeanalizowaliśmy pojęcia: Syn 子 *Zǐ*, Droga 道 *Dào*, pełnia w znaczeniu 陰陽 *yīnyáng*, człowiek 人 *rén* (święty – mędrzec 聖 *shèng*), natura ludzka 性 *xìng* i 氣質 *qì zhì* oraz Jezus Chrystus 耶穌基督 *Yēsū Jīdū*. Przyglądając się strukturze znaków chińskich, ich znaczeniom oraz związanego z nimi obrazu świata, mogliśmy dostrzec bogactwo chińskiej filozofii o korzeniach konfucjańskich i taoistycznych.

Zauważyliśmy także, że w filozofii związanej z poszczególnymi pojęciami akcent pada na etykę, a nie na ontologię, oraz że niektóre pojęcia kultury chińskiej przez swoją odmiennność i „uwikłanie” w filozoficzno-religijne znaczenia są trudnym wyzwaniem dla chrześcijaństwa, które musi je uwzględnić w teologii. Ukazaliśmy także wysiłki związane z oddaniem w znakach chińskich imienia Jezusa Chrystusa.

Kolejny rozdział pracy będzie dotyczył pojęć związanych z Hipostazą Ducha Świętego.

Rozdział IV

CHIŃSKIE POJĘCIA ZWIĄZANE Z HIPOSTAZĄ DUCHA ŚWIĘTEGO

Z nazwą Ducha Świętego w tradycji chińskiej teologii jest duże zamieszanie. Jednym z głównych powodów jest fakt, że tradycyjna kultura chińska ma wiele określeń zbiorowych na różne duchy, dusze, duszki, bóstwa. W nestoriańskiej sutrze „Jezusa Mesjasza” Duch Święty jest określany znakami 涼風 *liáng fēng*, co dosłownie oznacza zimny, wilgotny, północny wiatr. Jest to ten sam wiatr, który bierze się pod uwagę w chińskiej kompozycji przestrzeni, jaką jest 風水 (風水) *fēngshuǐ*, zapewniającej dobre przepływy energetyczne i duchowe, co przekłada się na powodzenie lub nie przebywających w tej przestrzeni osób. Do tej nazwy nawiązał biskup Ding, tworząc kościelny magazyn 天風 *Tiān Fēng* (Niebiański Wiatr), na łamach którego pojawiało się wiele artykułów współczesnej teologii chińskiej, o czym była już wcześniej mowa.

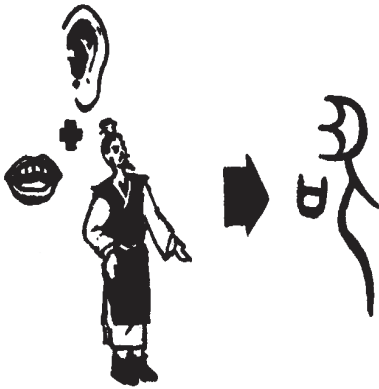
Podobnie jak z nazwą Boga, tak i z nazwą Ducha Świętego wykształciły się dwie różne tradycje: protestancka, nazywająca Ducha Świętego znakami 聖靈 *shèng líng*, i katolicka, która nazywa Ducha Świętego 聖神 *shèng shén*. Każda z tych nazw jest interesująca, niesie ze sobą odmienny obraz konotacji, jednak należy i tu podkreślić, że jest to wyraz słabości ekumenizmu chrześcijan, którzy w istotnych kwestiach, bo dotyczących samych chińskich pojęć trynitarnych, nie potrafią ujednoczyć języka. Jest to punkt szczególnie wrażliwy w chińszczyźnie, która w języku pisanym niesie w sobie zawartość treściową wynikającą z obrazu i nie jest tylko fonetycznym zakomunikowaniem pojęć. Ponadto w chińskiej filozofii istotnym pojęciem staje się 氣 *qì*, które także tłumaczone jest jako „duch” i odnajdujemy je w Biblii. Poniżej przyjrzymy się dokładniej owym pojęciom świata chińskiego, świata, który w swych językowych obrazach jest pełen energii, duchów i przepływu sił.

1. „Katolicki” Duch Święty jako 聖神 *Shèng Shén*

Katolicy chińscy, wyrażając swymi językowymi znakami Trzecią Hipostazę Boską, posłużyli się dwoma znakami. Pierwszy znak, 聖 *shèng*, tłumaczony jako „święty”, omawiany był w passusie związanym z antropologią, człowieczeństwem Jezusa Chrystusa. Tam zostało ukazane, jak w kulturze chińskiej pojmowany jest ideał człowieka. Jest nim mędrzec, pełen cnót, co tłumaczymy jako „święty”. Świętość ta w swej genezie nie jest tożsama z świętością wynikającą z więzi z transcendentnym Bogiem, ale jej akcent pada na wysiłek moralny człowieka.

Drugim znakiem, będącym zasadniczym nośnikiem treści słowa „Duch”, jest 神 *Shén*. Znak ten ma niezwykle pozytywne i interesujące konotacje w świecie chińskim, które poniżej poznamy.

1.1. Obraz znaku



W rozdziale dotyczącym Syna Bożego pojawił się problem związany z treścią znaku 聖 (圣) *shèng*. Tam zauważyliśmy, że znak 聖 *shèng* pojawia się w określeniu „Duch Święty”: 圣神 *Shèng Shén*. Poprzez związanie tego znaku ze słowami „Duch Święty” możemy sformułować wniosek, będący wyrazem wykorzystania terminologii obcej chrześcijaństwu na użytek chrześcijański, że więź z Duchem Świętym jest najmocniejszym aspektem świętości mędrca 圣人

shèngrén. Drugi znak określający „Ducha Świętego”, to 神 *shén*.

Według słownika Harbaugha znak 神 *shén* ukazuje omen 示 *shì* zstępujący 申 *shēn* z nieba na wszystkie żyjące istoty. Lewa część znaku pokazuje 示 *shì*: trzy 三 (pisane wertykalnie, przypominające 小) elementy: słońce, niebo, gwiazdy, a niebo powyżej 上 (wczesna forma przypomina 二), które objawiają boskie prawdy. Ów znak 示 *shì* oznacza: uczyć, pokazywać; wchodzi

w skład wyrazów: demonstrować, manifestować. Prawa strona znaku 申 *shēn* ma znaczenie fonetyczne, a zarysowuje ręce opasujące ciało i oznacza: rozpościerać, rozciągać, przedłużać, poszerzać, zwiększać, wyrażać, forsować, wytrzymać, stawiać, obowiązywać¹. Według *Grand Ricci* 申 *shēn* ukazuje ołtarz przodków².

Li Leyi zwraca uwagę, że 《“申”是“电”的本子》, czyli słowo elektryczność 电 *diàn* pochodzi od 申 *shēn*. Związane jest z obrazem błyskawicy rozrywającej niebo przez środek i rozświetlającej je. Od tej mocnej interwencji Niebios pochodzi także słowo duch 神 *shén*³.

1.2. Podstawowe współczesne znaczenia

Według słownika *Grand Ricci*⁴ słowo 神 *shén* tradycyjnie oznacza ducha, duchowość; siłę, która ożywia wrażliwość; najwyższą zasadę życia, kwintesencję życiowej energii; Ducha, ożywiciela formy cielesnej (形 *xíng*). W sensie religijnym 神 *shén* oznacza Boga, bóstwo, geniusza, boskość. Jest ekwiwalentem prefiksu *theo-*, jak np. w wyrazie „teologia”: 神学. Współcześnie używane jest to słowo na określenie boga (Boga). Oznacza również świętego, świętość, a przez rozszerzenie znaczenia oznacza również: imperialny. W religiach chińskich 神 *shén* to duch boski, duch Niebios: pan dziesięciu tysięcy rzeczy w świecie (czyli wszystkiego), początek związku nieba i ziemi, z którego zrodziły się wszystkie rzeczy. Jest to także Duch nieba, w opozycji do 只 *qí* – Ducha

𠄎	甲骨文
聖	金文
聖	小篆
聖	隶书
聖	楷书
聖	草书
聖	行书
圣	简化字

¹ 中文字譜, s. 56.

² G.R. nr 9769.

³ 李乐毅, 汉字演变五百例修订版, 北京 2006, s. 294.

⁴ G.R. nr 9655.

ziemi, który także jest nazywany 神 *shén*, jeśli nie występuje w opozycji. W chińskiej filozofii 神 *shén* oznacza zmarłych przodków, jak również nadnaturalne siły, hierarchicznie otaczające Pana Niebios w miejscu jego przebywania. Są to także duszki niebiańskie zstępujące na rzeczy. Są to bóstwa, duszki niebiańskie, mające wpływ na różne zjawiska życia człowieka, jak np. na części jego ciała, wnętrza. Wypełniają one serce człowieka, a przez to są obecnością nieba w człowieku i ochraniają w nim światło 明 *míng*. Są to także bóstwa, które mają wpływ na zjawiska przyrody i sprawy ludzkie: pociągnięte przez cnoty, są wrażliwe na kult i ofiary składane po to, aby wyprosić u nich przychyłność.



Antonimem słowa 神 *shén* jest słowo 鬼 *guǐ*, oznaczające ducha dręczącego, demona. Istnieje także zlepek wyrazowy 鬼神 *guǐshén* oznaczający całość świata duchowego i potęgę nie z tego świata.

W tradycyjnej medycynie chińskiej wyraz 神 *shén* jest używany na określenie duchowych sił serca. Są to duchy niebiańskie, które kierują ruchami związanymi z fizjologią i psychologią. Jest to jeden z Trzech Skarbów, obok natury (esencji, istoty) 精 *jīng* i tchnienia (oddechu, ducha) 氣 *qì*.

W daoizmie słowo 神 *shén* odgrywa także istotną rolę. Oznacza duszę osoby, która osiągnęła nieśmiertelność, w opozycji do 鬼 *guǐ* – duszy człowieka skazanego na kontynuowanie kolejnych cykli narodzin.

Słowa 神 *shén* używają Chińczycy, aby wskazać na coś cudownego, nadzwyczajnego, nadprzyrodzonego. Także to określenie pojawia się w sformułowaniach, które mają coś podkreślić w sposób ciepły, oraz aby uwydatnić znaczenie. Słowo to także oznacza witalność, energię, entuzjazm. W dialektach występuje to słowo na oznaczenie inteligencji, wnikliwości, żywotnego ducha. Oznacza także minę, wrażenie, jakie ma się patrząc na twarz, powierzchowność. Także może oznaczać dumę, bycie








zadowolonym z siebie, jak również zabsorbowały, ponieważ coś się słucha lub na coś patrzy. Istnieje także nazwisko chińskie 神 *shén*.

W mitologii 神荼 *shēnshū* był duchem, stróżem drzwi, który z 郁垒 *yùlǐ* utrudniał wejście złym duchom.

1.3. Znaczenia w starożytnych tekstach klasycznych

Starożytne użycie znaku 神 *shén* jest również interesujące. Na inskrypcjach na wazach z brązu za czasów zachodniej dynastii Zhou 西周 spotykamy sformułowanie 文神 *wén shén*, czyli „sławne duchy”, „duchy literatów” (jak 文人), oznaczające duchy przodków. Inne sformułowanie 大神 *dà shén*, czyli „wielkie duchy”, także oznacza duchy przodków. W tamtym okresie istniało również sformułowanie: 上帝百神 *shàng dì bǎi shén*, co oznacza dosłownie: „Pan (Di) z wysokości i sto duchów”, czyli „Pan z wysokości, wszystkie duchy i wszyscy przodkowie”. Pod panowaniem wschodniej dynastii Zhou 東周 używano sformułowań 陪(鬼)神 *guī shén*, co znaczyło „dusze zmarłych i duchy”.

Klasyczne teksty starożytne także znają słowo–znak 神 *shén*. „Księga Dokumentów” 書經 *Shūjīng* używa tego znaku na określenie duchów i bóstw. W sformułowaniu 神明 *shén míng* widzi duchy świetliste, duchowe inteligencje, bóstwa. Tym samym wyrazem w „Księgach Dokumentów” określano ubóstwionych przodków. Słowem 神宗 *shénzōng* określano świątynię duchowego przodka (pierwszego przodka 堯 *Yao*). W tej księdze określano znakiem 神 *shén* duchy Nieba w opozycji do duchów Ziemi, a znakami

	甲骨文
	金文
	小篆
	隶书
	楷书
	草书
	行书
(同楷书)	简化字

鬼神 *guǐshén* wskazywano na demony i duchy. Użyto tam także sformułowania 神祇 *shén qí* na określenie duchów Nieba i Ziemi. Słowo 神 *shén* w tej księdze stosowano na oznaczenie rzeczy cudownych, boskich, sił nadprzyrodzonych.

詩經 *Shījīng*, czyli „Księga Pieśni”, oprócz tego, że używa wyrazu 神 *shén* na oznaczenie duchów przodków i zmarłych, to dodaje jeszcze jedno znaczenie w sformułowaniu 神保 *shén bǎo*: na określenie odpowiadającego, który reprezentuje dusze zmarłych przodków podczas ceremonii.

左傳 *Zuǒ Zhuàn*, czyli „Komentarz Pana Zuo” do „Kroniki Wiosen i Jesieni”, pogłębia znaczenie 神 *shén*, nadając mu sens czegoś bardzo inteligentnego, świetlanego, jasnego, inspirującego. 神聖 *shén shèng* to cudownie mądry i inspirujący, a 神明 *shén míng* to duchowy i inteligentny zarazem, jasnowidzący, o przenikliwej inteligencji.

易經 *Yìjīng*, czyli „Księga Przemian”, 神 *shén* używa na określenie mocy nieuchwytnych dla 陰陽 *yīnyáng*, mocy ponad możliwością poznania.

莊子 *Zhuāngzǐ* używa 神 *shén* w znaczeniu przejawów duchowych w człowieku. Ponadto pojawiają się u niego takie wyrazy, jak 神人 *shén rén*, 神氣 *shén qì* i 神明 *shén míng*. 神人 *shén rén* oznacza u niego człowieka duchowego, natchnionego cudownymi umiejętnościami i wiedzą. 神氣 *shén qì* jest to duch i tchnienie: ożywiający pierwiastek jakiegoś bytu, bądź wygląd, postawa, powierzchowność. 神明 *shén míng* to u 莊子 *Zhuāngzǐ* duchy i moce światła w człowieku, porządek świętości w świecie, jego naturalna manifestacja, albo też inteligencja, oświecenie, jasnowidztwo pochodzące z obecności duchów Nieba, lub może oznaczać także czyjeś zdolności duchowe i intelektualne.

Dla 荀子 *Xunziego* 神 *shén* oznacza ducha ludzkiego, ducha witalności, a także duchowe spełnienie człowieka.

爾雅 *Ēryǎ* definiuje słowo 神 *shén* jako a) przewodniczyć, dyrygować; b) uważny.

說文解字 *Shuōwén Jiězì* w znaku 神 *shén* widzi duchy Nieba, które prowadzą wszystkie byty do realizacji ich istnienia.

1.4. Korzenie filozoficzne

Zhang Dainian, omawiając filozoficzne dzieje pojęcia 神 *shén*, ukazuje, że znak ten zazwyczaj w filozofii łączył się z 精 *jīng* (jako 精神 *jīngshén*).

Podobnie dzieje się ze znakiem 氣 *qì* (jako 精氣 *jīngqì*). Słowa te pochodzą z daoizmu i służą określeniu istoty, esencji, ducha⁵.

W okresie Walczących Królestw termin 神 *shén* występował w parze z terminem oznaczającym formę i coraz bardziej odchodził od znaczenia religijnego, bywał związany z poznaniem:

A teraz pojmuję duchowo, nie patrzę na nie [woły] oczyma. Powstrzymałem wiedzę członków mego ciała i oparłem się na naturalnej zasadzie⁶.

Poznanie duchowe jest przeciwstawione poznaniu zmysłowemu. Podobnie ciało (forma) stoi w opozycji do ducha 神 *shén*, chociaż mu służy.

Kształt cielesny (forma) ochrania ducha, kształt i duch mają swoje własne zastosowania. Zwie się to naturą⁷.

Podobne rozróżnienie formy (形 *xíng*) i ducha (神 *shén*) znajdujemy u Xunzi’ego, który powiada, że forma przemija, a duch żyje⁸. Czasem zarówno Zhuangzi, jak i Xunzi używają terminu 精 *jīng* (esencja), a rzadziej terminu 神 *shén* (duch), aby określić wewnętrzną naturę istoty ludzkiej, co na język angielski jest tłumaczone jako *essential spirit* – duch esencjalny.

Guanzi wprowadza termin 精氣 *jīngqì*, czyli esencjalny *qi*, tłumaczone na język angielski jako *spiritual brightness* – duchowy blask. Jednak w tradycji filozoficznej utrwalił się termin 精神 *jīngshén*, który przeniknął także do filozofii współczesnej i został użyty w tłumaczeniach na określenie heglowskiego ducha absolutnego oraz we współczesnej psychologii. 神 *shén* we współczesnej filozofii w różnych odmianach odnosi się często do niematerialnych wytworów ludzkiego geniuszu, tego, co stworzył „ludzki

⁵ ZHANG DAINIAN, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, Yale 2002, s. 170–178.

⁶ ZHUANGZI, *Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu*, Warszawa 2009, s. 48; Zhuangzi: „方今之時，臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然”。(Fāng jīn zhī shí, chén yǐ shén yù, ér bù yǐ mùshì, guān zhī zhī ér shén yù xíng. Yī hu tiānlǐ, pī dà xì, dǎo dà kuǎn, yīn qí gùrán).

⁷ ZHUANGZI, *Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu*, s. 132; Zhuangzi: „形體保神，各有儀則，謂之性。”(Xíngtǐ bǎo shén, gè yǒu yí zé, wèi zhī xìng).

⁸ Xunzi: „形具而神生” (Xíng jù ér shén shēng).

duch”, i do tego, co jest związane z wielkością i wyjątkowością człowieka, a więc odnosi się do sztuki, do filozofii i w pewnym sensie religii⁹.

W starożytnej daoistycznej filozofii terminy 神 *shén*, 精氣 *jīngqì*, 精神 *jīngshén* (duch, duch esencjalny, duchowy blask) miały zbliżone znaczenia i nie ograniczały się jedynie do ducha ludzkiego¹⁰. Odnosiły się także do wszechświata, do esencji duchowych duchów kosmicznych, które istniały przed Ziemią i Niebem. Ów blask duchowy rozpościera się na byty ludzkie, stając się w nich wielką siłą¹¹. Duchowy blask kosmiczny jest mądrością mędrców, którą tradycja opisała za pomocą trygramów, heksagramów i przemian *ying-yang*.

1.5. Konotacje teologiczne

Trudno by znaleźć w zasobach chińskiej kultury taki znak, który byłby lepszym określeniem na chrześcijańskiego Ducha Świętego, niż 神 *shén*. Jest to jednocześnie ten sam znak, którym określany jest Duch Boży unoszący się nad wodami w Rdz 1, 2¹². Bezsprzecznie idea 神 *shén* ma wyjątkowo pozytywne konotacje, jest związana z nadprzyrodzonością, inspiruje, daje natchnienia w sposób pozytywny, dobry, wspierający. Sam obraz znaku, odsyłający do objawienia boskich prawd zstępujących z nieba, koresponduje z działaniem Ducha Świętego, który „mówi przez proroków”¹³.

Termin 神 *shén* jest używany w chińskich religiach na duchy oraz na świat duchowy w ogólności. Niektórzy protestanci używają tego słowa jako translacji judeochrześcijańskiego IHWH¹⁴. *Biblia Pasterska*, tam, gdzie mowa o Duchu, używa słowa 神 *shén*. Np. fragment 1 Kor 2, 10: „Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha. Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego”, tłumaczy: “但天主已借圣神给我们启示了一切。因圣神明察一切,

⁹ ZHANG DAINIAN, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, s. 175.

¹⁰ Niezwykle interesującą pracą na temat filozofii daoistycznej jest L. KOHN, *Taoizm. Wprowadzenie*, Kraków 2012.

¹¹ *Zhuangzi*, rozdz. 33 i 13.

¹² C.H. KANG, E.R. NELSON, *The Discovery of Genesis. How the Truth of Genesis Were Found Hidden in the Chinese Language*, Saint Louis 1979, s. 36.

¹³ 聖經思高本, 思高圣经学会 (方济会会士可敬雷永明神父 Rev. Gabrielle Allegra (Venerable) O.F.M. 及学会其他成员), 香港 1968 (Stary i Nowy Testament).

¹⁴ ZHANG DAINIAN, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, s. 170.

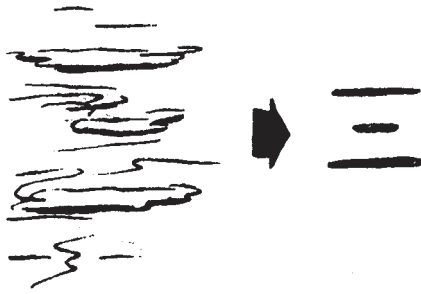
连天主深层的奥秘都知道”, jednoznacznie widząc w Duchu – Ducha Świętego 圣神, przenikającego Boga 天主 (wyróżnione w tekście).

Związek 神 *shén* z boskością jest także argumentem przemawiającym za stosowaniem tego terminu do Ducha Świętego, ponieważ słowo 神 *shén* tłumaczy się także jako Bóg. 神 *shén* nie odnosi się jedynie do ducha ludzkiego, ale także do całego kosmosu. Omówione w dalszej części znaki, wskazujące na Ducha 氣 *qì* i 靈 *líng*, są zdecydowanie większym wyzwaniem dla teologii.

2. Duch Święty jako Tchnienie 氣 Qi

Bez 氣 (气) *qi* Chińczycy przestaliby być Chińczykami. Pojęcie 氣 *qi* w sposób istotny jest związane z tożsamością chińską: sposobem energetycznego postrzegania świata, którym rządzą siły duchowe, ale duchowe w sensie chińskim, tzn. niekoniecznie niematerialne, w opozycji do materii. Koncepcja 氣 *qi* jest wszechobecna: w filozofii, w ontologii i kosmologii, w etyce, społeczeństwie i duchowości, w moralności i psychologii, w medycynie i terapii, w religii, estetyce i kompozycji przestrzeni, w geografii, rolnictwie i wojskowości, w budownictwie i malarstwie. Nie można wyobrazić sobie także chrześcijaństwa o chińskim obliczu bez ukazania chrześcijańskiego wymiaru 氣 *qi*, a odrzucając zupełnie ideę 氣 *qi*, chrześcijaństwo nie inkulturowałoby i nie mogłoby się wcielić w świat chiński. Dlatego koncepcja 氣 *qi* wymaga uwagi i trudu „ocalenia” na użytek chrześcijański.

2.1. Obraz znaku



Chiński ideogram 氣 *qi* składa się ze znaku reprezentującego gotowany ryż 米 *mǐ* oraz znaku oznaczającego parę wodną 气 *qì*, co wskazuje na podwójną, materialną i niematerialną, naturę *qi*. Dosłownie pojęcie to oznacza więc „gaz” lub „eter”, ale także „oddech”, „tchnienie”. Rick Harbaugh podaje następujące znaczenia tego znaku: ryż dla gości, powietrze, gaz, sposób bycia, aparycja, duch, moralność, złość (gniew)¹⁵. Li Leyi podkreśla związek ze znakiem 乞 *qǐ* – żebrać¹⁶.

¹⁵ 中文字譜, s. 247.

¹⁶ 李乐毅, 汉字演变五百例修订版, 北京 2006, s. 254.

Ideogram *qi* – jak każdy z chińskich ideogramów – miał swoją ewolucję. Znaki *qi* grawerowane na kościach wróżebnych i na pancerzach żółwów z okresu dynastii Shang (1766–1122 przed Chr.) wyglądały następująco jak trzy poziome kreski. Grawerowane na naczyniach z brązu z okresu dynastii Zhou (1122–221 przed Chr.) przybierały już bardziej regularny, uproszczony kształt. Po zjednoczeniu Chin przez *Qin* w 221 r. przed Chr. zaczęło obowiązywać tzw. pismo małopieczęciowe, odgórnie uproszczone i zunifikowane. W każdej z tych epok na poszczególnych wersjach ideogramu *qi* można zobaczyć lekkie warstwy chmur albo mgłę unoszącą się nad jeziorem, jak na załączonym obrazku. Obraz znaku 氣 *qi* pochodzi z kontemplacji natury, w której Chińczycy doświadczyli, że między Niebem a Ziemią krąży ogromny dynamizm, ożywiająca siła, którą nazwali właśnie 氣 *qi*. Znak, który jest dziś używany, symbolizuje parę unoszącą się nad ryżem w trakcie gotowania; powietrze i ziarno zboża, których potrzeba, aby żyć, symbole życia. 氣 *qi* jawi się zasadniczo jako oddech życia, dla Chińczyka 氣 *qi* jest źródłem życia.

2.2. Podstawowe współczesne znaczenia

Grand Ricci odsyła nas do starożytnej notacji znaku: 炁, a etymologiczne znaczenie podaje jako „żywność, dostawy z paszy i zboża przewidziane dla zarządcy, gospodarza”¹⁷. Pierwszym znaczeniem 氣 *qi* jest tchnienie. Oznacza także parę, gaz, wydychanie. Kolejne znaczenie to dynamizm

三	甲骨文
三	金文
三	小篆
氣	隶书
氣	楷书
氣	草书
氣	行书
气	简化字

¹⁷ G.R. nr 1014. Znak ten jest tłumaczony jako *prana* – wyraz pochodzący z sanskrytu, a oznaczający siłę życiową, tchnienie, utrzymujące wszystkie istoty przy życiu. Jest to termin bliiski pojęciom *kundalini* (hinduskie), *mana* (polinezyjskie), *qi* (chińskie).

naturalnego życia, którego aspekty 陰 *yīn* i 陽 *yáng* układają się według naturalnego rytmu ruchu i odpoczynku. W znaczeniu fizyczno-chemicznym wyraz 氣 *qì* oznacza gaz, ciało gazowe, a także powietrze, atmosferę, pogodę (ładną albo brzydką), klimat. Wyraz ten jest używany w znaczeniu przeznaczenia, losu, jak i pór roku – każda z czterech pór roku może być nazwana 氣 *qì*. W kalendarzu chińskim 氣 *qì* oznacza każdą z 24 pór roku słonecznego (節氣 *jié qì*), około piętnaście dni każda, odpowiadającej pozycji słońca w każdej połówce 12 znaków zodiaku, trwające pory, których energia, ożywiająca dziesięć tysięcy istnień wszechświata (czyli wszystko), kondensuje się i odzwierciedla się w symbolicznie przemian służących do ich opisan¹⁸. W sensie przenośnym 氣 *qì* oznacza: atmosferę, klimat, np. złowieszczy podmuch, zapach, smród, także w sensie przenośnym (np. śmierdzi rzezią). W starożytności oznaczał także: znak, fenomen, zjawisko, a także czuć, wachać. Oznacza także: oddech, wdech i wydech, tchnienie. W daoizmie oznacza: tchnienie, ducha, życie ożywiające ludzkie ciało. Oznacza także: temperament, zachowanie, wigor, energię, siłę ducha, humor.

W tradycyjnej medycynie chińskiej 氣 *qì* oznacza tchnienie 陰 *yīn* i 陽 *yáng*, czyli wszystko, co istnieje i z czego składają się istnienia. Oznacza także działanie rytmiczności ruchów 陽 *yáng*, ogrzewanie, transformację, cyrkulację, która wypracowuje substancję 陰 *yīn*. Jest to także tchnienie oddechu, jak również jedna z czterech części albo faz choroby gorączkowej 溫病 *wēn bìng*, choroby temperatury ciała.

W chińskiej filozofii 氣 *qì* jest dynamicznym podłożem wszechświata, które nie jest ani materialne, ani duchowe, jak np. dwa *principia* 陰 *yīn* i 陽 *yáng*, lub jak pięć zjawisk atmosferycznych: deszcz, słonecznie, upalnie, zimno, wietrznie, lub jak sześć czynników: 陰 *yīn*, 陽 *yáng*, wiatr, deszcz, ciemność, światło. W filozofii 朱熹 Zhu Xi (1130–1200), który był głównym przedstawicielem neokonfucjanizmu, 氣 *qì* jest substancją uniwersalną, subtelną, z której składają się wszystkie istoty i zjawiska, rządzona jest 理 *lǐ*, będącym zasadą, *principium*, normą uniwersalną. Dla 朱熹 Zhu Xi 氣 *qì* jest zjednoczone z 理 *lǐ*.

氣 *qì* jest jednym z podstawowych materiałów chińskiej alchemii, jest zewnętrzną manifestacją ducha, duszy, sposobem bycia, postawą, aparycją.

¹⁸ E. ROACHAT DE LA VALLÉE, *Éléments de cosmologie chinoise*, w: LES DOSSIERS DU GRAND RICCI, *Aperçus de civilisation chinoise*, Paris – Taipei 2003, s. 157n.

Oznacza także wigor, a w znaczeniu przenośnym także styl, sposób bycia. Używany jest w znaczeniu przeznaczenia, długości życia, ale także zdenerwowania, irytacji, złośczenia się, złośczenia kogoś, irytacji. 氣 qi jest także specyfikatorem używanym po czasowniku, aby wpłynąć na jego znaczenie, np. aby podkreślić, że coś trwa pewien interwał czasowy, że trwa krótko: 胡鬧一氣 *hú nǎo yī qì* – moment rwetesu, albo – aby wskazać na jakąś grupę, część, klan.

2.3. Znaczenia w starożytnych tekstach klasycznych

Znak 氣 qi jest jednym z najstarszych w kulturze chińskiej. Spotykamy go (w innej, prostszej formie) na kościach wróżebnych 甲骨文 *Jiǎgǔwén*. Znaczenie tego znaku było: modlić się, prosić o coś, ostatecznie, na końcu, aż do. Na naczyniach z brązu 金文 *Jīnwén* w Zachodnim Zhou wyraz ten przyjmował znaczenie: położyć kres czemuś, powstrzymać, przeszkodzić, a także: spełnić, wypełnić, dokonać. U Wschodnich Zhou 東周 *Dōngzhōu* znak ulegał pewnej wariacji i oznaczał: spełnić rytualną modlitwę, modlić się, prosić. Najstarszy słownik etymologiczny 說文解字 *Shuōwén Jiězì* wyjaśnia, że 氣 qi to para, która formuje chmury.

Zhang Dainian pisząc 氣 qi, posługuje się obrazowym porównaniem:

Być może najlepsze tłumaczenie tego, czym jest qi w chińskim świecie, daje nam równanie Einsteina $e = mc^2$. Według tego równania materia i energia są zamienne. W pewnych przestrzeniach może dominować element materialny, w innych – nazwiemy go energią. Qi obejmuje oba¹⁹.

W pismach przedhanowskich 氣 qi jest wewnętrznie związane z 陰 yīn i 陽 yáng, które są dwoma aspektami 氣 qi. I Ziemia, i Niebo mają swój oddech, z którego pochodzą wszystkie byty. W „Komentarzu Pana Zuo”, 左傳 *Zuǒ Zhuàn* mowa jest o szczęściu 氣 qi, jako naturalnych siłach, jakimi Niebo oddziałuje na Ziemię, w rytm naturalnych oddechów przyrody. Siły te nazywane są aromatami, które można odczuć w powietrzu przy zmianie po-

¹⁹ ZHANG DAINIAN, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, Yale 2002, s. 45: *Perhaps the best translation of the Chinese Word qi is provided by Einstein's equation, $e = mc^2$. According to this equation matter and energy are convertible. In places the material element may be the fore, in others, what we term energy. Qi embraces both.*

gody. Stąd też do języka współczesnego słowo 氣 *qì* jest używane na oznaczenie pogody.

U Mencjusza 孟子 *Mèngzǐ* 氣 *qì* jest związane z umysłem i wolą. 氣 *qì* jest odczuwalne przez ciało i może być kierowane przez wolę. Jednocześnie przepływ 氣 *qì* może wywierać także działanie na wolę i umysł. 莊子 *Zhuāngzǐ* rozważa istotę 氣 *qì* jako rzeczywistości wolnej od jakiegokolwiek formy, a jednocześnie wszystkie formy pochodzą od 氣 *qì*:

To, co tworzy byty, nie jest bytem. Coś, co poprzedzało i stworzyło byty, nie może samo być bytem. Dzięki niemu byty powstają, a powstanie bytów nie ma kresu. Miłość Wielkiego Mędrca (聖人) do ludzi, która również nie zna kresu, bierze się właśnie z tego²⁰.

Życie jest kompanem śmierci, śmierć jest zaczątkiem życia. Kto zna ich reguły? Człowiek rodzi się dzięki skupieniu tchnienia (氣). Gdy [tchnienie] jest skupione, rodzimy się, gdy jest rozproszone, umieramy. Skoro śmierć i życie są kompanami, czymże miałbym się martwić? Oto niezliczone byty są jednością. To, co ukochaliśmy, to duch i niezwykłość, to, do czego pałamy niechęcią, to fetor i zgnilizna. Fetor i zgnilizna ponownie przemieniają się w ducha i niezwykłość, a duch i niezwykłość ponownie przemieniają się w fetor i zgniliznę. Oto mówi się: „Cały świat przeszywa jedno tchnienie (氣)”. Dlatego też Wielcy Mędracy (聖人) cenili jedność²¹.

Życie ludzkie pochodzi od 氣 *qì*, a niezliczone rzeczy pochodzą od przemian 氣 *qì*. Powyższy tekst jest jednym z wcześniejszych wyrazów metafizycznego znaczenia 氣 *qì*.

²⁰ Zhuangzi, „物物者非物。物出不得先物也，猶其有物也。猶其有物也，無已。聖人之愛人也終無已者，亦乃取於是者也”。(Wù wù zhě fēi wù。Wù chū bù dé xiān wù yě, yóu qí yǒu wù yě。Yóu qí yǒu wù yě, wú yǐ。Shèngrén zhī àirén yě zhōng wú yǐ zhě, yì nǎi qǔ yúshì zhě yě。). ZHUANGZI, *Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu*, s. 237.

²¹ Zhuangzi, „生也死之徒，死也生之始，孰知其紀！人之生，氣之聚也，聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：『通天一氣耳。』聖人故貴一。” (Shēng yě sǐ zhī tú, sǐ yě shēng zhī shǐ, shú zhī qí jì! Rén zhī shēng, qì zhī jù yě, jù zé wéi shēng, sǎn zé wéi sǐ。Ruò sǐshēng wéi tú, wú yòu hé huàn! Gù wàn wù yī yě, shì qí suǒ měi zhě wéi shénqí, qí suǒ è zhě wéi chòu fǔ; chòu fǔ fù huà wéi shénqí, shénqí fù huà wéi chòu fǔ。Gù yuē: “Tōng tiān xià yī qì ěr。” Shèngrén gù guī yī。). ZHUANGZI, *Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu*, s. 230.

W encyklopedycznym dziele starożytności 淮南子 *Huainanzi* zebrane zostały główne punkty odpowiadające na pytanie o 氣 *qi*: 1) 氣 *qi* pochodzi z pustki, ale pustka nie jest 氣 *qi*; 2) 氣 *qi* zajmuje fizyczną przestrzeń w dwojaki sposób: przez moc i światłość; 3) Niebo i Ziemia powstały przez przemiany 氣 *qi*²².

2.4. Korzenie filozoficzne

W filozofii chińskiej termin 氣 *qi* używany jest na określenie jednocześnie „życiowego tchnienia” i „kosmicznej energii”. Jest to więc chińska odmiana idei fundamentalnej jedności człowieka i wszechświata²³. Energia 氣 *qi* przenika wszystko, a od dobrego przepływu tej energii zależy powodzenie, zdrowie, uporządkowanie, szczęście. Kwestionowanie istnienia 氣 *qi* w świecie chińskim jest analogiczne do kwestionowania kategorii złożeń bytowych jak istota (substancja) i przypadłości w świecie europejskim, zwłaszcza na gruncie chrześcijańskim. Tak jak kategoria substancji dotyczy całej rzeczywistości w arystotelesowsko-tomistycznym opisie świata, tak kategoria 氣 *qi* odnosi się do wszystkiego w chińskim opisie świata.

Sprawy związane z relacjami, biznesem i samopoczuciem są związane z tradycją 風水 *fēngshuǐ* (dosł. wiatr – woda), czyli filozofią takiego zagospodarowania przestrzeni zgodnego ze środowiskiem naturalnym, aby zapewnić energii 氣 *qi* swobodny przepływ, a przez to dobre funkcjonowanie (psychiczne, duchowe, zdrowotne, biznesowe, rodzinne) człowieka. Człowiek nie będzie dobrze (szczęśliwie) funkcjonował, jeśli nie będzie zgodny z naturą²⁴.

Kultura chińska wykształciła coś, czego Europa nie zna: sztuki walki. Ani europejska myśl filozoficzna, ani religijna nie kładła nigdy nacisku na wyrażenie w formie ruchu, ćwiczeń fizycznych, wizji świata, miejsca człowieka w tym świecie i wysiłku osiągnięcia harmonii z odpowiednio pojętym światem wartości. Do pewnego stopnia pewne formy tańca w Europie spełniały podobną rolę, ale rozwinęły się raczej w kierunku relacji towarzy-

²² *Huainanzi*.

²³ L.K. KWONG 鄭麗娟, *Qi chinois et antropologie chrétienne*, Paris – Montréal – Budapest – Torino 2000, s. 17–18.

²⁴ Z. KRÓLICKI, *Feng shui. Niech przestrzeń pracuje dla Ciebie*, Łódź 1999; E. MORAN, J. YU, V. BIKTASHEV, *Feng shui*, Poznań 2002.

skich, a nie samokulturywacji, a współcześnie w ogóle zostały zapoznane. W tę próżnię wchodzi sztuka walki Dalekiego Wschodu. Przy czym sztuka walki niekoniecznie są związane z walką, a bardziej z pewną ekspresją ruchową człowieka kształtującego się w pogłębianiu jedności z przyrodą, wsłuchiowaniu się w naturalne rytmy natury, umożliwianie swobodnego przepływu życiowej kosmicznej energii 氣 *qì* przez swoje ciało i umysł.

Pomimo iż zdecydowana większość azjatyckich sztuk walki ma w swej nazwie 道 *dao*, to jednak każda w większym lub mniejszym stopniu odnosi się do 氣 *qì*. Niektóre owo 氣 *qi* mają także w nazwie, jak np. 合氣道 (wymowa japońska: *aikido* = harmonia + duch + droga), 氣功 (*qìgōng*). W swej filozofii sztuki walki są wejściem w harmonię z kosmicznym 氣 *qì*, energią życia, a specyficzny „taniec” walczących jest ruchomą formą ekspresji filozofii Wschodu, którą przesiąknięty jest Azjata²⁵. Istnieje wiele sztuk walki, które wykształciły się w całym zsinizowanym świecie: kung-fu 功夫 *gōngfu*, 武術 *wǔshù*, 氣功 *qìgōng*, 柔道 *jūdō*, 跆拳道 (태권도) *taekwondo*, 空手 *karate*, 劍道 *kendō*, 相撲 *sumō* i wiele innych.

Sztuki walki są wprost związane ze zdrowiem i tradycyjną medycyną chińską, która w swej filozofii ma ten sam cel: umożliwić odpowiedni prze-

²⁵ S. TOKARSKI, *Sztuki walki. Ruchome formy ekspresji filozofii Wschodu*, Szczecin 1989. A. ZWOLIŃSKI, *To już było*, Kraków 1997, s. 116n; M. PIOTROWSKI, *Magia – cała prawda. Teksty o okultyzmie publikowane na łamach „Miłujcie się!”*, Poznań 2010, s. 353n; M. SHAHAR, *Klasztor Shaolin. Historia, religia i chińskie sztuki walki*, Kraków 2011, s. 235: „Style walki wręcz późnego okresu Ming nie zostały stworzone w celach bojowych. Znane współcześnie techniki walki gołymi rękami nie były przeznaczone wyłącznie do celów bojowych, lecz z założenia miały służyć leczeniu i duchowemu doskonaleniu. Wypracowano je poprzez zespolenie gimnastyki i technik oddechowych – pierwotnie mających przeznaczenie zdrowotne i religijne – w sztukę walki bez użycia oręża. Zaowocowało to syntezą sztuk walki, leczenia i religijnego samodoskonalenia. Shaolińscy mnisi studiowali walki wręcz nie dlatego, że uznawali je za skuteczne w wymiarze militarnym. W nowych stylach walki wręcz intrygowały ich raczej korzyści lecznicze i horyzonty religijne.

Przetwarzając sztuki walki wręcz w świadomy system myślowy, mistrzowie sztuk walki schyłku cesarstwa posiłkowali się różnymi źródłami: taoistycznymi podręcznikami gimnastyki, traktatami medycznymi z zakresu akupunktury, kosmologicznymi interpretacjami *Księgi przemian*, a niejednokrotnie świętymi tekstami buddyzmu. W efekcie doszło do jedyne w swoim rodzaju przemieszania terminologii fizjologicznej i duchowej. Poczynając od siedemnastowiecznej *Księgi przemiany ściągien*, traktaty o sztukach walki zestawiały obok siebie odmienne terminologie religijne dla artykułowania swych duchowych celów”.

plyw energii życiowej 氣 qi w człowieku. Stąd do kategorii 氣 qi odwołują się różne techniki akupunktury, moksybucji, akupresury, a także odpowiedniej diety oraz zastosowania egzotycznych dla wrażliwości europejskiej leków.

氣 qi jest ważną kategorią także w estetyce. Chińczycy chętnie uprawiają sztukę nie tylko zawodowo (która jest mniej ceniona), ale także amatorsko (która jest wyżej ceniona i często osiąga bardzo wysoki poziom), ponieważ uprawiając sztukę, otwierają się na przepływ energii życiowej 氣 qi, a kolekcjonując, oceniają dzieło sztuki na podstawie nośności owej energii: cenniejsze jest to dzieło, które ma w sobie więcej 氣 qi.

Człowiek, który szanuje świat, stara się żyć w harmonii z nim. Nie stanie się to jednak bez poznania praw, jakimi rządzi się wszechświat, a tym prawem, poprzedzającym wszelkie formy, ale znajdującym się w owych formach, jest 氣 qi. Ten, kto to poznał, staje się 聖人 shèngrén – mędrcem, świętym. Nie do pomyślenia w Chinach jest ideał świętości ignorujący tę prawdę.

2.5. Konotacje teologiczne

Gdy w dniu zmartwychwstania Jezus Chrystus przychodzi do swych Apostołów zgromadzonych w Wieczerniku, to przed słowami o przyjęciu Ducha Świętego tchnął na nich.

A Jezus znowu rzekł do nich: Pokój wam! Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam. Po tych słowach tchnął na nich i powiedział im: Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane (J 20, 21–23).

W innym fragmencie Ewangelii według św. Jana mamy opis wyzionienia ducha przez umierającego na krzyżu Jezusa:

A gdy Jezus skosztował octu, rzekł: Wykonało się! I skłoniwszy głowę oddał ducha (J 19, 30).

Pomimo iż grecki oryginał używa różnych słów na przetłumaczenie tchnięcia w Wieczerniku i wyzionienia na krzyżu, to chińskie tłumaczenie owo tchnięcie ducha określa znakiem 氣 qi, a w uproszczonej wersji: 气.

J 20, 21 他又跟他们说：“祝你们平安！我派遣你们，就像父派遣了我。” J 20, 22 说完这话，耶稣向他们吹气说：“领受圣神吧！ J 20, 23 你们赦免谁的罪，谁的罪就得赦免；你们保留谁的罪，谁的罪就留下来。”²⁶

J 19, 30 耶稣尝了这酒醋说：“都完成了。”就垂下头，断了气。²⁷

Jakiego ducha Jezus wyzionął i jakim tchnieniem tchnął na swych uczniów? Jaki obraz świata kryje się w znaku 氣 *qi*? Okazuje się, że znak ten określa jedno z najważniejszych pojęć kultury chińskiej, które chrześcijaństwo musi uwzględnić w swym wysiłku inkulturacyjnym.

氣 *qi* oznacza także „intencje”, „emocje”, co obrazuje potoczny zwrot 生氣 *shengqi* – „złościć się”, który oznacza dosłownie „rodzić” albo „wydawać na świat *qi*”, bowiem zagniewany człowiek nierzadko charakterystycznie dyszy. 氣 *qi* przenika samo serce, centrum człowieka. Stąd dla Chińczyka niezwykle blisko brzmią słowa Chrystusa o tym, że zło rodzi się najpierw w sercu.

To, co z ust wychodzi, pochodzi z serca, i to czyni człowieka nieczystym. Z serca bowiem pochodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa, czyny nierządne, kradzieże, fałszywe świadectwa, przekleństwa. To właśnie czyni człowieka nieczystym (Mt 15, 19–20).

Wszystkie tradycje mądrości chińskiej przedstawiają ideał człowieka – świętego mędrca (圣人), który żyje w głębokiej harmonii z tym, co odkrywa w sobie, w naturze ludzkiej, oraz z siłami, które tworzą kosmos, które są na początku wszystkich rzeczy. Z takim obrazem natury i mędrca, przenikniętych wzajemną harmonią, Chińczyk wchodzi także w kontakt z osobą Jezusa Chrystusa i porównuje ją do noszonego w sobie ideału. Głębokie, analityczne, naukowe i poważne studium związane z relacją 氣 *qi* do antropologii chrześcijańskiej, dostępne dla myśli zachodniej, bo napisane w języku francuskim, jest autorstwa siostry Magdaleny Kwong Lai-Kuen

²⁶ *Tā yòu gēn tāmen shuō: “Zhù nǐmen píng’ān! Wǒ pàiqiǎn nǐmen, jiù xiàng fù pàiqiǎnle wǒ.” Shuō wán zhè huà, yēsū xiàng tāmen chuī qì shuō: “Lǐngshòu shèng shén ba! Nǐmen shèmiǎn àn shuǐ de zuì, shuǐ de zuì Jiù de shèmiǎn; nǐmen bǎoliú shuǐ de zuì, shuǐ de zuì jiù liú xiàlái.*

²⁷ *Yēsū chángle zhè jiǔ cù shuō: “Dōu wánchéngle.” Jiù chuǐxià tou, duànle qì.*

鄭麗娟修女²⁸. Chinka, urodzona w Hongkongu, zakonnica kongregacji chińskiej Najświętszej Krwi Jezusa, spędziła prawie 10 lat we Francji i uzyskała doktorat z teologii w *Centre Sèvres* w Paryżu. Aktualnie wykłada teologię dogmatyczną w Hongkongu (*Holy Spirit Seminary College of Theology and Philosophy*). Wykonała ona ogromną pracę, analizując kategorię 氣 *qi* od odległej starożytności, ukazując, że kategoria 氣 *qi* jest ekwiwalentem ducha w kulturze chińskiej. Autorka badała także hebrajskie i greckie określenia ducha / Ducha. Przemierza wiele dziedzin teologicznych (teologię stworzenia i łaski, chrystologię, pneumatologię, antropologię, eschatologię, itd.), ukazując wiele odniesień do wiary teologicznej i egzystencjalnej doświadczenia 氣 *qi*. Główny wysiłek autorki koncentruje się na wypracowaniu nowego języka, nowej metafory teologicznej, która mogłaby być współdzielona z obrazami językowymi świata chińskiego. Autorka ma świadomość, która towarzyszy wielu chińskim teologom, że dokonuje analogicznego działania do wysiłków chrześcijan pierwszych wieków, którzy użyli greckiego słowa *pneuma* na wyrażenie treści chrześcijańskich i wypracowali jego teologię, ponieważ wierzymy w uniwersalizm ewangelii, w tę możliwość, że wiara chrześcijańska może znaleźć różne sposoby wyrazu, swej ekspresji z jednego końca świata na drugi i że te sposoby wyrazu pomimo swej różnorodności mogą się wzajemnie komunikować oraz komunikować istotę rzeczy.

Magdalena Kwong Lai-Kuen napisała swe dzieło na sposób chiński, wytyczając niejako sposób uprawiania teologii za pomocą chińskiego językowego obrazu świata, który nie tylko wiąże się z chrześcijaństwem, ale ubogaca teologię Zachodu. Autorka ma aspiracje do tego, by komponować

²⁸ L. K. KWONG 鄭麗娟, *Qi chinois et anthropologie chrétienne*. W pinyin nazwisko i imię siostry profesor brzmi Kuàng Lijūān. Inne publikacje (w języku chińskim): 鄭麗娟, 為什麼我們還不能合一? 「合一教理」第五卷簡介, „神學論集” (1985) nr 66; TAZ, 讀若望福音——聖神使你們「想起」有感, „神學論集” (1988) nr 75; TAZ, 讀雅歌、再思「愛」, „神學論集” (1988) nr 77; TAZ, 論人的工作「通諭的反省與再思」, „神學論集” (1989) nr 79; TAZ, 基督徒一教友一培育的夢想, „神思” (1989) nr 1, s. 23–31; TAZ, 中國「無名」基督徒的靈修, „神思” (1989) nr 3, s. 28–40; TAZ, 一個「從神」的女性靈修, „神思” (1998) nr 36, s. 74–78; TAZ, 神「的神學——「美的神學」試從中國美學靈感初探, „神學年刊” (2000) nr 21, s. 19–38; TAZ, *The Qi in the ethical, social and spiritual domain*, „Tripod” (2001) nr 123; TAZ, 在倫理、社會及靈修領域中的「氣」, „鼎” (2003) nr 131; TAZ, 妙在言外——當「氣」與「神」相遇時..., „神學年刊” (2006) nr 27, s. 99–116.

swe dzieło teologiczne, jak dzieło sztuki, jak poemat, pieśń, taniec, ujawniając rytmiczny dynamizm Bożego 氣 *qi*.

Idea 氣 *qi* jest w pewnym sensie także szansą dla teologii zachodniej, która utraciła z obszaru swoich zainteresowań teologię kosmosu, materii, oddając wszystko naukom przyrodniczo-fizykalnym, a zapominając o duchowości materii, o ukazywaniu jej sensu i celu. Z owym sensem materii jest związana materialność człowieka. Odruchowo współczesny człowiek sprzeciwia się takim określeniom swej natury, w których cielesność, materialność człowieczeństwa jest marginalizowana. Niewiele w teologii współczesnej poświęca się miejsca teologii ciała i teologii materii²⁹.

Kategoria 氣 *qi* daje możliwości wypracowania także pewnej „teologii ruchu”. Liturgia różnych chrześcijańskich Kościołów, pomimo pewnych elementów związanych z nadawaniem znaczenia określonym postawom ciała, jednak nie wypracowała, nawet jako pewnej propozycji, form ekspresji wiary za pomocą ruchu, jakichś form tańca, ćwiczeń, czegoś, co byłoby usystematyzowanym sposobem wyrażania więzi z Bogiem poprzez ciało i jego aktywność. Asceza chrześcijańska w swej historii poszła w kierunku raczej pasywnym i negatywnym: niejedzenie, niespanie, umartwianie ciała poprzez włosienicę, biczowanie, wstrzemięźliwość seksualną, milczenie, itd. Nie za bardzo miała pomysły na takie formy, które by pomagały panować duchowi nad ciałem przez jakieś formy ćwiczeń, ruchu, aktywności. Asceza zachodnia więcej wypowiadała się na temat tego, czego nie należy robić, przed czym się powstrzymywać, co ujarzmiać, niż co należy robić i co rozwijać. Kategoria 氣 *qi* może ubogacić zachodnie chrześcijaństwo także zaakcentowaniem tych aspektów ideału świętości (聖人), które są związane z harmonią człowieka z kosmosem.

²⁹ Problemowi temu poświęciłem dużą część pracy: D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI, *Oliviera Clément reinterpretacja teologii. Studium dogmatyczno-ekumeniczne*, Opole 2009.

3. „Protestancki” Duch Święty jako „Zaklinany Deszcz z Nieba” 聖靈 *Shèng Líng*

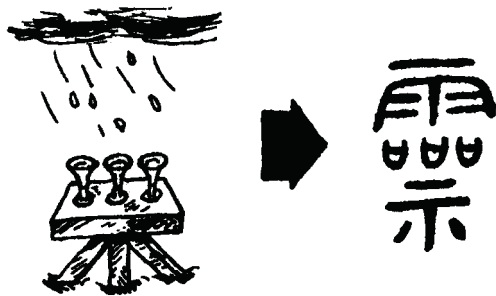
Duch Święty w protestanckich tłumaczeniach Biblii w języku chińskim oddany jest innym znakiem niż w tłumaczeniach katolickich. Jest to jedna z trudności ekumenicznych, o czym już w niniejszej pracy była mowa. Znak, jakiego użyli chrześcijanie protestanczy, jest w pewnym sensie kontrowersyjny i zarazem interesujący. Użycie tego znaku jest także uzasadnione z punktu widzenia historycznych konotacji związanych ze światem duchowym. Obraz znaku 靈 *líng* jest nośnikiem innych treści, bogatszych, niż użyty przez katolików 神 *shén*.

3.1. Obraz znaku

Znak 靈 *líng*, jakim posłużyły się protestanckie tłumaczenia Biblii, aby wyrazić tajemnicę Ducha Świętego, jest szczególnie złożony i interesujący³⁰. Trzeba zrobić aż 24 ruchy pędzlem, aby napisać ten znak. Obraz tego znaku może budzić wiele zastrzeżeń.

Li Leyi podaje, że oryginalne znaczenie tego znaku to: bo-

gowie³¹. Początkowo górna część 靈 *líng* oznaczała mżawkę i szum. Naskicowane są spadające krople deszczu z nieba 雨 *yǔ* na wielu ludzi, którzy są zaznaczeni poniżej za pomocą trzech ust: 口口口 *kǒu*. Niższa część na inskrypcjach z brązu przedstawia bądź stół ofiarny 示 *shì*³², bądź króla 王 *wáng*, albo skarb 玉 *yù*, bądź serce 心 *xīn*. Pomiędzy są zaznaczone



³⁰ 國語和合本, 上海 1919; 文理和合譯本, 上海 1919; 淺文理和合譯本, 上海 1904.

³¹ 李乐毅, 汉字演变五百例续编, 北京 2009, s. 223.

³² Dziś oznacza: pokazywać, notować.

(缺)	甲骨文
𠄎	金文
𠄎	小篆
靈	隶书
靈	楷书
靈	草书
靈	行书
灵	简化字

dwie małe ludzkie postaci 人 jako 巫 *wū*, które, zdaniem Li Leyi, tańczą i wstawiają się do bogów świata zmarłych.

Etymologiczny słownik Ricka Harbaugha określa, że znak 靈 *líng* (灵) przedstawia po prostu czarownicę modlącą się o (zaklinającą) deszcz 霽 *líng* (znaczenie fonetyczne)³³. Znak 巫 *wū* oznacza czarownicę, szamana, maga. Przedstawione jest dzieło, praca, czynności 工 *gōng* dwóch (wspólnota) ludzi 人 *rén*³⁴.

3.2. Podstawowe współczesne znaczenia

Grand Ricci podaje następujące współczesne znaczenia znaku 靈 *líng*³⁵: wspaniałe, cudowne, nadprzyrodzone, nadnaturalne, subtelne. W filozofii taoistycznej oznacza: cnotę, prawość duchów 神 *shén*, wyraz skuteczności działania mocy niebiańskich. Oznacza także: byt duchowy, ducha, umysł, duchowość, duszę (w opozycji do ciała), skuteczność, moc, władzę, nadprzyrodzony (cudowny) sposób działania. Kolejne znaczenia to: bystry, rączy, czujny, elastyczny, inteligentny, mądry, sprytny. Oznacza także kogoś, kto działa (funkcjonuje) dobrze, jest elastyczny, giętki, poręczny, dobrze zorganizowany, dobrze zarządzany; a także: dobry, dobroczynny.

Znak 靈 *líng* jest używany także jako skrót wyrazu 靈柩 *líng jiù* oznaczającego trumnę zawierającą zwłoki, a przez to rozszerza się znaczenie na: pogrzeb, pogrzebowe, żałobne. Dawniej znak ten oznaczał: czarownicę, wieszczka, wróżbiarza.

³³ 中文字譜, s. 344.

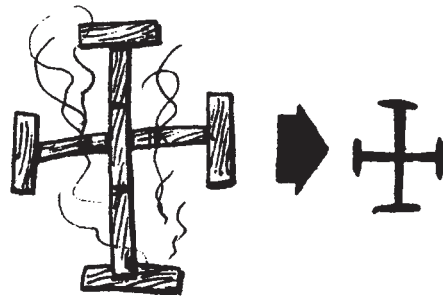
³⁴ 中文字譜, s. 156.

³⁵ G.R. nr 7197.

3.3. Znaczenia w starożytnych tekstach klasycznych

W starożytnych tekstach spotykamy elementy, z których składa się znak 靈 *líng*. Dlatego poniżej zostanie ukazane, w jakich znaczeniach pojawiały się znaki 靈 *líng* oraz 巫 *wū* w starożytnych tekstach chińskich.

Na wyroczni 甲骨文 *Jiǎgǔwén* 靈 *líng* oznacza ogromny deszcz, ulewę, czasem grad. Oznacza także nazwisko. Na naczyńiach z brązu 金文 *Jīnwén* zachodnich Zhou 西周 *Xī Zhōu* znak 靈 *líng* oznacza: w sformułowaniu 靈令 *líng lìng* – porządek niebiański, doskonałe rozporządzenia Niebios; 靈冬(終) *líng zhōng* – oznacza niebiański koniec, czyli szczęśliwą śmierć w zaawansowanym wieku; ozna-



cza także życie szczęśliwe i spokojne; 靈龠 *líng yuè* – podwójne niebiańskie flety, oznaczające harmonijne relacje, czasem oznaczały muzyków grających na tych instrumentach. We wschodniej dynastii Zhou 東周 *Dōngzhōu* znak 靈 *líng* występował w następujących znaczeniach: 靈頌(=容) *líng sòng* (= *róng*) – piękna twarz, delikatne rysy; 靈命 *líng mìng* – niebiańskie życie, czyli długie i szczęśliwe; 武靈成 *wǔ líng chéng* – kontynuować i zachowywać dobra odziedziczone po przodkach; czynić czarującym (książę), emanować pokojem i szczęściem; i, podobnie jak w zachodniej dynastii 靈龠 *líng yuè*, oznaczało podwójne niebiańskie flety.

U 老子 *Lǎozǐ* znajdujemy znak 靈 *líng* związany z wpływami duchowymi, pełnymi mocy, cudownymi³⁶. Słownik 說文解字 *Shuōwén Jiězì* podaje, że 靈 *líng* oznacza deszcz delikatny, lekki, który kapie kropelka po kropelce. Podobnie w „Księdze Pieśni” 詩經 *Shījīng* oznacza: pada lekki deszczyk.

Znak 巫 *wū* także pojawia się na wyroczni 甲骨文 *Jiǎgǔwén* i oznacza: 四巫 *sì wū* – cztery Duchy Wu, którym dawano ofiary, odpowiadające czterem wielkim Terytoriom 方 *Fāng*. Duchy te towarzyszyły wielkiemu przod-

³⁶ G.R. nr 7915.

kowi Di; 東巫 *dōng wū* i 北巫 *běi wū* – Duch Wu Wschodu i Duch Wu Północy (cztery duchy Wu są przypisane czterem kierunkom świata); tańczyć taniec rytualny *wu*; 巫帝 *wū dì* – składać ofiarę *di* dla czterech Duchów Wu.

Na naczyniach z brązu 金文 *Jīnwén* zachodnich Zhou 西周 *Xī Zhōu* znak 巫 *wū* oznacza szamankę. W „Księdze Dokumentów” 書經 *Shūjīng* wyraz 巫風 *wū fēng* oznacza czarownicę; 巫賢 *wū xián* – imię pewnego mędrca żyjącego za panowania 祖乙 *Zu Yì* z dynastii 商 *Shang*. W „Dialogach konfucjańskich” 論語 *Lúnyǔ* znak 巫 *wū* oznacza wróżbiarza, szamana, a w „Księdze przemian” 易經 *Yìjīng* – czarownika lub czarownicę. 說文解字 *Shuōwén Jiězì* podaje znaczenia 巫 *wū*: zaklinacz, kobieta, która ma moc, aby służyć światu niewidzialnemu, przez swój taniec powoduje ona zstępowanie duchów; znak ją reprezentuje, tańczącą ze swymi długimi rękawami. 工 *gōng* ukazuje jej postać³⁷.

3.4. Korzenie filozoficzne



Pojęcie ducha oddanego znakiem 靈 *líng* nie odegrało w historii znaczącego wpływu na filozofię chińską. Dotyczy wprost chińskiego obrazu świata, w którym panują duchy, mają wpływ na rzeczywistość i można je przebłagać ofiarami czy tańcem.

Współcześnie jednak, poprzez Japonię, duży wpływ na terapię wywarła filozofia, która w swej nazwie łączy znaki 靈氣 *língqì* (靈氣) czytane po japońsku jako *reiki*. *Reiki* uznaje istnienie sił życiowych, które można wykorzystać w leczeniu jako formy medycyny niekonwencjonalnej. Chociaż stosujący metodę *reiki* w terapii uznają, że *reiki* nie jest ani religią, ani filozofią, to jednak posiada cechy i religii, i filozofii. Twórca tej metody 臼井甕男 *Usui Mikao* (1865–1926) wprowadził pięć zasad, na których powinni się opierać ci, którzy tę metodę stosują, a uzdrawiający tą

³⁷ G.R. nr 12335.

energiją mogą to czynić jedynie poprzez inicjację dokonaną przez mistrza *reiki*. Metoda ta jest oparta na takiej antropologii, w której człowiek ma kanały energetyczne związane z meridianami i czakrami; przekazana została w pismach lamów tybetańskich i mnichów buddyjskich. Metoda leczenia reiki jest z punktu widzenia chrześcijańskiego kontrowersyjna ze względu na różnice antropologiczne, założenia filozoficzne, które na obecnym etapie wiedzy nie dają się w prosty sposób wyjaśnić.

Na podstawie samych znaków 靈氣 *língqì* można zauważyć, że pomimo tego samego obrazu świata chińskiego, jaki stoi u ich etymologicznych podstaw, można włożyć w nie różną treść: taką, która sprzyja oddaniu orędzia ewangelii, albo taką, która będzie od tego orędzia oddalała.

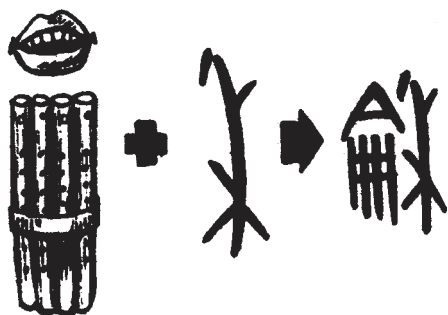
3.5. Konotacje teologiczne

„Spuście rosę niebosa z góry, a obłoki niech spuszczą Sprawiedliwego. Niech się otworzy ziemia! Niech się otworzy ziemia! I zrodzi Zbawiciela!” – tak pięknym hymnem woła Kościół ustami swoich wiernych w czasie Adwentu, oczekując na przyjście Mesjasza, który się począł z Ducha Świętego. Duch Ożywiciel jak rosa światłości ożywia spoczywających w prochu (Iz 16, 19). Znak 靈 *líng*, który jest używany na oznaczenie Ducha Świętego przez protestantów, przywołuje biblijne obrazy użyźniającej rosy zstępującej z nieba. Znak użyty przez katolików 神 *shén* przywołuje obrazy związane z mocą rozrywającą niebo, jak piorun. I jeden i drugi ma swoje biblijne uza-

⦿	甲骨文
王	金文
巫	小篆
巫	隶书
巫	楷书
王	草书
巫	行书
(同楷书)	简化字

sadnienie. „Protestancki” znak jest niejako bardziej delikatny, kobiecy, użyźniający, wilgotny, mokry; „katolicki” – komunikuje ogromną, nieposkromioną siłę Niebios, bardziej męską, energetyczną, ogniową. W Biblii ogień i woda są symbolami Ducha Świętego, podobnie i w liturgii. Dlatego też oba znaki mają swoje uzasadnienie.

Znaczenia, jakie przypisuje język chiński znakowi 靈 *líng*, niezwykle dobrze harmonizują z tymi, które Stary Testament przypisuje Mądrości Bożej:



Poznałem i co zakryte,
i co jest jawne, pouczyła
mnie bowiem Mądrość –
sprawczyni wszystkiego!
Jest bowiem w niej duch
rozumny, święty, jedyny,
wieloraki, subtelny, rączy,
przenikliwy, nieskalany, ja-
sny, niecierpliwy, miłują-
cy dobro, bystry, niepo-
wstrzymany, dobroczynny,
ludzki, trwały, niezawodny,

beztroski, wszechmogący i wszystkowidzący, przenikający wszelkie duchy rozumne, czyste i najsubtelniejsze. Mądrość bowiem jest ruchliwsza od wszelkiego ruchu i przez wszystko przechodzi, i przenika dzięki swej czystości. Jest bowiem tchnieniem mocy Bożej i przeczystym wpływem chwały Wszechmocnego, dlatego nic skażonego do niej nie przylgnie. Jest odbłaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci. Jedna jest, a wszystko może, pozostając sobą, wszystko odnawia, a przez pokolenia zstępując w dusze święte, wzbudza przyjaciół Bożych i proroków (Mdr 7, 21–27).

Pewną trudność stwarza etymologia znaku 靈 *líng*, związana z czarownicami (szamanami), zaklinaniem deszczu. Jednak i ten element jest wpisany w proces inkulturacji i staje się wyzwaniem dla chrześcijaństwa, które musi tak przeformułować pojęcia innych kultur, aby wyrażały orędzie chrześcijańskie. Znak czarownic jest dziś zwykłym znakiem człowieka *lén*, namalowanego dwa razy, podkreślając wspólnotowość, wręcz powie-

dzielibyśmy: komunalność dzieła modlitwy błagalnej wyrażonej ustami □□□ *kōu* namalowanymi aż trzykrotnie. Modlitwy skierowane do nieba są w tej wspólnotocie na tyle skuteczne, że łaska Boża spływa z nieba jak deszcz 雨 *yǔ*.

Rada Teologiczna Federacji Konferencji Episkopatów Azji zwraca uwagę na konieczność poznania innych kultur i podjęcia wysiłku inkulturacji oraz zweryfikowania podejścia chrześcijan do religii, moralności, kultury ludów rdzennych. Dlatego też wydaje się zasadne przytoczenie dłuższej wypowiedzi biskupów:

W przeszłości to przede wszystkim etnologowie interesowali się fenomenem pierwotnych religii, rzadziej teologowie. W misyjnej praktyce i teorii pierwotne religie, ich przewodnicy i zwolennicy zazwyczaj byli postrzegani jako będący pod wpływem złego ducha, a nie pod wpływem Ducha Świętego. Pierwotne religie były często oskarżane o propagowanie bałwochwalczych i satanistycznych praktyk. Ich członkowie byli nazywani ludźmi w „ciemnościach i daleko od Boga”, ponieważ uznano ich za żyjących w świecie pełnym złych duchów i mocy oraz pozostających w zależności od wstawiennictwa wątpliwych magów, szamanów, uzdrowicieli i egzorcystów. Orędzie chrześcijańskie zostało im przedstawione jako wyzwalająca siła, która z mocą Ducha Świętego przynosi światło w ciemności i uwalnia tych ludzi z odwiecznego ucisku i niewoli fałszywych idei, które można nazwać jedynie zabobonnymi i bałwochwalczymi. Nowe spojrzenie na inne religie i ich wartości, pogłębione przede wszystkim przez Sobór Watykański II, a następnie podjęte przede wszystkim przez azjatyckich teologów chrześcijańskich, przyniosło odmienny stosunek do negatywnych osądów w odniesieniu do pierwotnych religii oraz doprowadziło do ponownego przemyślenia ich wierzeń i praktyk religijnych i moralnych. W 1995 r. Biuro ds. Ekumenizmu i Spraw Międzyreligijnych Federacji Konferencji Episkopatów Azji zorganizowało konferencję na temat stosunku Kościoła do rdzennych ludów Azji, na której chrześcijańscy teologowie z dziesięciu azjatyckich krajów, z których wielu było autochtonami, reflektowało nad teologicznym znaczeniem dziedzictwa azjatyckich religii pierwotnych i zaproponowało nowe drogi odpowiedzi na nie. Po raz pierwszy chrześcijańskie Kościoły Azji przyznały, że w przeszłości tradycyjne religie i praktyki rodzimych ludów były traktowani niesprawiedliwie, a ich zwolennicy marginalizowani byli w Kościele.

Potrzeba nowego podejścia została wyrażona, aby doszło do głębszego spotkania podstawowych wartości ludów tubylczych z wiarą biblijną. Chrześcijańskie Kościoły podejmują refleksję nad ciągłym wzrostem Kościoła chrześcijańskiego w Azji, zwłaszcza wśród rdzennej ludności. Chrześcijanie są nie tylko wezwani do ewangelizowania rodzimej ludności, ale także do bycia ewangelizowanymi przez tę autochtoniczną ludność i uczenia się od niej nowego spojrzenia w takich obszarach, jak ekologia, życie wspólnotowe i celebrowanie radości i tragedii życia. Ponieważ wiele z obrazów świata i etosu rdzennej ludności jest zgodnych z wiarą chrześcijańską, tradycyjne wierzenia, obrzędy, mity i symbole ludów tubylczych dostarczają materiału do rozwoju rodzimej teologii i liturgicznych ceremonii. Było to zaproszenie do bardziej spójnego sposobu radzenia sobie ze zjawiskiem pierwotnych religii w Azji, na przykład utworzenia specjalnej komisji w Biurze ds. Międzyreligijnych FABC, wypracowujących dalsze etapy wchodzenia w dialog z religijnym dziedzictwem i wartościami pierwotnych religii azjatyckich. Pojawił się także postulat, aby tematy dotyczące rodzimych ludów Azji, ich kulturowego i religijnego dziedzictwa, były priorytetowe dla Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów dla Azji w 1998 r.³⁸

³⁸ THEOLOGICAL CONCERNS OF THE FEDERATION OF ASIAN BISHOPS' CONFERENCES, *The Spirit At Work In Asia Today*, <http://www.ucanews.com/html/fabc-papers/fabc-81.htm>, Paper 81, (01.09.2012):

In the past it has been primarily ethnologists who have taken an interest in the phenomena of primal religions rather than theologians. In missionary practice and theory the primal religions, their leaders and adherents were normally considered to have been under the influence of evil spirits rather than under the influence of the Holy Spirit. The primal religions were often accused of propagating idolatrous and satanic practices. Their members were called people living in "darkness and far from God", because they were considered to believe in a world full of evil spirits and powers and to depend on the intercession of dubious magicians, witch-doctors, healers and exorcists. The Christian message was presented to them as the liberating force, which, with the power of the Holy Spirit, brought light into the darkness and delivered these people from an age-old oppression and slavery to religiously false ideas which could only be called superstitious and idolatrous. The new outlook towards other religions and their values, advanced in the first place by the Second Vatican Council and then taken up especially by Asian Christian theologians, brought about a rescinding of these negative general judgements with regard to the primal religions and a re-thinking of their beliefs and their religious and moral practices. In 1995 the Office of Ecumenical and Inter-religious Affairs of the FABC organised a conference on the Church's attitude towards the indigenous peoples of Asia in which Christian theologians from ten

Powyższy postulat, jak wiadomo z dalszej historii, nie został zrealizowany, ponieważ owo Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów było synodem nie tyle Azji, co dla Azji³⁹.

Potrzeba wypracowania teologii, która uwzględniałaby chiński obraz świata, także związany z językiem (pisanym), jest ważnym wyzwaniem dla teologii. Świadomość wielu azjatyckich teologów jest taka, że uczestniczą w przemianach, które były udziałem chrześcijan pierwszych wieków, którzy w ogniu sporów wielkich herezji wykształcili słownictwo trynitarnie, chrystopologiczne, a następnie dotyczące innych doktrynalnych formuł chrześcijaństwa. Chińska trynitologia jest wciąż otwartym rozdziałem, nie istnieją żadne ogólnokościelne regulacje językowe, które nadają jakimś znakom chiński priorytet, uznając, że na równi z greckimi formułami pierwszych wieków mogą stać się nośnikami chrześcijańskiego orędzia.

Asian countries, many of them members of indigenous peoples, reflected on the theological significance of the heritage of Asian primal religions and proposed new ways of responding to them. For the first time the Christian churches in Asia acknowledged that in the past the religious traditions and practices of indigenous peoples were treated unjustly and their adherents marginalised within the Church.

The need for a new approach was expressed in order to come to a more profound encounter between the core values of indigenous peoples and the Biblical faith. The Asian churches reflected on the fact that the Christian church has grown and continues to grow especially among indigenous peoples. Christians are not only called to evangelise indigenous peoples but must be evangelised by them and learn from them new insights in areas such as ecology, community life and the celebration of life's joys and tragedies. Since much of the indigenous people's world view and ethos is compatible with the Christian faith, traditional beliefs, rites, myths and symbols of indigenous peoples provide material for developing indigenous theologies and liturgical ceremonies. There was a call for a more consistent way of dealing with the phenomenon of primal religions in Asia by, for example, setting up a special commission within the Office for Inter-religious Affairs of the FABC exploring further steps of entering into dialogue with the religious heritage and values of Asian primal religions. A demand was made also to make the concerns of indigenous peoples and their cultural and religious heritage a priority for the Special Assembly for Asia of the Synod of Bishops to be held in 1998.

³⁹ Szerzej na ten temat pisze J. MAJEWSKI, *Spór o rozumienie Kościoła. Eklezjologiczne uwarunkowania i perspektywy wielkich debat teologicznych na przełomie XX i XXI wieku*, Warszawa 2005, s. 65n.

* * *

Czwarty rozdział pracy był analizą chińskich pojęć pneumatologicznych. Stosując metodę podobną do dwóch poprzednich rozdziałów, zauważyliśmy kolejny problem ekumeniczny, polegający na tym, że katolicy i protestanci stosują odmienne nazwy na określenie Ducha Świętego. Przeanalizowaliśmy nazwy Ducha Świętego „katolickiego” 聖神 *Shèng Shén* i „protestanckiego” 聖靈 *Shèng Líng* oraz niezwykle istotne dla kultury chińskiej pojęcie Tchnienia 氣 *qì*, które musi być uwzględnione także przez teologię, jeśli ma ona przyjmować chińskie oblicze.

Także przy analizie chińskiej terminologii pneumatologicznej mogliśmy dostrzec, jak bardzo istotne dla chrześcijaństwa pojęcia są uwarunkowane kulturą z całym jej bogactwem językowym, które wyraża się m.in. w obrazach znaków związanych z magią, filozofią i odmienną wizją świata od tej, w której funkcjonuje teologia w Europie.

Rozdział ten kończy analizę pojęć ściśle trynitarnych. Ostatni rozdział będzie zasygnalizowaniem możliwych kierunków dalszych badań chińskich pojęć związanych z trynitologią oraz innymi dziedzinami teologii.

Rozdział V

KIERUNKI ROZWOJU POJĘĆ TRYNITARNYCH

W niniejszym, najkrótszym rozdziale pracy, w kilku punktach chcemy przedstawić inne, ważne dla kultury chińskiej, pojęcia, którymi nie zostały w teologii chińskiej wprost nazwane hipostazy Trójcy Świętej, ale których nie można pominąć, mówiąc o Bogu, i które teologia chrześcijańska musi uwzględnić w swym rozwoju, chcąc inkulturować w świat chiński i jednocześnie czerpać z bogactwa kultury chińskiej. Takich pojęć jest wiele, jednak w tym rozdziale zostaną zasygnalizowane te, które są szczególnie pojemne, nasycone chińskim, czy szerzej – azjatyckim obrazem świata. Są to pojęcia tak nośne w kulturze azjatyckiej, że każdemu z nich można poświęcić oddzielną monografię.

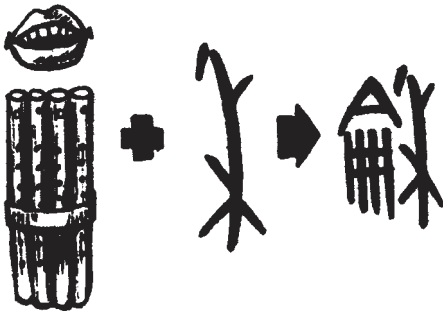
Odczytując sens poniższych znaków, chcemy szukać odpowiedzi na pytania: Jakie doświadczenie chrześcijańskie opisują pojęcia kultury chińskiej zapisane konkretnymi znakami – obrazami świata? Jak doświadczenie chrześcijańskie wpływa na reinterpretację tych znaków, jaki nowy sens im nadaje? Te pytania wyznaczają teren poszukiwań teologicznych, nie wyrażając (nierealnego na tym etapie rozwoju teologii chińskiej) oczekiwania gotowych, pełnych i systematycznych odpowiedzi.

1. Bóg jako harmonia 和 *hé*

W rozważaniach poświęconych Niebiosom wskazaliśmy na istotną w świecie konfucjańskim formułę 天地人和一 *Tiāndì rén héyī*, która wskazuje na relację pomiędzy chińską „trójcą”: Nieba (天 *tian*), Człowieka (人 *ren*) i Ziemi (地 *di*). Relacja ta jest / powinna być harmonijna. Harmonia jest istotnym pojęciem, porządkującym rzeczywistość, jako coś nadrzędnego. Pojęciowo wiąże się ze szczęściem 福 *fú*. Mówiąc o Bogu, chrześcijańskiej wizji świata, o Jezusie Chrystusie i człowieku, nie można pominąć kategorii harmonii. Wiedzieli o tym starożytni chrześcijanie, którzy dotarli do

Chin, i w tekście zwanym „Gloria z Xi’an” odwołują się wprost do kategorii harmonii: „Chwała na wysokości Bogu i harmonia, i pokój”¹. Chrześcijanie w wydarzeniu Jezusa Chrystusa widzą szczyt kosmicznej harmonii, która dokonała się między Bogiem, człowiekiem i kosmosem. Dlatego w dalszych rozważaniach związanych z uwarunkowaniami kulturowymi pojęć trynitarnych, należałoby zbadać, w jaki sposób ta kategoria odnosi się do Boskich Hipostaz.

„Drogę harmonii” w konfucjańskiej wizji świata opisał Xinzhong Yao:



W konfucjańskich doktrynach Drogi brakuje wyraźnej drogi podziału między Niebem a ludzkością, toteż Droga Nieba i Droga Ludzi są niezmiennie w taki czy inny sposób powiązane. Terminy opisujące dziedzinę Nieba, jak *qi* (siła materialna), *yin-yang*, *tai-ji* (Najwyższy Kres), *yuan* (prapoczątek) itp., są

bez wyjątku stosowane w odniesieniu do ludzi, określenia zaś związane ze sferą ludzi, na przykład *xin* (serce-umysł), *xing* (natura [ludzka]), *qing* (uczucia), mogą być także używane do oznaczenia Nieba. Inne terminy w rodzaju *de* (cnota), *li* (zasada), *dao* (droga) przenikają zarówno dziedzinę nieba, jak i ludzkości. Pokazuje to, że powinowactwo Nieba z ludzkością stanowi fundament światopoglądu konfucjańskiego, będąc przede wszystkim związkiem harmonii, a nie konfrontacji czy konfliktu².








Chiński znak „harmonia” 和 *hé* pojawia się na naczyniach z brązu 金文 *Jīnwén*, na których w prosty sposób jest zapisywany, jako roślina 禾 *hé* i usta 口 *kǒu*. Jednakże ideogram ten służy do przedstawienia starszego, bardziej skomplikowanego znaku: 龠 *hé*, w którego skład wchodzi człon 龠

¹ J. CHARBONNIER, *Histoire des chrétiens de Chine*, Paris 2002, s. 30.

² XINZHONG YAO, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków 2009, s. 171n.

yuè, wyrażający jego znaczenie, oraz 禾 hé, wskazujący na jego wymowę. Analizując znak 龠 yuè możemy dostrzec, że konfucjańskie znaczenie harmonii ma związek z muzyką: ukazuje on flet lub rodzaj fletni Pana o trzech otworach, w które dmucha się ustami pod dachem nieba.

Wprost do pojęcia „harmonii” odnosi się kilka dokumentów wydanych przez Federację Konferencji Episkopatów Azji. Biskupi azjatyccy zdają sobie sprawę z doniosłości tego pojęcia dla całej kultury azjatyckiej i próbują wyjaśnić doświadczenie chrześcijańskie oraz przesłanie biblijne za pomocą obrazów i terminologii bliskiej Azjatam. Dokumentem w całości poświęconym harmonii jest *Azjatyckie chrześcijańskie perspektywy na temat harmonii*³. Dokument ten jest interesującym źródłem teologicznym, ukazującym wyzwania związane z teologią harmonii w Azji. Biskupi potwierdzają potrzeby promowania postaw umysłu i serca związanych z harmonią, interpretują biblijne początki stworzenia w kategoriach harmonii, a grzech ukazują jako dysharmonię. Osoba Jezusa Chrystusa w tym dokumencie przedstawiona jest jako przywracająca harmonię. Harmonia jest używana jako ekwiwalent słowa „komunia”. Kościół jest nazwany „sakramentem harmonii”, pozostaje on „w służbie harmonii całego kosmosu”, jest „instrumentem dynamicznej harmonii” i ma do spełnienia „misję harmonii”. Dokument podaje wiele wytycznych dla Kościołów Azji w związku z kategorią harmonii, ukazuje, jak praktycznie żyć harmonią. W tym dokumencie harmonia zostaje

	甲骨文
	金文
	小篆
	隶书
	楷书
	草书
	行书
(同楷书)	简化字

³ THEOLOGICAL ADVISORY COMMISSION OF THE FEDERATION OF ASIAN BISHOPS' CONFERENCES, *Asian Christian Perspectives On Harmony*, <http://www.ucanews.com/html/fabc-papers-/fabc-75.htm>, (01.09.2012).

powiązana bardzo szeroko z kreatologią, chrystologią, soteriologią i sakramentologią.

Harmonia w kulturze chińskiej jest zdecydowanie czymś wartościowym i ważnym. W jaki sposób wiąże się z pojęciem harmonii teologia chrześcijańska? W jaki sposób azjatycka kategoria harmonii odnosi się do Jezusa Chrystusa? Pytania te wciąż czekają na głębsze i systematyczne opracowanie także po to, aby Europejczycy mogli czerpać z głębokich doświadczeń mądrości Wschodu, zachowując swoją tożsamość i jednocześnie ubogacając się tym, co dobre i wartościowe w chińskiej kulturze.

2. Bóg jako Szczęście 福 fú

W swej krótkiej pracy pt. *Chrystus a religie* Hans Waldenfels pokazuje, jak ludzie różnych cywilizacji opowiadają swoje historie, które za pomocą różnych obrazów i słów są w pewien sposób uniwersalne i związane z religią, z ostatecznym przeznaczeniem człowieka. Są to historie cierpienia i poszukiwania, obietnicy i zbawienia oraz Boga. Gdy mówi o historiach zbawienia, odwołuje się do chińskiego znaku 福 fú.

Treścią obietnic są: szczęście i harmonia, światło i zrozumienie, wybawienie, wyzwolenie i wolność, pokój i wspólnota, brak cierpienia, uleczenie, zbawienie i miłość. Treści te, wyrażone częściowo w języku obrazowym, można odnaleźć (...) w najróżniejszych religiach, które akcentują przeróżne elementy. (...) Dlatego ludzie stawiają sobie powszechnie pytania: „Co powinienem zrobić, aby moje życie «powiodło się»?”, „Czym jest «szczęście» mojego życia?” Kto chociaż raz świętował w otoczeniu Chińczyków Nowy Rok, dostrzegł na pewno, jak wszędzie rzuca się w oczy życzenie szczęścia, w języku chińskim wyrażone znakiem oznaczającym właśnie „szczęście” 福. (...) Na całym Dalekim Wschodzie odpowiada temu tęsknota za pokojem, który pojawia się wtedy, gdy bieguny *yin* i *yang* będą współistnieć obok siebie w harmonii i równowadze, a serca ludzi otworzą się na siebie⁴.

Należałoby zbadać, w jakim stopniu istotne dla kultury chińskiej pojęcie szczęścia, wyrażone znakiem 福 fú, posiada znaczenie soteriologiczne z perspektywy chrześcijańskiej. Z jaką nadzieją i z jaką obietnicą się wiąże? Gdy Chińczyk życzy sobie 福 fú, to czego tak naprawdę sobie życzy? Czym

⁴ H. WALDENFELS, *Chrystus a religie*, Kraków 2004, s. 85–87. W rozważaniach dotyczących styku chrześcijaństwa i religii azjatyckich, czy azjatyckich filozofii, Hans Waldenfels jest autorem szczególnie interesującym i zasługującym na uwagę. TENŻE, *Medytacja na Wschodzie i Zachodzie*, Warszawa 1984; TENŻE, *Ukrzyżowany i religie świata*, Warszawa 1985; TENŻE, *Religie odpowiedzią na pytanie o sens istnienia człowieka*, Warszawa 1986; TENŻE, *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata*, Warszawa 1995. Aby dobrze zrozumieć aktualne problemy dialogu chrześcijaństwa z innymi religiami, konieczne wydaje się przestudiowanie: J. DUPUIS, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003.

𠄎	甲骨文
福	金文
福	小篆
福	隶书
福	楷书
福	草书
福	行书
(同楷书)	简化字

w kulturze chińskiej jest szczęście? I czy 福 *fú* ma ograniczony zakres, czy też jest szczęściem pełnym dla człowieka, we wszystkich wymiarach jego człowieczeństwa? Jak chrześcijaństwo może inkulturować ze swymi soteriologicznymi propozycjami w pojęcie 福 *fú*? I, co więcej: Jak chrześcijaństwo swoje dotychczasowe myślenie o pełni szczęścia może ubogacić pojęciem 福 *fú*? W jaki sposób przeznaczeniem człowieka jest Bóg Trójjedyny jako 福 *fú*? Są to pytania wyznaczające ewentualne dalsze perspektywy badań pojęć teologicznych, związanych z chińskim językiem i kulturą.

W samym obrazie znaku Chińczycy odnieśli się jakoś do koncepcji szczęścia. Znak 福 *fú* jest skomponowany z kilku elementów. Po lewej stronie mamy ten sam znak, który omawialiśmy przy katolickiej koncepcji Ducha Świętego. Jest to znak 示 *shì*, który ewidentnie zwraca uwagę na coś zstępującego z nieba. Zatem w znaku szczęścia istotnym elementem jest coś pochodzącego ze świata boskiego, symbolizowanego przez trzy kreski oznaczające słońce, księżyc, gwiazdy oraz niebo (kreska powyżej). Po prawej stronie znajdujemy znak posiadający znaczenie fonetyczne 畚 *fú*. Ten znak także jest złożony. Poniżej znajdujemy znak 田 *tián*, ukazujący pole wypełnione płodami ziemi, poprzedzielane kanałami irygacyjnymi. Górna część znaku jest skrótem oznaczającym „wysoki”. Całość oznacza „nadmiar”. Nadmiar jest więc stertą owoców zebranych z pola⁵.

Konotacje soteriologiczne związane z chińskim pojęciem szczęścia mieszczą się w odpowiedziach na pytania: Czy

⁵ 中文字譜, s. 76.

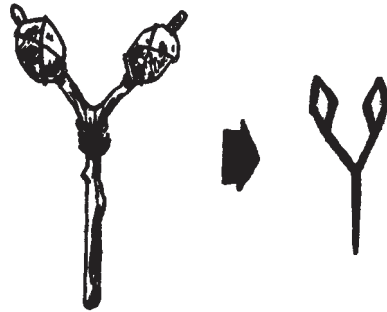
do Jezusa Chrystusa, który zstąpił z nieba (wcielając się), może być odnoszone to szczęście, o którym mówi chiński znak 福 *fú*? Może znak ten ma także konotacje eschatologiczne, związane ze szczęściem ostatecznym, także „zstępującym z nieba” i także opisywanym poprzez obrazy przepychu, nadmiaru Niebieskiego Jeruzalem? Co z koncepcji chińskiego szczęścia 福 *fú* może być ocalone, a co odrzucone przez chrześcijaństwo? Do której z Hipostaz odnieść należy tę kategorię? Jest to kolejna przestrzeń poszukiwań chińskich pojęć trynitarnych.

3. Medytacja 禪那 *chánna*

Zen podbiło Zachód. Obszerna literatura dotycząca „filozofii” i praktyki zen, wiele szkół, sesji i zachwyków, które są obecne w Europie i Ameryce, ukazuje wciąż niegasnący zapał do pogłębiania tego, czym jest zen⁶.

Zen jest praktyką medytacyjną. Wywodzi się z sinizowanego buddyzmu, który wydał nową jakość „pobożności” jako metody pracy nad sobą. Samo określenie tego, czym jest zen, jest trudne, ponieważ sami praktykujący tę formę medytacji nie chcą jej definiować. Thomas Merton próbował za pomocą wymownego obrazu opisać zen dla ludzi Zachodu:

Tam, gdzie leży padlina, kołują i opadają drapieżne ptaki. Jest życie i jest śmierć. Żywe stworzenia rzucają się na martwe dla własnej korzyści. Martwe nic na tym nie tracą. One też korzystają, bo zostają usunięte. Tak się w każdym razie wydaje, jeśli już musimy myśleć kategoriami zysku i straty. Czy przystępujecie zatem do zgłębiania zenu z myślą, że możecie coś na tym skorzystać? To pytanie nie kryje w podtekście oskarżenia. Niemniej jest to pytanie poważne. Jeśli gdzieś robi się dużo hałasu wokół „duchowości”, „oświecenia” lub po prostu narkotycznego „haju”, dzieje się tak



⁶ Do szerszego rozwinięcia niniejszej tematyki pomocne mogą być prace: THICH NHAT HANH, *Żywy Budda, żywy Chrystus*, Poznań 1998; TENŻE, *Bouddha et Jésus son des frères*, Paris 2002; J. BOLEWSKI, *Daleki Wschód na Zachodzie. Od reinkarnacji do regeneracji*, Kraków 2006; R. LE GALL, JIGME RINPOCZE, F. RENOIR, *Mnich i Lama*, Katowice 2002; T. MATUS, *Joga i Modlitwa Jezusowa. Doświadczenie w wierze*, Kraków 2003; MISTRZ KAISEN, *Buddyzm i chrześcijaństwo. Odpowiedź mistrza zen papieżowi Janowi Pawłowi II*, Katowice 1996; A. SZOSTKIEWICZ, *Przebudzony. Opowieść o Buddzie i o tym, czego w buddyzmie szukają ludzie Zachodu*, Warszawa 2004; L. FREEMAN, *Jezus wewnętrzny Nauczyciel*, Kraków 2007; M. KLÖCKER, M. I U. TWORUSCHKA, *Etyka wielkich religii. Mały słownik*, Warszawa 2002.

często dlatego, że nad zwłokami kołują sępy. Zgłębianie zenu jest czymś zupełnie odmiennym od tego krążenia, tego kołowania, tego opadania, tej celebracji zwycięstwa, choćby nawet w innych układach były to bardzo pożyteczne ćwiczenia. Wzbogacają zaś one ptaki żądz.

Zen nie wzbogaca nikogo. Nie szuka się tu żadnego ciała – żywego czy martwego. Ptaki mogą nadlecieć i zataczać koła nad miejscem, w którym spodziewają się znaleźć jakąś padlinę. Ale wkrótce odlecą gdzie indziej. Kiedy już ich nie będzie, owo „nic”, ów „nikt”, który się tam znajdował, pojawi się nagle. Oto jest zen. Był tam przez cały czas, ale łowcy ścierwa nań nie natrafili, bo co innego pada ich łupem⁷.

Próbę „ochrzzczenia” zen na szeroką skalę podjął Thomas Merton⁸, Hugo Makibi Enomiya-Lassalle⁹ oraz Kakichi Kadowaki, który po jednej ze swych konferencji wygłoszonych w Niemczech, został zachęcony przez jednego z profesorów, zafascynowanych jego treściami, do usystematyzowania i wydania drukiem swych badań na temat związków zen i modlitwy chrześcijańskiej¹⁰. Profesorem tym był ks. Joseph Ratzinger, obecny papież Benedykt XVI. Wszyscy wymienieni teologowie zajmujący się zenem powoływali się na punkty wspólne z wielkimi mistykami chrześcijaństwa.

Z zen jest związana ogromna literatura, wiele symboli, tytułów i pojęć obecnych w popularnej kulturze, od „Sutry serca” poczynając, poprzez kategorię pustki, a skończywszy na filmach, jak np. „Mały Budda” w reżyserii Bernardo Bertolucciego. Mówiąc o duchowości, modlitwie, medytacji, nie sposób dzisiaj nie odnieść się do tego, czym jest zen.

Zen wywodzi się z Chin, ale znane jest w świecie bardziej dzięki kulturze japońskiej¹¹. Staje się wyzwaniem dla chrześcijaństwa jako odpowiedź









⁷ T. MERTON, *Zen i ptaki żądz*, Kraków 1995, s. 7.

⁸ TENŻE, *Mistycy i mistrzowie zen*, Poznań 2003; TENŻE, *Dziennik azjatycki*, Kraków 2007. Interesującym studium, ukazującym zen jako kategorię duchowości chrześcijańskiej, jest: Ł. KNOSALA, *Reinterpretacja modlitwy chrześcijańskiej w świetle buddyzmu zen na podstawie twórczości Tomasa Mertona*, Opole 2012 (na prawach maszynopisu).

⁹ H.M. ENOMIYA-LASSALLE, *Medytacja zen dla chrześcijan*, Kraków 2008.

¹⁰ J.K. KADOWAKI, *Le Zen et la Bible*, Paris 1992.

¹¹ Na Zachodzie zen było rozpowszechnione przez Suzukiego i Kapleau; D.T. SUZUKI, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, Poznań 2004; PH. KAPLEAU, *Świt na Zachodzie*, Warszawa 1992; TENŻE, *Trzy filary zen*, Warszawa 1988.

	甲骨文
	金文
	小篆
	隶书
	楷书
	草书
	行书
	简化字

na pytania: Czy chrześcijanie mogą posługiwać się technikami medytacyjnymi wyrosłymi z doświadczeń innych religii? Czy zen dopuszcza koncentrację na osobie Jezusa Chrystusa? Czy mistyka chrześcijańska dopuszcza takie formy medytacji, jak zen?

W znaku zen (po chińsku *chán*) 禪 pojawiają się dwa elementy. Po lewej stronie znajduje się element wspólny ze znakami 神 *shén* (Duch), 福 *fú* (szczęście), ukazujący coś zstępującego z nieba. Po prawej stronie jest znak 單 (*dān*), który oznacza: pojedynczy, jednoosobowy, wolny, kawaler, panna, a w swej etymologii wywodzi się z walki procą. Czy zen można zatem interpretować jako aktywność boskiej mocy (łaski) zstępującej z nieba i aktywność człowieka, wystrzelającą jak z procy do nieba? Czyli jaki obraz świata kryje się w znaku 禪 *chán*, w filozofii z nim związanej oraz jakie konotacje teologiczne można wyprowadzić na użytek chrześcijan? Zen jest istotną przestrzenią badań teologicznych, które powinny odpowiadać na pytania o możliwość modlitwy chrześcijan, czyli stawaniem w obecności Trójjedynego Boga, w takiej właśnie formie.

4. Kenoza / niewiedza Syna Bożego jako 無明 wúmíng

Ogromnym obszarem badań związanych z teologią chińską są kategorie wywodzące się ze świata buddyjskiego. Kategorie te były słabo reprezentowane w niniejszej pracy, ponieważ są mniej związane z obrazami świata znajdującymi się w chińskich znakach, a bardziej dotyczą pewnej filozofii. Geneza tej filozofii nie jest chińska, ponieważ przywędrowała z Indii, obszaru po drugiej stronie Himalajów, który stworzył ogromną kulturę, odmienną od chińskiej.

Kultura chińska spełnia taką rolę w Azji na północny-wschód od Himalajów, jaką Grecja i Rzym pełnią dla Europy. Esencjonalne spojrzenie na kulturę chińską opublikował abp Alfons Nossol, pisząc o jej wielkich możliwościach sinizacyjnych świata¹². Wpływ kultury chińskiej na antropologię, kosmologię i język dotyczy przede wszystkim takich krajów, jak: Japonia, Korea, Wietnam, Singapur, Tajwan, a także Mongolii, Tybetu, Laosu, Bhutanu, Birmy, Nepalu, itd. W tych krajach wiele pojęć, jak i elementów obrazu świata, formowało się pod wpływem kultury chińskiej.

Chiny także ulegały wpływom sąsiednich ludów. Drugą potęgą kulturową Dalekiego Wschodu są właśnie Indie. Upraszczając perspektywę, można powiedzieć, że wszystkie państwa tamtego regionu pozostawały pod większym lub mniejszym wpływem obu tych kultur: chińskiej i indyjskiej; dodając własne elementy, tworzyły barwną różnorodność.

Ważną cezurą, wyznaczającą wpływ Indii na Chiny, było wkroczenie buddyzmu do Państwa Środka.

Sinizacja świata zachodniego na wielką skalę, która w pewnej mierze już się dokonała i trwa nadal, nie powinna dziwić aż tak bardzo człowieka cywilizacji atlantyckiej, zwłaszcza, gdy weźmiemy pod uwagę historię sinizacji buddyzmu. W momencie, gdy buddyzm pojawił się w Chinach, Chińczycy zrobili to, co robią teraz: to znaczy po krótkim czasie, gdy buddyzm osiadał w formie życia klasztornej, czyli po ok. 200–250 latach, przyjęli go do wiadomości

¹² A. NOSSOL, *Przedmowa*, w: D. KLEJNOWSKI-RÓZYCKI 柯達理 (red.), *中国的基督论. Christologia chińska. Teologia i Kościół w kontekście chińskim*, Opole 2008, s. 5–8.

i zaczęli od tłumaczenia na gigantyczną, wręcz niewyobrażalną dla nas – ludzi Zachodu – skalę tekstów źródłowych, czyli sutr. Obecnie sinizują Zachód w ten sam sposób¹³.

Taka sinizacja dokonuje się także na gruncie chrześcijaństwa nie tylko w Chinach, ale także w USA, Japonii, a zwłaszcza w Korei. Dobrymi przykładami są teologowie azjatyccy, którzy próbują tworzyć rodzimą teologię, jak Japończycy: Kazoh Kitamori, Kosuke Koyama, Seiichi Yagi, Kakichi Kadowaki¹⁴, czy Koreańczycy: Byung Mu Ahn, Park Jae Soon, Kim Yong-Bock, Chung Hyun Kyung, Heup Young Kim.

Kakichi Kadowaki w chrystologii stosuje kategorię, która ma genezę chińską, wyrosłą na bazie zsinizowanego buddyzmu, jakim jest zen. Chodzi o kategorię 無明 *wúmíng*, która jest szczególnie istotna w buddyjskiej antropologii, a która zastosowana do człowieczeństwa Chrystusa ukazuje nieznaną dla Europejczyków obszary możliwego spojrzenia na Jego kenozę. W buddyjskiej antropologii, która przybyła do Chin z Indii, wraz terminologią indyjską, istnieje dwanaście nidan, czyli ogniw łańcucha istnienia: 1) Avidya: niewiedza albo stan nieoświecony; 2) Samskara: działanie, działalność, koncepcja, skłonność; 3) Vijnana: świadomość; 4) Namarupa: nazwa i forma; 5) Sadayatana: sześć organów zmysłów, tj. oko, ucho, nos, język, ciało i umysł; 6) Sparśa: kontakt, dotyk; 7) Vedana: doznanie, odczucie; 8) Trsna: pragnienie, pożądanie, tęsknota; 9) Upadana: chwytywanie, czepianie się, lgnięcie; 10) Bhava: bycie, istnienie; 11) Jati: narodziny; 12) Jaramarana: starość, śmierć.

Zdaniem Kadowakiego, kenoza Chrystusa polega na tym, że On dobrowolnie wszedł na najniższy poziom ogniw łańcuch istnienia, jakim jest *avidya*, co po chińsku określa się jako 無明 *wúmíng* (po japońsku: *mumyo*).

Zdaniem Kadowakiego kenoza Chrystusa podobna jest do 無 *Mu*, ale je przekracza nieporównywalnie. Jako Bóg-człowiek, Jezus Chrystus uczynił swoje „Ja” pustym (ogolocił się) w sposób doskonały (Flp 2, 2– 8)¹⁵. Przez

¹³ *Tamże*, s. 6.

¹⁴ K. KADOWAKI, *Michi no Keijijogaku [Teologia Drogi]*, Tokyo 1995; TENZE, *Zen and the Bible*, NY 2002.

¹⁵ *Biblia Pasterska* w Flp 2, 8 używa 貶 *biǎn*: uwłaczający, ubliżający, ponizający, a w komentarzu pojawia się słowo 屈尊 *qūzūn*.

swoje doskonałe огоłocenie osiągnął stan *Mu*, jednocząc się z każdą osobą i rzeczą wszechświata. Bóg Ojciec przez Ducha Świętego wskrzesił Jezusa Chrystusa i wyniósł do swej chwały. Działanie Boga nie tylko zbawiło ludzką naturę, ale pozwoliło wierzącym stać się uczestnikami kenozy, powołało chrześcijan do bycia Jego współpracownikami dla zbawienia innych ludzi i całego uniwersum. Zdaniem japońskiego teologa owo zjednoczenie wierznych z Chrystusem w kenozie dla zbawienia świata „ściśle mówiąc jest racją, dla której Chrystus ustanowił sakrament Eucharystii”. Tak jak w tekście Flp 2, 1– 11, chrześcijanie są powołani do misterium *Mu* (pustki, огоłocenia) Chrystusa, ale też do Jego chwały. W dynamice owego misterium pustki chrześcijanie miłują się wzajemnie, przekonani, że działa w nich boska dynamika *Mu* Chrystusa (Flp 2, 5. 13). Owo nauczanie obecne w pismach św. Pawła, zdaniem Kadowakiego, było znane, rozpowszechnione i akceptowane w starożytności chrześcijańskiej. Powinno ono być podjęte także współcześnie przez chrześcijan celebryjących Eucharystię¹⁶.

Znak 無 *wú* oznacza: nic, nie, nie mieć. Wczesna forma znaku 無 *wú* ukazuje tańczącą postać 舞¹⁷. Późniejsza forma znaku, bardzo zmieniona, ukazuje las 林 *lín*, zniszczenie 亡 *wáng*, wielość 卍 *xì*, i wielkiego człowieka 大 *dà*. Jaki zatem obraz świata niesie w sobie?

Buddyjski kontekst duchowości chrześcijańskiej jest także zauważany, doceniany i uznany

𠄎	甲 骨 文
𠄎	金 文
𠄎	小 篆
舞	隶 书
舞	楷 书
舞	草 书
舞	行 书
(同楷书)	简 化 字

¹⁶ D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI, *Wpływ buddyzmu zen na Kakichi Kadowakiego interpretację Eucharystii*, w: P. JASKÓŁA, R. PORADA (red.), *Wspólna Eucharystia – cel ekumenii*, Opole 2005, s. 125.

¹⁷ Podobnie jak przy omawianiu znaku 巫 *wū* powołyaliśmy się na obraz tańczących czarownic, gdy omawialiśmy znak „protestanckiego” Ducha Świętego” 靈 *líng*.

jako miejsce dialogu teologicznego przez Federację Konferencji Episkopatów Azji. Biskupi azjatyccy ukazują związek terminologii buddyjskiej z istniejącymi w kulturze chińskiej kategoriami pustki 空 *kōng* (z sanskrytu: *sūnyatā*) oraz nie-działania 無為 *wú wéi*¹⁸. Są one istotnymi kategoriami duchowości świata chińskiego, bez których chrześcijaństwo nie mogłoby wejść w kulturę chińską. Co więcej: teologia chrześcijańska nie tylko powinna zauważyć te kategorie, ale odnaleźć swoją drogę ich interpretacji i ocalenia, poprzez nadanie im chrześcijańskiej treści, tak jak to czynili Ojcowie Kościoła w kulturze grecko-rzymskiej w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

* * *

Ostatni rozdział pracy ukazał możliwe kierunki rozwoju pojęć trynitarnych poprzez ukazanie pojęć szczególnie ważnych dla kultury świata chińskiego. Do pojęć tych należą: harmonia 和 *hé*, szczęście 福 *fú*, medytacja 禪那 *chánà*, kenoza 無明 *wú míng*, a także: pustka 空 *kōng* i nie-działanie 無為 *wú wéi*. Są to pojęcia istotne dla azjatyckiej tożsamości, którą teologia musi uwzględnić, jeśli chrześcijaństwo wysuwa roszczenie, że jest adresowane dla każdej kultury, języka, ludu i narodu.

Zauważyliśmy jednocześnie, że rozwój teologii chińskiej i – szerzej – azjatyckiej, znajduje się we wczesnym, jednocześnie niezwykle znaczącym stadium rozwoju, analogicznym do tego, gdy Ojcowie Kościoła pierwszych wieków, w ogniu herezji, wypracowywali terminologię trynitarną i teologiczną.

¹⁸ THEOLOGICAL CONCERNS OF THE FEDERATION OF ASIAN BISHOPS' CONFERENCES, *The Spirit At Work In Asia Today*, <http://www.ucanews.com/html/fabc-papers/fabc-81.htm>, Paper 81, (01.09.2012).

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej pracy było przedstawienie i zbadanie, w jaki sposób teologia chrześcijańska wyrażana w chińskich znakach i kulturze modyfikuje znaczenia pojęć trynitarnych w nazwach odnoszących się do poszczególnych Hipostaz. We wstępie przedstawiono problem, który w rozprawie starano się rozwiązać. Aby osiągnąć ten cel, należało zebrać ogromną literaturę zarówno lingwistyczną, filozoficzną, jak i teologiczną, autorów chińskich, jak i zachodnich, poddać ją analizie według naukowych wymogów i ukazać istotne elementy tych nazw trynitarnych, w których najbardziej wyraża się ich „chińskość”.

W realizacji wytyczonego celu pojawiły się pewne trudności. Wśród nich należy zwrócić uwagę na trzy. Pierwszą trudność stanowiło zebranie dużej liczby rozproszonych tekstów obcojęzycznych, zwłaszcza chińskich, ale także zachodnich, podejmujących problem specyfiki teologii chińskiej.

Drugą trudnością było zawężenie spektrum poszukiwań i analiz jedynie do tematyki związanej z chińskimi znakami. Trudność ta polega na tym, że niewielu autorów zajmuje się tą dziedziną, a autorzy chińscy, zakładając ją jako oczywistość, nie dostrzegają jej znaczenia w konfrontacji ze światem teologii zachodniej. Chińczycy uprawiają wiele teologii zaangażowanej w problemy społeczne, a jeśli zajmują się teologią związaną z kulturą chińską, to bardziej kładą nacisk na treści związane z literaturą klasyczną i filozofią. Tymczasem każdy naród ma swoje problemy społeczne i polityczne oraz swych filozofów i literaturę klasyczną, którą teologia powinna uwzględnić. Jednak żaden naród nie pisze znakami (ideogramami) na wielką skalę oprócz Chińczyków.

Trzecią trudnością jest dokonanie właściwej oceny stosowania przez Chińczyków pojęć teologicznych wyrażonych w znakach mocno powiązanych z niechrześcijańską kulturą starożytną Chin. Poza ogólnymi wypowiedziami Federacji Konferencji Episkopatów Azji, które to wypowiedzi często są diagnozą obecnego stanu, nie ma oficjalnych wypowiedzi Magisterium Kościoła uznających, że dany znak chiński jest dobrym (= ortodoksyjnym)

nośnikiem treści wiary, jak to miało miejsce najczęściej na soborach z wieloma sformułowaniami w języku greckim czy łacińskim.

Wydaje się, że mimo zasygnalizowanych trudności niniejsza rozprawa zdołała wykazać, iż pojęcia trynitarnie wyrażone w chińskich znakach są mocno związane z chińskim obrazem świata. W następstwie przeprowadzonych badań można sformułować istotne dla teologii wnioski. Wyraźnie widać, że język nie jest jedynie prostym przekaznikiem informacji, ale przekazuje te informacje w określony sposób, mimowolnie jakby kodując znaczenia o tym, jak człowiek, który się nim komunikuje, postrzega świat, człowieka i to, co poza światem. Tym bardziej jest to widoczne w takim języku, jak chiński, który w swej warstwie pisemnej jest namalowanym światem. Wkroczenie teologii chrześcijańskiej na terytorium chińskich znaków okazuje się jednoczesnym wpływem chińskiego obrazu świata (z jego filozofią, konotacjami, magią) na terytorium teologii chrześcijańskiej, która w Chinach ma już swoją historię, co zostało ukazane w pierwszym rozdziale pracy.

W drugim rozdziale, odnosząc do Pierwszej Hipostazy Trójcy Świętej pojęcia chińskie, jak Niebiosa 天 *Tiān*, Ojciec 父 *Fù*, Władca Niebios 天主 *Tiānzǔ* i Pan na Wysokościach 上帝 *Shàngdì*, zobaczyliśmy, jak żywotna w historii myśli chińskiej i jak odmienna od europejskiej jest koncepcja nieba. Mogliśmy także dokonać analizy pojęcia ojcostwa, które w chińskiej kulturze mocno jest związane z hierarchią społeczną i konfucjanizmem. Za pomocą pojęć liturgicznych: Władcy Niebios i Pana na Wysokościach zauważyliśmy problem ekumeniczny, polegający na tym, że katolicy i protestanci używają odmiennych nazw na określenie Boga, choć każde z chińskich określeń ma swoje uzasadnienie, bogatą historię i wzbudza odmienne konotacje treściowe.

Najwięcej miejsca poświęciliśmy w trzecim rozdziale Hipostazie Syna, ponieważ z Jego Osobą wiąże się najwięcej sformułowań wypracowanych w antropologii chińskiej. Były to pojęcia: Syn 子 *Zǐ*, Droga 道 *Dào*, pełnia w znaczeniu 陰陽 *yīnyáng*, człowiek 人 *rén* (święty – mędrzec 聖 *shèng*), natura ludzka 性 *xìng* i 氣質 *qì zhì* oraz Jezus Chrystus 耶穌基督 *Yēsū Jīdū*. Na ich podstawie zobaczyliśmy, nośnikiem jakich wartości kultury chińskiej staje się Jezus Chrystus określany tymi pojęciami. Synostwo jest mocno związane z cnotami konfucjańskimi, zwłaszcza „pobożnością synowską”. Ideał człowieczeństwa w Chinach to święty – mędrzec. Natura

ludzka jest przez Chińczyków definiowana przez pryzmat cnót i jest nośnikiem energii. Ważnymi terminami odnoszonymi do Jezusa Chrystusa jest Droga oraz pełnia w znaczeniu *yīnyáng*. Są to terminy, które stają się szczególnym wyzwaniem dla teologii, ponieważ najmocniej są nacechowane odmiennym obrazem świata niż ten, w którym powstała i rozwijała się teologia chrześcijańska.

Terminy pneumatologiczne analizowane w czwartym rozdziale ukazały nam, w jaki sposób znaki chińskie odnoszące się do Trzeciej Hipostazy są „uwikłane” w chiński obraz świata z jego bogactwem znaków i filozofii. Jest to świat działania przeróżnych duchów, bóstw i energii, magów, sztuk walki i odmiennej medycyny – stąd dbałość o ortodoksję jest szczególnie wystawiona na próbę i ukazuje zadania inkulturacyjne jakie stoją przed teologią chińską. Przeanalizowane zostały nazwy Ducha Świętego „katolickiego” 聖神 *Shèng Shén* i „protestanckiego” 聖靈 *Shèng Líng* (ponieważ i tu rysuje się problem ekumeniczny) oraz niezwykle istotne dla kultury chińskiej pojęcie Tchnienia 氣 *qì*.

Niniejsza rozprawa z pewnością nie wyczerpuje wszystkich wątków chińskich pojęć trynitarnych. Dlatego też piąty rozdział został pomyślany jako sugestia i propozycja dalszych możliwych badań pojęć szczególnie istotnych dla kulturowej tożsamości świata chińskiego, dlatego też istotnych dla chrześcijaństwa i teologii. Należą do nich m.in.: harmonia 和 *hé*, szczęście 福 *fú*, medytacja 禪那 *chánà*, kenoza 無明 *wú míng*, a także: pustka 空 *kōng* i nie-działanie 無為 *wú wéi*.

Przeprowadzone badania pozwalają dostrzec, że teologia chińska jest poprzez język i kulturę nie tylko „uwikłana” w inny obraz świata, ale również i to, że rozwój teologii chińskiej i – szerzej – azjatyckiej znajduje się we wczesnym, jednocześnie niezwykle znamionym, stadium rozwoju, analogicznym do tego, gdy Ojcowie Kościoła pierwszych wieków, w ogniu herezji, wypracowywali terminologię trynitarną i teologiczną.

ANEKSY

I. Wykaz starożytnych ksiąg klasycznych

W pracy wielokrotnie zostają przywołane poniższe starożytne księgi klasyczne, które są źródłem znaczeń omawianych chińskich terminów.

五經 *Wǔjīng*

易經 *Yìjīng*
詩經 *Shījīng*
禮記 *Lǐjì*
書經 *Shūjīng*
春秋 *Chūnqiū*

Pięcioksiąg konfucjański:

„Księga Przemian”
„Księga Pieśni” lub „Księga Ód”
„Księga Rytuałów”
„Księga Dokumentów”
„Kroniki Wiosen i Jesieni”

四書 *Sì Shū*

大學 *Dàxué*
中庸 *Zhōngyōng*
論語 *Lúnyǔ*
孟子 *Mèngzǐ*

Czteroksiąg konfucjański:

„Wielka Nauka”
„Doktryna Środka”
„Dialogi konfucjańskie”
Mencjusz

Inne księgi starożytne:

楚辭 *Chǔcí*

„Pieśni z Chu” albo „Elegie z Chu” jest to antologia chińskiej poezji autorstwa 屈原 *Qū Yuán* i 宋玉 *Sòng Yù*, żyjących w epoce Walczących Królestw w państwie Chu. W skład dzieła wchodzi 58 krótkich i 6 długich utworów poetyckich. Jest to drugi (po „Księdze Pieśni”) zachowany zbiór chińskiej poezji, a pierwszy, którego autorzy są nianonimowi.

董仲舒 *Dǒng Zhòngshū*

dzieło i uczoney żyjący w latach 179–104 przed Chr. za dynastii Han zachodnich 西漢 *Xī Hàn*, tradycyjnie uważany za promotora konfucjanizmu ja-

ko oficjalnej ideologii państwowej w Chinach. Dong Zhongshu próbował połączyć konfucjańską etykę z kosmologią *yin* i *yang*. Uważał, że istnienie pięciu elementów i ich wzajemne oddziaływanie wywiera wpływ na to, co dzieje się w świecie. Wprowadził do konfucjanizmu na szeroką skalę zastosowanie astrologii, odczytywanie zjawisk przyrody jako pomyślnych lub niepomyślnych dla władcy bądź całej dynastii.

爾雅 *Ēryǎ*

Erya – najstarszy chiński leksykon, którego fragmenty powstały już w III w. przed Chr.

公羊傳 *Gōng Yáng Zhuàn*

Komentarz do „Kroniki Wiosen i Jesieni”, jedna z klasycznych ksiąg historii starożytnych Chin, autorstwa 子夏 *Zi Xià*, ucznia 公羊高 *Gōng Yáng Gāo*.

管子 *Guǎnzi*

Encyklopedia złożona z tekstów pochodzących z epoki Walczących Królestw, przedstawiająca różne nurty myśli Akademii Jixia (稷下學宮 *jìxià xuégōng*) w państwie Qi w Shandong, istniejąca od IV w. do 221 r. przed Chr.

國語 *Guóyǔ*

„Opowieści o państwach” to chiński traktat historyczno-polityczny z IV w. przed Chr., zawierający opis wydarzeń w poszczególnych księstwach, na które były wówczas rozbite Chiny. Dzieło jest uważane za pierwszą chińską powieść historyczną.

韓非子 *Hán Fēizi*

Mistrz Han Fei był uczonym i politykiem, ostatnim i najwybitniejszym przedstawicielem szkoły legistów. Pochodził z książęcego rodu Han i zajmował się historią, etyką sprawowania władzy, rolą prawa w życiu człowieka i społeczeństwa. Jego

filozofia polityczna znajdowała się pod silnym wpływem taoizmu. Swoje poglądy przedstawił w 55 esejach.

淮南子 *Huáinánzi*

Traktat zredagowany w II w. przed Chr., pod panowaniem zachodniej dynastii Han 西漢 *Xī Hàn*. 21 rozdziałów traktatu dotyczy różnych tematów, będąc encyklopedią ówczesnej wiedzy. Reprezentowane są w niej wszystkie ważniejsze prądy myślowe: konfucjanizm, moizm, legalizm, teoria *yin-yang* i pięciu elementów, a zwłaszcza taoizm.

甲骨文 *Jiǎgǔwén*

Wyrocznia – są to znaki pisma chińskiego z XV w. przed Chr., zapisane (grawerowane) najczęściej na kościach zwierzęcych *gǔ* (骨), np. łopatkach z bydła, lub na pancerzach żółwia *jiǎ* (甲), stąd nazwa *jiǎgǔwén*, czyli pismo na kościach. Większość napisów dotyczy spraw nadprzyrodzonych, związanych z wróżbami, dlatego nazywane są wyrocznią, inskrypcjami wróżebnymi.

金文 *Jīnwén*

Napisach na naczyniach z brązu to druga po inskrypcjach wróżebnych najstarsza forma pisma chińskiego, sięgająca XIII w. przed Chr. Napisy te mają czasem zniuansowane znaczenia zależnie od tego, czy naczynia powstawały pod panowaniem zachodniej dynastii Zhou 西周 *Xī Zhōu*, czy wschodniej dynastii Zhou 東周 *Dōngzhōu*. U obu dynastii znaki niejednokrotnie różniły się wyglądem.

老子 *Lǎozi*

Laozi, twórca taoizmu. Jego imieniem jest też nazywany traktat „Księga Drogi i Cnoty” 道德經 *Dào dé jīng*.

- 論衡 *Lùn Héng* Lunheng – zbiór krytycznych esejów, autorstwa 王充 *Wáng Chōng*, na temat nauk przyrodniczych, chińskiej mitologii, filozofii i literatury.
- 呂氏春秋 *Lǚshì chūnqiū* „Roczniki Wiosen i Jesieni Lǚ” jest to dzieło encyklopedyczne, zbierające całość wiedzy czasów pierwszego cesarza Chin 秦始皇帝 *Qín Shǐhuáng*, założyciela dynastii Qin. Dzieło zostało zrehabilitowane przez premiera 呂不韋 *Lǚ Bùwéi* ok. 239 r. przed Chr. kierującego grupą uczonych.
- 前漢書 *Qián Hàn Shū* „Księga Wczesniejszych Hanów” to dzieło historyczne, opisujące dzieje Wczesniej (Zachodniej) dynastii Han (206 przed Chr.–25 po Chr.), wraz z „Zapiskami historyka” stanowiące model dla całej późniejszej tradycyjnej historiografii chińskiej. Jest jednocześnie najstarszym źródłem historycznym zawierającym informacje o Japonii.
- 商君書 *Shāng Jūn Shū* „Księga Pana Shang” jest wczesnym dziełem ogólnej teorii legizmu. Antykonfucjański legizm uczy, że prawa mają na celu zapewnienie stabilności państwa i są dla ludzi, którzy są z natury egoistyczni i ignorantami. Nie ma czegoś takiego jak obiektywne dobro i cnota, ale liczy się posłuszeństwo.
- 山海經 *Shānhǎi Jīng* „Księga Gór i Mórz” jest to rodzaj encyklopedii, bestiariusza, opisującego kolejne regiony geograficzne Chin, zwyczaje Chin przedcesarskich, powstały od IV do II w. przed Chr., przypisywany Wielkiemu Yu 大禹 *Dà Yǔ*. To jedno z najważniejszych źródeł poznania mitologii chińskiej.
- 史記 *Shǐjì* „Zapiski historyka” lub „Zapiski historyczne” to jedna z najważniejszych kronik historii Chin, uwa-

- zana za czołowe osiągnięcie chińskiej historiografii i wzór dla pokoleń dziejopisarzy. Powstała w latach 109–91 przed Chr., a jej autorem był 司馬遷 *Sīmǎ Qiān* – historyk na dworze dynastii Han. Zapiski sięgają czasów mitycznego Żółtego Cesarza, a kończą się na epoce autora. Ze względu na rolę, jaką pełnią w chińskiej tradycji, Sima Qian bywa nazywany chińskim Herodotem.
- 說文解字 *Shuōwén Jiězì* dosł.: Objasnienie znaków prostych i złożonych – to pierwszy chiński słownik etymologiczny, opracowany przez Xu Shena na początku II w. To także pierwsza chińska publikacja, w której do uporządkowania znaków użyto systemu 540 kluczy.
- 荀子 *Xúnzǐ* Xunzi – filozof z państwa 趙 *Zhào*, kontynuator myśli Konfucjusza.
- 戰國策 *Zhàn guó cè* „Intrygi Walczących Państw” – zbiór opowieści o wydarzeniach z okresu Walczących Królestw.
- 周禮 *Zhōulǐ* „Rytuał Zhou” – jeden z klasycznych tekstów konfucjańskich, zawiera opis rytuałów i reguł rządzących życiem za czasów wczesnej dynastii Zhou, w tym bardzo szczegółowe wykazy urzędów, tytułów, obrzędów itp.
- 莊子 *Zhuāngzǐ* Zhuangzi – filozof taoistyczny 莊周 *Zhuang Zhou* i jego dzieło z IV przed Chr., autor „Prawdziwej księgi południowego kwiatu”.
- 朱熹 *Zhū Xī* filozof (1130–1200) z okresu dynastii Song, uważany za głównego przedstawiciela neokonfucjanizmu. Zajmował się metafizyką, którą charakteryzuje dualizm *li-qi* (formy i materii) oraz zasada *taiji* (Najwyższej Jedności) rządząca światem. Ko-

mentarze Zhu Xi za czasów dynastii Yuan i następnych stały się częścią oficjalnej wykładni doktryny konfucjańskiej i podstawą programową egzaminów na stopnie urzędnicze (także w Korei i Japonii).

左傳 *Zuǒ Zhuàn*

„Komentarz Pana Zuo” – najstarsze chińskie dzieło opisujące wydarzenia historyczne w sposób narracyjny; tradycyjnie przypisywany Zuo Qiumingowi (左丘明) i traktowany jako komentarz do „Kronik Wiosen i Jesieni”.

II. Credo 信经 *xìn jīng*

Poniżej znajduje się tekst *Credo niceo-kanstantynopolitańskiego* z romanizacją *pinyin* i dosłownym tłumaczeniem.

Tekst chiński	Transkrypcja <i>pinyin</i>	Dosłowne tłumaczenie nieliterackie
我信唯一的天主、 全能的圣父、 天地万物、 无论有形无形、 都是他所创造的。	Wǒ xìn wéi yī de tiān- zhǔ, quánnéng de shèng fù, tiāndì wànwù, wúlùn yǒuxíng wúxíng, dōu shì tāsuǒ chuàng- zào de.	Wierzę w jedyne go Pa- na Niebios, Wszechmogącego Świętego Ojca, niebo, ziemia, dziesięć tysięcy rzeczy (wszyst- ko), zarówno mające formę i nie mające formy, wszystko przez Niego zostało stworzone (= On to stworzył).
我信唯一的主、 耶稣基督、 天主的独生子。 他在万世之前、 由圣父所生。 他是出自天主的天主、	Wǒ xìn wéi yī de zhǔ, Yēsū Jīdū, Tiānzhǔ de dúshēngzǐ tā zài wànshì zhīqián yóu shèng fù suǒ shēng. Tā shì chūzì Tiānzhǔ de Tiānzhǔ	Wierzę w jedyne go Pa- na, Jezusa Chrystusa, Jednorodzonego Syna Pana Niebios. On przed dziesięcioma tysiącami wieków [był], Od Świętego Boga się narodził (= pochodzący od Świętego Ojca ro- dziciela). On jest Panem Niebios pochodzącym od Boga Niebios,

出自光明的光明、 出自真天主的真天主。	chūzì guāngmíng de guāngmíng, chūzì zhēn Tiānzhǔ de zhēn Tiānzhǔ.	światłością pochodzącą ze światłości, prawdziwym Panem Niebios pochodzącym od prawdziwego Pana Niebios.
他是圣父所生、 而非圣父所造、	tā shì shèng fù suǒ shēng, ér fēi shèng fù suǒ zào,	On narodził się z Świę- tego Ojca, ale nie był przez Świę- tego Ojca stworzony (= uczyniony),
与圣父同性同体、	yǔ shèng fù tóngxìng tóngtǐ,	Wraz ze Świętym Oj- cem tej samej natury (płci, ciała, substancji),
万物是藉著他而造成的。	Wànwù shì jízhè tā ér zàochéng de.	Dziesięć tysięcy rzeczy (= wszystko) przez Nie- go zostało stworzone.
他为了我们人类、 并为了我们的得救、 从天降下。 他因圣神受孕、 由童贞玛利亚取得肉躯、 而成为人。 他在般雀比拉多执政时、 为我们被钉在十字架上、 受难而被埋葬。 他正如圣经所载、	Tā wèile wǒmen rénlèi, Bìng wèile wǒmen de déjiù, Cóng tiān jiàngxià. Tā yīn shèng shén shòuyùn, yóu tóngzhēn mǎ lì yǎ qǔdé ròu qū Ér chéngwéi rén. Tā zài bān què bǐ lā duō zhízhèng shí, wèi wǒmen bèi dīng zài shízìjià shàng shòunàn ér bèi mái- zàng. Tā zhèngrú shèngjīng suǒ zài,	On dla nas rodzaju ludzkiego, i dla naszego zbawie- nia, zstąpił z nieba. On począł się z Ducha Świętego, Przez Dziewicę Maryję otrzymał ciało, i stał się człowiekiem. Za czasów rządzenia (= za władzy) Poncjusz Pi- łata, za nas został przygwoź- dzony do krzyża, cierpiał i był pogrzeba- ny. On, tak jak jest napisa- ne w Piśmie Świętym,

第三日复活了。	dì sān rì fùhuóle.	w trzecim dniu zmar- twychwstał.
他升了天、 坐在圣父的右边。	Tā shēngle tiān, zuò zài shèng fù de yòubiān.	Wstąpił do nieba, siedzi po prawej stronie Świętego Ojca.
他还要光荣地降来、 审判生者死者、 他的神国万世无疆。	Tā hái yào guāngróng de jiàng lái, shěnpan shēng zhě sǐzhě, tā de shén guó wànshì wújiāng.	On Zstąpi jeszcze w chwale, by sądzić żywych i umarłych, Jego Boże królestwo po dziesięcioletnie wieki (czas) i bez kresu (przestrzeń).
我信圣神、 他是主及赋予生命者、 由圣父圣子所共发。	Wǒ xìn shèng shén, tā shì zhǔ jí fùyǔ shēngmìng zhě, yóu shèng fù shèng zǐ suǒ gòng fā.	Wierzę w Ducha Świę- tego, On jest Panem, Dawcą życia, został wspólnie wysła- ny przez Świętego Ojca i Świętego Syna.
他和圣父圣子、 同受钦崇、 同享光荣、 他曾藉先知们发言。	Tā hé shèng fù shèng zǐ, tóng shòu qīn chóng, tóng xiǎng guāngróng, tā céng jí xiānzhīmen fāyán.	On ze Świętym Ojcem i ze Świętym Synem, razem jest czczony, razem uwielbiony, On mówił przez proro- ków.
我信唯一、 至圣、 至公、 从 宗徒 传下来的 教会。	Wǒ xìn wéi yī, zhì shèng, zhì gōng, cóng zōng tú zhuàn xià lái de jiàohuì.	Wierzę w jedyny, najświętszy, najbardziej katolicki (powszechny), od Apostołów przekazany Kościoł.

我承认赦罪的圣洗、

只有一个。

我期待死人的复活、

及来世的生命。

啊门。

Wǒ chéngrèn shè zuì
de shèng xǐ,

Zhǐyǒu yīgè.

Wǒ qídài sǐrén de
fùhuó,

Jí láishì de shēngmìng.

A mén.

Wyznaję, że odpusz-
czający grzechy chrzest
święty,

jest tylko jeden.

Oczekuję wskrzeszenia
umarłych,

i życia przyszłego.

Amen.

III. Ojciec nasz 我們的天父 *wǒmèn de tiānfù*

Poniżej znajduje się tekst *Ojciec nasz* z romanizacją *pinyin* i dosłownym tłumaczeniem.

我們的天父， 願祢的名受顯揚；	Wǒmèn de Tiānfù, yuàn Nǐ de míng shòu xi- ǎn-yáng.	Nasz Niebios Ojciec, Niech imię Twoje bę- dzie sławione
願祢的國來臨，	Yuàn Nǐ de guó lái-lín.	Niech przyjdzie kró- lestwo Twoje
願祢的旨意奉行在人間，	Yuàn Nǐ de zhǐ-yì fèn- g-xíng zài rén-jian,	Niech wola Twoja bę- dzie zrealizowana (nastąpi) na ziemi
如同在天上。 求祢今天賞給我們日用的 食糧，	rú-tóng-zài tian-shàng. Qíu Nǐ jīn-tian shǎng-geī wǒ-mèn rì-yòng de shí- liáng.	tak jak w niebie Prosimy Cię, abyś dzisiaj dał nam chleb nasz powszedni
求祢寬恕我們的罪過，	Qíu Nǐ kuan-shù wǒ- mèn de zuì-guò,	Błagamy Cię, byś nam odpuścił nasze winy
如同我們寬恕別人一樣，	rú-tóng wǒ-mèn ku- an-shù bié-rén yí-yàng.	Tak jak my odpusz- czamy innym
不要讓我們陷於誘惑，	Bú-yao ràng wǒ-mèn xi- àn-yú yòu-huò,	Nie pozwól, abyśmy wpadli w pokusy
但救我們免於凶惡。	dàn jiù wǒ-mèn miǎn-yú xiōng-è.	Ale zbaw nas od zle- go
阿們	A-mèn.	Amen

IV. Tablica chronologiczna

三皇五帝	Sānhuáng wǔdì Trzech Dostojnych i Pięciu Cesarzy	wg tradycji 2850– 2205 przed Chr.
夏	Xià	XXI w.– XVI w. przed Chr.
商	Shāng	XVI w.–XI w. przed Chr.
周	Zhōu	XI w.–256 r. przed Chr.
	西周 <i>Xīzhōu</i> Zachodnia Dynastia Zhou	ok. 1100–771 przed Chr.
	東周 <i>Dōngzhōu</i> Wschodnia Dynastia Zhou	770–256 przed Chr.
	春秋 <i>ChūnQiū</i> Okres Wiosen i Jesieni	770–476 przed Chr.
	战国时代 <i>Zhànguó Shídài</i> Okres Walczących Królestw	475–221 przed Chr.
秦	<i>Qín</i>	221–206 przed Chr.
漢	<i>Hàn</i>	206 przed Chr.–220 po Chr.
	前漢 - <i>Qián Hàn</i> Zachodni Han	206 przed Chr.–8 po Chr.
	王莽 - <i>Wáng Mǎng</i>	9–23
	後漢 - <i>Hòu Hàn</i> Wschodni Han	25–220
六朝	<i>Liù Cháo</i> Sześć Dynastii	221–618
三國	<i>Sānguó</i> Epoka Trzech Królestw	221–280
西晉	<i>Xī Jìn</i> Zachodnia Dynastia Jin	265–316
東晉	<i>Dōng Jìn</i> Wschodnia Dynastia Jin	317–420
南北朝	<i>Nánběicháo</i> Południowe i Północne Dynastie	420–581

隋	<i>Suí</i>	581–618
唐	<i>Táng</i>	618–907
五代十国	<i>Wūdàishíguó</i> Pięć Dynastii i Dziesięć Królestw	907–960
遼	<i>Liáo</i> (Kitanowie)	916–1124
西夏	<i>Xīxià</i>	1032–1226
宋	<i>Sòng</i>	960–1124
元	<i>Yuán</i> (Mongolowie)	1280–1367
明	<i>Míng</i>	1368–1644
清	<i>Qīng</i> (Mandżurowie)	1644–1911
中華民國	<i>Zhōnghuá Mínguó</i> Rzeczpospolita Chińska	1912 (od 1949 na Tajwanie)
中華人民共和國	<i>Zhōnghuá Rénmín Gòn- ghéguó</i>	od 1949

V. Romanizacja 汉语拼音 *hànyǔ pīnyīn*

Większość nazw chińskich została w niniejszej pracy zromanizowana w systemie *hanyu pinyin* (oprócz nazw utrwalonych, np. Pekin, a nie Beijing), co oznacza, że należy czytać je w sposób zaprezentowany poniżej. Dodatkowo w większości przypadków zaznaczone są tony, które nie występują w językach indoeuropejskich, będące modulacją sylaby, co wpływa istotnie na jej znaczenie.

Nagłos	Przybliżona wymowa
b	p
c	ch
ch	czh
d	t
f	f
g	k
h	h
j	dź
k	kh
l	l
m	m
n	n
p	ph
q	ćh
r	ż albo amerykańskie r; coś, co jest jednocześnie r i ż
s	s

sh	sz
t	th
w	ł
x	ś
y	j
z	c
zh	dż

Końcówki	Przybliżona wymowa
a, -a	a
o, -o	o
e, -e	e
i, -i	i
wu, -u	u
yu, -ü	ü
e, -e	e
i, -i	i
ai, -ai	aj
ei, -ei	oj
ao, -ao	ał
ou, -ou	oł
en, -en	en
ye, ie	je
an, -an	an
ang, -ang	aŋ
ying, -ing	iŋ

you, -iu	joł
eng, -eng	eŋ
weng, -ong	uŋ
ya, -ia	ja
yao, -iao	jał
yan, -ian	jen
yin, -in	jin
yang, -iang	jaŋ
yong, -iong	joŋ
er, -er	er
wa, -ua	ła
wo, -uo	ło
wai, -uai	łaj
wei, -ui	łej
wan, -uan	łan
wen, -un	łen
wang, -uang	łaŋ
weng, -ueng	łejŋ
yue, -üe	üe
yuan, -üan	üan
yun, -ün	ün

Summary

Chinese Theology. Cultural factors of the trinitarian notions

Language is the basis of each culture. Language mirrors the world's image which is created by each civilization responding to the questions vital for a human being, for the everyday life as well as for his/her final destiny. The Chinese language is exceptional among world languages as it is a painted world. Those signs possess their own history which is two thousand years older than Christianity. However, Christianity in order to record their faith's dogma in the Chinese language has to make use of those signs which refer to other image of the world than the one in which Christianity came into being, the world of shaman's rituals, taoistic energy, Confucian virtues and Buddhist anthropology.

The Holy Trinity belongs to the vital truths of Christianity. Particular persons of the Holy Trinity has been recorded by means of signs available in the Chinese language, entangled in specific philosophy, ontology, ethics as well as magic. Christian's efforts aiming at recording in Chinese in the best possible way what Christianity is, lasted until the 7th century. In addition, Catholics and Protestants recorded in a different way who the Father and the Holy Spirit is. What is more, beyond those signs not also a painted world is hidden abut also meanings which are denoted nowadays and which functioned in the ancient texts as well as the variety of Chinese philosophy.

To the First Divine Person refer the following notions connected with the Chinese culture: Heavens, the Father, God in the Highest. Those are notions connected with a vital role which is played by Heaven's Will in the Chinese image of the world, the role of a father in the Confucian vision of society and cult of a person who rules the world.

To the Second Divine Person refer other notions: the Son, the Way, yin-yang, a man, human nature, Jesus Christ. The notion of Son is connected with the Confucian filial piety, the Way – with the basic taoistic category,

yin-yang – with transformations which are at the basis of reality, man and human nature – not with ontology (as it is in the West) but with ethics. The name of Jesus Christ recorded in the Chinese language also has got its long history and different variants.

To the Third Divine Person refer such notions of Chinese culture as: God, Spirit, Saint, Breath. Those are words connected with cosmic energies which are at the basis of the cosmic order with which a human being ought to live in harmony in order to become saint.

Many different words function in Chinese culture to which Christian theology refers to such as harmony, happiness, meditation, kenosis as well as emptiness and non-activity. Those are directions in the development of the theological and trinitarian notions.

概要

中国的神学。三位一体概念的文化因素

语言是所有文化的基础。语言反映出外在世界的形象、每个文明皆以语言解答人类日常生活中的重要问题以及人类最终的目的地。中国的语言在全球享有独一无二的地位、因其文字为象形的字符。中国字符的存在较基督教的创始纪元更为悠久、已经有长达四千多年的历史。然而、基督教以中文书写其信仰真义时、必须使用中国象形字符、而中国文字呈现出来的世界却是个奉行巫术仪式、道教灵气观、儒家美德和佛教人类观的世界、与创造出基督教的文字所描述的世界观迥然不同。

基督教最重要的真理是三位一体。三位一体中的独立个体以既有的中文字符书写出来时、即「相互纠结」形成一种哲学、本体论、伦理学、甚至法术。基督徒自公元七世纪以降即致力于将基督教教义以中文完美地表达出来。不过、天主教徒和新教徒对于何为天主—上帝、何为圣神—圣灵又有不同的看法。中国象形文字不仅描绘出图画般的世界、还蕴含着适用于当今及解释古代文献的语言意义、同时也代表了完整的中国哲学瑰宝。

在中国文化中、与三位一体的第一位—神相关的词汇包括天、父、天主和上帝。这显示出上天的意志在中国人的世界观扮演着非常重要的角色、亦即儒家社会观念中父亲的角色和统领天下、为万民崇拜的偶像。

三位一体的第二位则具备儿子、道、阴阳、人、人性和耶稣基督等其他概念：儿子一词与儒家思想中的孝悌概念相关、道则来自道教的基本教义、阴阳代表着现实世界中恒常的变化、在人和人性方面、不如西方般强调本体论、而是强调伦理。耶稣基督的中文名字也具有悠久的历史并出现各种不同的变化。

三位一体的第三位具有神、灵、圣、气的中国文化概念。这些词汇与宇宙的能量相关、是宇宙秩序的维护者、而人类应该在这个宇宙秩序当中和谐共生、才能成圣。

中国文化中还有许多实用的词汇涉及基督教神学的概念、比如和谐、幸福、禪那、无明、空和无为。这些也都是神学和三位一体发展出来的概念。

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	5
Bibliografia	7
Wstęp	39
Rozdział I. Obszary chińskiej specyfiki teologii	53
1. Zakresy znaczeniowe pojęcia „teologia chińska”	53
1.1. Teologia chińska jako 中国的神学 <i>Zhōngguó de shénxué</i>	54
1.2. Teologia chińska jako 汉语的神学 <i>Hànyǔ de shénxué</i>	54
1.3. Teologia chińska jako 中文的神学 <i>Zhōngwén de shénxué</i>	55
1.4. Teologia Chińczyków jako 中国人的神学 <i>Zhōngguó rén de shénxué</i>	55
2. Uwarunkowania modeli teologii chińskiej w historii	59
2.1. Inkulturacja	59
2.2. Akomodacja misyjna	66
2.3. Kontekstualizacja	69
2.4. Indygenizacja	73
2.5. Świadomość ojczyzny i języka ojczystego	82
3. Językowy obraz świata w kulturze chińskiej	88
3.1. Język a poznanie: w kierunku teolingwistyki	89
3.2. Teologia w języku chińskim: słowa czy obrazy?	103
Rozdział II. Chińskie pojęcia związane z Hipostazą Ojca	117
1. Bóg jako Niebiosa 天 <i>Tiān</i>	117
1.1. Obraz znaku	117
1.2. Podstawowe współczesne znaczenia	119
1.3. Znaczenia w starożytnych tekstach	120
1.4. Korzenie filozoficzne	122
1.5. Konotacje teologiczne	129

2. Bóg jako Ojciec 父 <i>Fù</i>	134
2.1. Obraz znaku	134
2.2. Podstawowe współczesne znaczenia	134
2.3. Znaczenia w starożytnych tekstach klasycznych	135
2.4. Korzenie filozoficzne	136
2.5. Konotacje teologiczne	138
3. Bóg „katolicki” jako „Władca Niebios” 天主 <i>Tiānzhǔ</i>	140
3.1. Obraz znaku	141
3.2. Podstawowe współczesne znaczenia	141
3.3. Znaczenia w starożytnych tekstach klasycznych	142
3.4. Korzenie filozoficzne	143
3.5. Konotacje teologiczne	145
4. Bóg „protestancki” jako „Pan na Wysokościach” 上帝 <i>Shàngdì</i>	147
4.1. Obraz znaku	147
4.2. Podstawowe współczesne znaczenia	147
4.3. Znaczenia w starożytnych tekstach klasycznych	148
4.4. Korzenie filozoficzne	150
4.5. Konotacje teologiczne	152

Rozdział III. Chińskie pojęcia związane z Hipostazą Syna

1. Syn Boży jako 子 <i>Zǐ</i>	159
1.1. Obraz znaku	159
1.2. Podstawowe współczesne znaczenia	160
1.3. Znaczenia w starożytnych tekstach	162
1.4. Korzenie filozoficzne	166
1.5. Konotacje teologiczne	167
2. Syn Boży jako Logos, czyli Droga 道 <i>Dào</i>	169
2.1. Obraz znaku	170
2.2. Podstawowe współczesne znaczenia	171
2.3. Znaczenia w starożytnych tekstach	172
2.4. Korzenie filozoficzne	173
2.5. Konotacje teologiczne	179
3. Syn Boży jako Pełnia 陰陽 <i>yīnyáng</i>	185
3.1. Obraz znaków	185
3.2. Podstawowe współczesne znaczenia	187
3.3. Znaczenia w starożytnych tekstach	189

3.4. Korzenie filozoficzne	191
3.5. Konotacje teologiczne	194
4. Syn Boży jako Człowiek 人 <i>rén</i>	200
4.1. Obraz znaku	200
4.2. Podstawowe współczesne znaczenia	200
4.3. Znaczenia w starożytnych tekstach	201
4.4. Korzenie filozoficzne	204
4.5. Konotacje teologiczne	212
5. Syn Boży w naturze ludzkiej 性 <i>xìng</i> i 氣質 <i>qì zhì</i>	215
5.1. Obraz znaków	215
5.2. Podstawowe współczesne znaczenia	216
5.3. Znaczenia w starożytnych tekstach	218
5.4. Korzenie filozoficzne	219
5.5. Konotacje teologiczne	225
6. Syn Boży – Jezus Chrystus 耶穌基督 <i>Yēsū Jīdū</i>	228
6.1. Obraz znaków	228
6.2. Podstawowe współczesne znaczenia	229
6.3. Znaczenia w starożytnych tekstach	230
6.4. Korzenie filozoficzne	231
6.5. Konotacje teologiczne	232

Rozdział IV. Chińskie pojęcia związane

z Hipostazą Ducha Świętego	245
1. „Katolicki” Duch Święty jako 聖神 <i>Shèng Shén</i>	246
1.1. Obraz znaku	246
1.2. Podstawowe współczesne znaczenia	247
1.3. Znaczenia w starożytnych tekstach klasycznych	249
1.4. Korzenie filozoficzne	250
1.5. Konotacje teologiczne	252
2. Duch Święty jako Tchnienie 氣 <i>Qì</i>	254
2.1. Obraz znaku	254
2.2. Podstawowe współczesne znaczenia	255
2.3. Znaczenia w starożytnych tekstach klasycznych	257
2.4. Korzenie filozoficzne	259
2.5. Konotacje teologiczne	261

3. „Protestancki” Duch Święty jako „Zaklinany Deszcz z Nieba” 聖靈 <i>Shèng Líng</i>	265
3.1. Obraz znaku	265
3.2. Podstawowe współczesne znaczenia	266
3.3. Znaczenia w starożytnych tekstach klasycznych	267
3.4. Korzenie filozoficzne	268
3.5. Konotacje teologiczne	269
Rozdział V. Kierunki rozwoju pojęć trynitarnych	275
1. Bóg jako harmonia 和 <i>hé</i>	275
2. Bóg jako Szczęście 福 <i>fú</i>	279
3. Medytacja 禪那 <i>chánna</i>	282
4. Kenoza / niewiedza Syna Bożego jako 無明 <i>wú míng</i>	285
Zakończenie	289
Aneksy	293
I. Wykaz starożytnych ksiąg klasycznych	293
II. Credo 信經 <i>xìn jīng</i>	299
III. Ojciec nasz 我們的天父 <i>wǒmèn de tiānfù</i>	303
IV. Tablica chronologiczna	304
V. Romanizacja 汉语拼音 <i>hànyǔ pīnyīn</i>	306
Summary	309
概要	311

UNIwersytet Opolski * Wydział Teologiczny

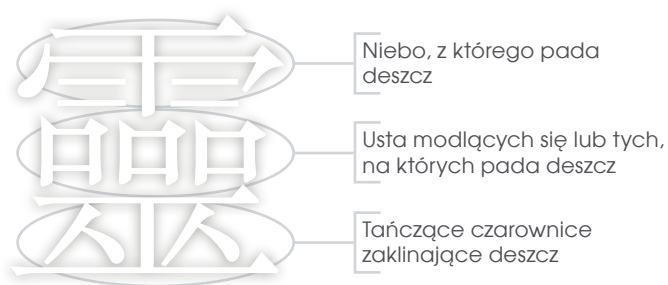
Seria: Ekumenizm i Integracja

Dotychczas ukazały się:

1. ABP ALFONS NOSSOL, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia. Przez dialog i pojednanie ku ekumenicznej jedności*, Opole 2000.
2. *Ekumenizm na progu Trzeciego Tysiąclecia. Materiały sympozjum ekumenicznego inaugurującego działalność Instytutu Ekumenizmu i Badań nad Integracją na Wydziale Teologicznym UO*, red. P. JASKÓŁA, Opole 2000.
3. ZYGFRYD GLAESER, *Ku eklezjologii „Kościołów siostrzanych”*. Studium ekumeniczne, Opole 2000.
4. RAJMUND PORADA, *Kościół w dziele usprawiedliwienia. Ekumeniczno-dogmatyczne studium dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym*, Opole 2000.
5. STANISŁAW RABIEJ, *Jedność Europy a podział chrześcijaństwa (1950–2000)*, Opole 2000.
6. PIOTR JASKÓŁA, *Panem jest Duch. Zasadnicze kierunki reformowanej pneumatologii*, Opole 2000.
7. *Integracja dla integracji*, red. S. RABIEJ, Opole 2002.
8. „*Kościół siostrzany*” w dialogu, red. Z. GLAESER, Opole 2002.
9. *Życie ekumenii w Kościołach lokalnych*, red. P. JASKÓŁA, R. PORADA, Opole 2003.
10. *Kapłan trzech obrządków*, red. P. JASKÓŁA, Opole 2004.
11. *Poszerzona Unia Europejska. Szanse i zagrożenia dla mniejszości narodowo-etnicznych*, red. S. RABIEJ, Opole 2004.
12. *Wspólna Eucharystia – cel ekumenii*, red. P. JASKÓŁA, R. PORADA, Opole 2005.
13. ANDREAS SCHOTTEK, *Ujęcie ruchu ekumenicznego w pismach Alojzego Kleina*, Opole 2006.
14. *Chrystus światłem ekumenii. W drodze na Trzecie Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne w Sibi*, red. R. PORADA, Opole 2006.

15. ZYGFRYD GLAESER, *Eucharystia w dialogu. Wokół bilateralnych uzgodnień doktrynalnych Kościoła prawosławnego na temat Eucharystii*, Opole 2007.
16. *Pontyfikat ekumenicznej nadziei. Z Janem Pawłem II na drogach ekumenii*, red. Z. GLAESER, Opole 2008.
17. 中国的基督论. *Chrystologia chińska*, red. D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI 柯達理, Opole 2008.
18. RAJMUND PORADA, *Ekumeniczne rozumienie sukcesji apostoelskiej. Studium dokumentów dialogów doktrynalnych*, Opole 2008.
19. KAZIMIERZ DOLA, *Studia nad początkami reformacji protestanckiej na Śląsku*, Opole 2009.
20. DARIUSZ KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI, *Oliviera Clement reinterpretacja teologii. Studium dogmatyczno-ekumeniczne*, Opole 2009.
21. ABP ALFONS NOSSOL, *Jedność Kościoła i Europy*, red. P. JASKÓŁA, J. KOBIEŃ, Opole 2009.
22. *W nurcie myśli Jana Kalwina*, red. J. BUDNIAK, P. JASKÓŁA, R. PORADA, Opole 2009.
23. STANISŁAW RABIEJ, *Pobożność ludowa wyrazem religijności na Śląsku. Opole 2009¹; 2012²*.
24. *Pojednanie w Europie zadaniem polskiej prezydencji w Radzie Unii Europejskiej*, red. S. RABIEJ, Opole 2010¹; 2012².
25. *Urzeczywistnianie wolności przekonań religijnych i praw z niej wynikających*, red. S. L. STADNICZEŃKO, S. RABIEJ, Opole 2012.
26. *Świętowanie dnia Pańskiego w ekumenicznej refleksji Kościołów*, red. A. CZAJA, Z. GLAESER, Opole 2012.
27. DARIUSZ KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI 柯達理, 中国的神学. *Teologia chińska. Uwarunkowania kulturowe pojęć trynitarnych*, Opole 2012.

聖靈 *Shǎng Líng* – to Duch Święty po chińsku. Drugi znak, tłumaczony jako Duch, jest namalowany z elementów o różnych znaczeniach. Starożytne etymologie widzą w tym znaku czarownice zaklinające deszcz. W chrześcijańskiej interpretacji znak ten przyjmuje nowe znaczenia.



Język chiński to królestwo znaków, którymi namalowany jest obraz świata. Znaki te mają swoją historię dwa tysiące lat starszą niż chrześcijaństwo. Chrześcijanie jednak, aby zapisać dogmaty swej wiary w języku chińskim, muszą używać tych właśnie znaków, które odwołują się do innego obrazu świata niż ten, w którym powstało chrześcijaństwo, świata wyroczni, kości wróżebnych, taoistycznych energii, konfucjańskich cnót i buddyjskiej antropologii. O tym jak Osoby Trójcy Świętej zostały zapisane chińskimi znakami jest ta książka.