

Ks. Dariusz KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI

„ŚWIĘTY” W KULTURZE CHIŃSKIEJ

Taoizm zapewnia Chińczykowi wymiar więzi z kosmosem, ascezę doprowadzającą do utożsamienia się jednostki z wszechświatem. Konfucjanizm osadza i udoskonala człowieka w relacjach społecznych, we wzajemnych odniesieniach międzyludzkich, stoi u podstaw kształtowania chińskiej cywilizacji. Buddyzm natomiast proponuje mocną wizję pewnego rodzaju nadprzyrodzoności, wypracowuje o wiele bardziej „definitywną” odpowiedź na pytanie o ideał przekraczający doczesność.

Cywilizacja chińska rozwijała się w starożytności w dużym oddaleniu od cywilizacji europejskiej. Kolebką Europy było Morze Śródziemne, po którym żeglowali Grecy, Rzymianie, Egipcjanie, Semicy (Żydzi, Arabowie), Indoeuropejczycy i Celtowie – chrześcijanie i poganie. Każda z kultur wносиła istotny element do ich wspólnego dialogu. Świat chiński był natomiast światem ogromnych przestrzeni ziem rolnych, niedostępnych gór, wielkich, wylewających rzek. Ze względu na niezwykle trudne do pokonania – jak na owe czasy – odległości cywilizacje chińska i europejska rozwijały się bez rzeczywistej komunikacji, bez wymiany i ścierania się poglądów filozoficznych. Nie prowadziły też ze sobą wojen ani wymiany handlowej na taką skalę, aby znalazło to przełożenie na ekonomię, kulturę czy filozofię którejs z nich. Niezależne od siebie, odmiennie odpowiadały na istotne pytania o człowieka, kosmos, o to, co wartościowe i za czym należy podążać, a czego unikać. W związku z tym każda z nich inaczej ukierunkowała wysiłek twórczy swojego społeczeństwa¹. Jednym z pojęć, które dobrze ukazują ową odmienną wrażliwość, jest świętość. Jeszcze głębiej różnice między cywilizacjami tymi ujawniają się w proponowanych przez nie odpowiedziach na pytanie: kim jest człowiek święty?

Wydaje się, że podanie uniwersalnej definicji świętego, opisanie jego cech w kategoriach uniwersalnych, tak aby odnosiły się one do każdej cywilizacji, każdej religii czy każdego systemu etyczno-moralnego, jest niemożliwe. Do czego innego będzie dążył święty, który wyrósł w chrześcijańskiej Europie, a do czego innego święty konfucjanista czy taoista². Nawet samo posługiwanie się słowem

¹ Por. A.I. W ó j c i k, *Wolność i władza*, Collegium Columbinum, Kraków 2002, s. 23n.

² W polskiej tradycji filozoficznej utrwaliły się formy „tao”, „taoizm”, „taoista”. W pinyin – współcześnie dominującym systemie romanizacji języka chińskiego – znak 道 oddaje się jednak jako „dào”, stąd konsekwentnie należałoby stosować pojęcia „dào”, „daoizm”, „daoista”. Obie formy są poprawne.

„święty” jest w pewnym sensie ekstrapolacją chrześcijańskiej wizji ideału człowieczeństwa na inne systemy filozoficzno-religijne. Co więcej, chrześcijańskie pojęcie świętości ciąży ku ontologii, definiowane jest w relacji osoby świętej do Boga i w sensie pewnego jej oddzielenia od innych ludzi, podczas gdy na przykład konfucjańskie rozumienie świętości jest związane raczej z formalną stroną ceremonialnych zachowań człowieka, a przede wszystkim z etyką.

Świętość należy niewątpliwie do pojęć ściśle związanych z religią. Na gruncie wszystkich systemów religijno-mądrościowo-filozoficznych najogólniej można by ją określić jako ludzką doskonałość, jako taki kształt życia człowieka, który jest źródłem jego najgłębszego spełnienia, jako życie wzorcowe, doskonałe. Świętość to zatem pewien ideał człowieczeństwa – chodzi więc o to, aby b y ć ś w i ę t y m, a nie o świętość samą w sobie, sacrum. Każdy system religijny stawia przed swoimi wyznawcami pewien ideał ludzkiego życia, które uznawane jest w nim za najbardziej odpowiednie, najbardziej ludzkie – za życie, do którego każdy człowiek powinien dążyć, aby wypełnić swoje powołanie, aby jego człowieczeństwo zostało spełnione i aby osiągnął szczęście adekwatne do swoich najgłębszych pragnień. Warto jednak zwrócić uwagę, że wszystkie te określenia zawierają w sobie założenia, które nie muszą być obecne w każdym systemie religijnym. Kiedy na przykład mówimy o wypełnianiu ludzkiego powołania, zakładamy antropologię, w której człowiek jest przez kogoś powołany. Gdy zaś mówimy o pragnieniach człowieka, przyjmujemy, że istnieją one realnie, że nie są jedynie iluzoryczne i że ich spełnienie wpływa na osiągnięcie szczęścia. Tymczasem istnieją również systemy ukazujące pewien ideał człowieczeństwa, ale nieangażujące kategorii takich, jak „powołanie”, „szczęście” czy nawet „ja”. Najogólniej można zatem powiedzieć, że bycie świętym to zaktualizowanie w życiu ideału człowieczeństwa proponowanego przez dany system (religijny, filozoficzny, światopoglądowy czy kulturowy).

Każdy system religijno-etyczny w inny sposób odpowiada na pytanie o najlepiej przeżyte człowieczeństwo. W praktycznym sposobie dochodzenia do ideału człowieczeństwa podstawową granicą, po której stronach układają się odpowiedzi różnych religii, jest kwestia priorytetu bądź to ludzkich ascetycznych wysiłków, bądź to więzi z bóstwem (Bogiem, kosmosem czy energią życia). Po różnych stronach tej właśnie granicy będą się plasowały chrześcijaństwo i chińskie systemy religijno-filozoficzne.

ŚWIĘTOŚĆ W CHRZEŚCIJAŃSTWIE OSOBA I MIŁOŚĆ

W cywilizacji europejskiej, zwłaszcza mniej więcej od trzeciego wieku do połowy wieku dwudziestego, bycie człowiekiem świętym wyznaczało ideał

człowieczeństwa chrześcijańskich społeczeństw kontynentu. Dążenie do świętości stanowiło ideał życia chrześcijańskiego i ludzkiego, ponieważ dominujący nurt kultury europejskiej identyfikowany był właśnie z chrześcijaństwem. Oczywiście każde wyznanie i każda narodowość tworzyły swój własny koloryt świętości i odmiennie rozkładały akcenty w odpowiedzi na pytanie, jakimi ścieżkami rozwoju i wychowania człowieka należy podążać, aby osiągnąć ideał życia świętego. Stąd też inne aspekty świętości akcentowano w nurcie duchowości benedyktyńskiej, a inne w tradycji jezuickiej, salezjańskiej, karmelitańskiej czy franciszkańskiej. Co innego też akcentowali protestanci, a co innego katolicy. Święci pochodzący spośród Ormian różnią się na przykład od świętych, którzy byli Niemcami. Całe chrześcijaństwo pozostaje jednak zgodne co do tego, że świętość jest raczej jakością ontologiczną, jakością sięgającą samej istoty człowieczeństwa, nie zaś opartą wyłącznie na moralnym wysiłku ludzkiej woli. To Bóg czyni człowieka świętym – sam z siebie, nawet przy największych wysiłkach ascetycznych, człowiek nie jest w stanie osiągnąć świętości.

Bycie świętym ostatecznie oznacza dla chrześcijanina „przebóstwienie”, „ogarnięcie łaską”, „udział w Boskiej naturze” i jest wprost związane z „byciem współistotnym z Chrystusem”, z „byciem członkiem Jego Ciała”. Doświadczanie wszechogarniającej więzi z Jezusem Chrystusem oraz uświadomienie jej sobie, owocuje u chrześcijanina takim sposobem życia i takimi działaniami, które są ekspresją tej miłosnej, ontologicznej, osobowej więzi, i polega na maksymalnym upodobnieniu się do Chrystusa. Dlatego też świętość dla chrześcijan zawsze będzie chrystokształtna. Moralność jest w tym sensie drugorzędna, jest tej więzi skutkiem. Pozostaje jednak istotna jako wyraz tej więzi – pozwala rozpoznać zjednoczenie człowieka z Chrystusem.

W chrześcijaństwie przeciwieństwem świętości człowieka nie jest postawa ateistyczna czy niepodejmowanie wysiłków ascetycznych, lecz grzech. Pojęcie grzechu, mimo że różne katechizmowe czy pedagogiczne ujęcia akcentują jego moralny wymiar, jest u swoich podstaw związane z ontologią i wynika z konkretnej antropologii – podobnie jak pojęcie świętości. Chrześcijańska antropologia teologiczna postrzega człowieka jako byt osobowy, chciany i ukochany przez Boga. Człowiek jest osobą, która odpowiada miłością, całym swoim bytem, na uprzedzającą miłość Boga, a dzieje się to przez zjednoczenie z Synem Bożym. Grzechem w przypadku chrześcijanina jest – najogólniej i najgłębiej rzecz ujmując – brak miłości albo niedostateczna miłość w odpowiedzi na uprzedzającą miłość Boga, niewykorzystanie potencjału miłości, w który Bóg wyposażył naturę ludzką, lub też wykorzystywanie tego potencjału w kierunku, który nie prowadzi do ostatecznego celu człowieka (mówimy wówczas o idolatrii)³. Istotne w chrześcijaństwie są dwie kategorie: m i ł o ś c i

³ Por. F r a n c i s z e k, Encyklika *Lumen fidei*, nr 13.

i o s o b y. Odróżniają one chrześcijaństwo od innych systemów religijnych: W chrześcijaństwie ten będzie świętym, kto bardziej kocha. Chrześcijaństwo uznaje relację miłości za coś, co może rozgrywać się jedynie między osobami, głębia miłości pozostaje więc związana z kategorią osoby.

W Chinach koegzystuje wiele narodowości, religii, filozofii i sposobów życia, jednak historycznie, a także liczebnie, na chińską kulturę największy wpływ wywarły trzy główne systemy religijno-filozoficzne: konfucjanizm, taoizm i buddyzm. Taoizm i konfucjanizm są w swej genezie systemami typowo chińskimi, natomiast buddyzm przybył do Chin z Indii, został zsinizowany, a nawet doczekał się typowo chińskiej ekspresji (chińskiego odłamu), jaką jest chan, czyli zen. Chińczyk może być jednocześnie taoistą, konfucjanistą i buddystą. W odróżnieniu od chrześcijaństwa jednak żadna z tych dróg chińskiej mądrości nie akcentuje ani kategorii miłości, ani kategorii osoby. Budda nie wymaga, aby go kochać, a tym bardziej nie oczekiwali tego Konfucjusz czy Laozi. Taoizm, konfucjanizm i buddyzm, trzy główne chińskie systemy religijno-filozoficzne, tworzą kompletne wizje antropologiczne ukazujące pewien ideał człowieczeństwa, a także wyznaczające drogi, które pomagają ideał ten osiągnąć. Ich propozycje są fascynujące i piękne, kompletne i spójne, a także różnorodne i posiadają potencjał inkulturacyjny.

„ŚWIĘTY” W JĘZYKU CHIŃSKIM

Każdy z systemów filozoficzno-religijnych w Chinach (taoizm, konfucjanizm, buddyzm) wypracowuje własną wizję antropologiczną – wizje te są wobec siebie komplementarne i do pewnego stopnia kompatybilne. Jednocześnie każdy z tych systemów posługuje się językiem chińskim, który – w swej warstwie pisemnej – jest językiem ideograficznym. Sam znak chiński jest namalowanym obrazem świata – w rysunku, który staje się słowem lub jego częścią, zawarta jest pewna (jedna z mnogości możliwych) interpretacja rzeczywistości, niejako ideograficzna jej definicja. Obraz ten u początku tworzenia się cywilizacji chińskiej zbierał istotne i charakterystyczne dla niej elementy, które komunikują określone treści.

Wystarczy przyjrzeć się wyrazowi 好 („hǎo”) znaczącemu: „dobry”, „dobrze”, „dobro”⁴. Aby zakomunikować ideę dobra, starożytni Chińczycy posłużyli się dwoma znakami: kobiety i dziecka. Pismo chińskie ewoluowało,

⁴ Ten sam wyraz może występować w funkcji przymiotnika, rzeczownika lub czasownika, zależnie od kontekstu. Język chiński nie jest fleksyjny i słowa nie zmieniają form, nie mają różnych końcówek, nie podlegają koniugacji, deklinacji ani podziałom na rodzaje gramatyczne. Są w pewnym sensie podobne do symboli matematycznych, które w różnych kontekstach można różnie odczytywać (na przykład „2” może oznaczać: „dwa”, „dwójka”, „drugi” czy „drugiej”).

z form prostych, podobnych do przedstawianych rzeczy, przekształcało się w bardziej wysublimowane i kwadratowe. Stąd też trzeba poznawać etymologię graficzną słowa, aby dostrzec jego odpowiednie elementy. Wyraz 女 („nǚ”) – „kobieta”, przedstawia klęczącą postać z wydatną piersią, a wyraz 子 („zǐ”) – zawinięte w pieluszki dziecko z rozpostartymi rączkami. Połączenie tych dwóch znaków w jeden wyraz 好 („hǎo”) ukazuje, że gdy dziecko jest przy piersi kobiety, jest mu dobrze. Stąd słowo „dobrze”, „dobro”, „dobry” w swej warstwie etymologicznej pisanego obrazu odsyła do bardzo pierwotnego poczucia bezpieczeństwa, matczynego ciepła i pokarmu z piersi matki. Chociaż owo „dobro” można by namalować na kilkadziesiąt innych sposobów, Chińczycy wybrali i utrwalili właśnie ten. Podobnie jest w przypadku wszystkich innych wyrazów⁵. Na co dzień w potocznej komunikacji sensy etymologiczne słów umykają uwadze, są one jednak zapleczem kulturowym każdego języka, w którym kodują się mentalność i filozofia obejmująca wizję świata i człowieka.

Jeśli w podobny sposób przyjrzymy się znakowi, który tłumaczymy jako „święty”, to odnajdziemy także specyficzną definicję pojęcia świętości. W chińskim nie ma bowiem ścisłego odpowiednika słowa „święty”. Chociaż w tłumaczeniach tekstów chrześcijańskich dobrze sobie dzisiaj radzimy z tą trudnością, wszyscy chińscy teologowie zdają sobie sprawę z przesunięć semantycznych, jakie – zwłaszcza w warstwie języka pisanego, w którym obrazuje się etymologia chińska – wówczas się dokonują. Słowo oznaczające świętego często bywa również tłumaczone jako „mędrzec”. Chiński znak używany na określenie świętego i mędrca jest zapisywany jako 聖 („shèng”)⁶ i złożony jest z trzech różnych znaków, które łącznie obrazują pewne odniesienia treściowe. Po lewej stronie u góry jest to znak ucha: 耳 („ěr”), a po prawej u góry znak ust 口 („kǒu”). Na dole widzimy znak króla, 王 („wáng”), czyli kogoś, kto łączy niebo, ludzi i ziemię. Zdaniem Ricka Harbaugha znak dolny i prawy górny zawierają 呈 („chéng”), co oznacza: „pokazywać”, „pojawiać się”, „meldować”, „relacjonować”. Znak ten składa się z 壬 („chéng” – „czynić dobrym”, „czynić dobro”) i 口 („kǒu” – „usta”)⁷. „Czynić dobro ustami” mogłoby zatem korespondować ze słowem „błogosławić”. Harbaugh jednak idzie dalej w analizie etymologii i wskazuje, że znak 壬 jest także złożony: górna kreseczka nie oznacza nieba, jak w znaku 王, ale człowieka

⁵ Szerzej na ten temat zob. D. Klejnowski - Różycki, *Teologia chińska. Uwarunkowania kulturowe pojęć trynitarnych*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2012.

⁶ Forma uproszczona tego słowa w języku zreformowanym przez komunistów, będącym wyrazem zerwania ze starożytną etymologią, wygląda następująco: 圣 składa się z ręki, 又 („yòu”), i żołnierza, 士 („shì”).

⁷ Por. R. Harbaugh, 中文字譜 [Zhōngwén zì pǔ]. *Chinese Characters: A Genealogy and Dictionary*, Yale University Press, New Haven, 1998, 70, 42.

w skróconej pisowni 人 („rén”) jako ucznia 士 („shì”). 士 to człowiek, który zna wszystko od jednego 一 do dziesięciu 十 (十 jest także elementem fonetycznym tego znaku), „uczeń”, „dżentelmen”, „żołnierz”, „człowiek”, „mąż” („mężczyzna”)⁸. Archaiczne znaczenie 士 to „dobry”, „dobrze” oraz „stać”, „trwać”, „wytrzymać”.

Jaką zatem spójną treść niesie w sobie chiński znak 聖 („shèng”) – „święty”? Jest to ktoś, kto słucha, nasłuchuje (niebios?) i swymi ustami przekazuje to, co usłyszał. Łączy niebo z ziemią (co było tradycyjną funkcją cesarza). Wyraża, czyni dobro, błogosławi. Jest człowiekiem, który wie wszystko, a jednocześnie potrafi się uczyć jak zdyscyplinowany żołnierz. Etymologia znaku wskazuje zatem na znaczenie pokrewne znaczeniu biblijnego proroka. Biblijni prorocy (hbr. nabi’) to „widzący” (hbr. ro’eh, hozeh), a chińscy święci to „słyszający” i „mówiący”.

MĄDROŚĆ CHIŃSKA RELIGIA CZY FILOZOFIA?

Zanim przejdziemy do zaprezentowania, co w poszczególnych systemach mądrości chińskiej oznacza „być świętym”, warto wskazać na rozróżnienie filozofii i religii. Arystotelizm czy platonizm zwykło się traktować jako systemy filozoficzne, mimo że tak Platon, jak i Arystoteles przyjmowali w swoich systemach istnienie boga, poruszyciela, umysłu, który jest u początku wszystkiego. Stworzonych przez nich systemów myśli nie traktujemy jako systemów religijnych, ponieważ nie zawierają one poważnych koncepcji soteriologicznych: nie ma w nich koncepcji bóstwa, które w jakikolwiek sposób zaangażowane byłoby w los człowieka, w jego szczęście. W podobny sposób można też traktować chrześcijaństwo, widząc w nim jedynie system filozoficzny i nie przyjmując prawdy, że Bóg jest w istocie zaangażowany w osobowe szczęście człowieka. Na gruncie takim wyrastają różnorakie formy humanizmu, które nie negują wprost istnienia Boga, ale też się do niego nie odnoszą.

Podobnie jest w przypadku chińskich systemów religijno-filozoficznych, tym bardziej że charakterystyczne dla kultury chińskiej jest praktyczne ukierunkowanie myśli na bieżące problemy życia, nie zaś na metafizykę. Stąd też mowa o filozofii, mądrości i nauce (學, xué; 家 jiā), i o religii (教, jiào). Konfucjanizm w Chinach nie bywa określany jako religia, lecz jako filozofia i mądrość (儒學, rúxué; 儒家, rújiā), taoizm natomiast bywa filozofią (道家, dàojiā) albo religią (道教, dàojiào) z całym rozwiniętym systemem bóstw, modlitw i rytuałów. Podobnie sprawa się ma z buddyzmem, który może być

⁸ Por. tamże, 31-32.

pojmowany jako filozofia (佛學, fóxué) z określoną wizją kosmosu i człowieka⁹, a także jako religia (佛教, fójiào) z konkretną propozycją autosoteriologii i szczęścia człowieka oraz pewną wizją transcendencji.

Na gruncie chrześcijańskiej Europy, zależnie od tego, czy chrześcijaństwo zredukowane jest do pewnej filozofii (wizji świata, kosmosu, człowieka)¹⁰, czy też traktowane jako religia, akcenty w określaniu człowieka świętego rozkładają się różnie: w pierwszym wypadku będą podkreślane cnoty, ascetyczny wysiłek, wartości chrześcijańskie, pewien moralizm, a w drugim – miłosa, osobowa więź z Bogiem, przemienianie się w Chrystusa. Z podobnym rozróżnieniem mamy do czynienia przy próbach definiowania świętego w buddyzmie i taoizmie.

ŚWIĘTY (聖, SHÈNG) W TAOIZMIE

Taoizm to jeden z najstarszych systemów religijno-filozoficznych nie tylko w Chinach, ale także na świecie¹¹. Człowiek, według taoizmu, stanowi centrum relacji kosmicznych, jest też częścią całego świata przyrody, ani mniej, ani bardziej istotną od całej jego reszty. W taoizmie następuje pewna idealizacja natury, życia w zgodzie z rytмами przyrody, oddechem nieba i płodnością ziemi. W swojej genezie taoizm jest rozumowym czy też teoretycznym ujęciem pewnych aspektów życia społeczności prostych rolników, którzy za ideał człowieczeństwa uznawali naśladowanie prostoty społeczeństw pierwotnych, stroniących od cywilizacji i od rytuału konfucjańskich ceremonii. Podążali oni raczej za niewinnością dzieci, z jednej strony odrzucając przyjęte przez konfucjanistów konwencje, a z drugiej prowadząc badania w celu znalezienia eliksiru nieśmiertelności i tworząc w ten sposób podwaliny dzisiejszej chemii oraz tradycyjnej medycyny chińskiej. Rolnicy mają stały kontakt z naturą, dlatego człowiekiem świętym, mędrcom (聖, shèng) realizującym ideał człowieczeństwa, będzie w taoizmie ten, kto stanie się uległy naturalnym tendencjom przyrody, w tym także szlachetnej naturze ludzkiej – w chińskiej antropologii człowiek jest bowiem z natury dobry i nie ma w niej pojęcia początkowego, strukturalnego zepsucia natury ludzkiej, odpowiednika grzechu pierworodnego. Życie zharmonizowane z ludzką, czyli dobrą naturą, niepoddane wpływowi cywilizacyjnych aberracji, to życie świętego. Uwielbienie dla natury taoiści doprowadzili do skrajności: To, co należy do natury, jest źródłem szczęścia

⁹ Por. V. Z o t z, *Historia filozofii buddyjskiej*, tłum. M. Nowakowska, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 9n.

¹⁰ Por. L. G i u s a n i, *Zmysł religijny*, tłum. K. Borowczyk, Pallottinum, Poznań 2000, s. 97n.

¹¹ Zob. L. K o h n, *Taoizm. Wprowadzenie*, tłum. J. Hunia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.

człowieka, to zaś, co pochodzi od człowieka (co jest sztuczne), jest źródłem jego nieszczęścia. Największym osiągnięciem taoistycznego mędrca-świętego będzie zatem utożsamienie się z całością natury, czyli z wszechświatem.

Taoistyczny święty pragnie podążać drogą (道, dào). Upraszczając, można powiedzieć, że 道 (dào) jest zasadą wszechrzeczy, zajmuje podobne miejsce w taoistycznej koncepcji świata jak Bóg w koncepcji chrześcijańskiej, choć oczywiście 道 (dào) nie jest bogiem. Stanowi natomiast pewne arche, ontologiczny i moralny wzorzec, ale jednocześnie pozostaje czymś w najwyższym stopniu niedefiniowalnym. Ze względu na to, że 道 (dào) jest czymś „bezkształtnym” (co często utożsamiane bywa z prachosem – 混沌, hùndùn) i „nieobrobionym” jak kłoda drewna, ideałem społecznym taoistów była – w duchu 无为 (wúwéi) i 自然 (zìrán) – swego rodzaju naturalność, której towarzyszyło osiągnięcie stanu doskonałej beznamiętności i jedności z 道 (dào). Stąd też pielęgnowane w taoizmie praktyki medytacji i eremityzmu, mające na celu niejako ogołocenie mikrokosmosu ze wszystkich zbędnych elementów (przede wszystkim z pożądlivości), reprezentowanych w taoizmie religijnym przez różnego rodzaju duchy i demony, i przygotowanie „mieszkania dla 道 (dào)”. Zdaniem Romana Malka owa „daologia” sprawia, że taoizm jest religią oferującą swego rodzaju „zbawienie w Dao”¹².

Taoistyczny mędrzec-święty powinien być kimś, kto opanował do perfekcji jakąś sztukę: sztukę walki, kaligrafii, sztukę kulinarną, rąbania drzewa czy gry na instrumencie muzycznym. Podporządkowanie ciała i umysłu naturalnym siłom działającym w przyrodzie powoduje na przykład, że energia wołu ćwiartowanego przez taoistycznego świętego zostaje absolutnie zsynchronizowana z energią masarza. Taoistycznego świętego można rozpoznać po prostocie jego życia i jego synergii z całą otaczającą przyrodą. Podstawowa księga taoizmu, jaką jest przypisywana Laozi „Księga drogi i cnoty”, trzydzieści trzy razy wprost mówi o świętym mędrцу 聖 (shèng), charakteryzując jego podstawowe cechy¹³. „Umysłu mędrca nie krępują żadne poglądy, ale akceptuje on to, co służy ludziom: jest przyjacielem dla przyjaciół i dla wrogów, i jest sprawiedliwy zarówno dla sprawiedliwych, jak i dla złoczyńców, jest pełen wiary wobec tych, którzy wierzą, jak i wobec nieufnych. Mędrzec, będąc na ziemi bezstronnym świadkiem, nie dzieli i nie sądzi. Jest więc mało widoczny, lecz

¹² R. M a l e k, *Elementarz chiński (6). Dao, Logos i Słowo*, „Chiny Dzisiaj” 5(2010) nr 4(17), s. 34.

¹³ Zob. L a o z i, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, tłum. A.I. Wójcik, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006. Księga ta, będąca zbiorem mądrościowych sentencji, podzielona jest na osiemdziesiąt jeden krótkich rozdziałów, z których każdy stanowi odrębną całość. W rozdziałach: 3, 5, 7, 12, 19, 22, 26, 27, 28, 29, 47, 49, 57, 58, 60, 63, 64, 66, 70, 71, 72, 73, 77, 78, 79, 81, mowa jest o świętym mędrцу (聖, shèng).

ludzie zewsząd wyteżają oczy i uszy, by słyszeć go i wypatrywać, jak czynią to małe dzieci”¹⁴.

W literaturze chińskiej istnieje wiele opowieści ukazujących ideał świętego taoistycznego mędrca. Jednym z klasycznych zbiorów opowiadań, „żywo-tów taoistycznych świętych”, jest „Prawdziwa księga południowego kwiatu” przypisywana Zhuangzi. Dla zilustrowania typu wrażliwości taoistycznego świętego-mędrca warto przytoczyć jedną z takich opowieści:

„Książę Wen-Huei zatrudniał rzeźnika, który ćwiartował dla niego woły. Ude-rzenia jego ręki, praca jego ramion, sposób, w jaki stawiał nogi i uginał kolana, a także dźwięk, jaki wydawały nóż i rozcinane mięso, wszystko to szło składnie i harmonijnie, jakby w takt miarowej muzyki instrumentów strunowych.

– To szczyt zręczności – podziwiał go książę. – Jakże to wspaniałe i do-skonałe.

A wówczas rzeźnik, odkładając nóż, rzekł na to:

– Nie ukochałem zręczności dla niej samej, ukochałem coś znacznie od niej wyższego. Ukochałem tao. Kiedy zaczynałem ćwiartować pierwsze woły, miałem przed oczyma tylko woły. Ale już po trzech latach praktyki, choć nie znałem jeszcze wołu, nie dostrzegałem już ich całych. Lecz teraz spotykam się z nimi już, można rzec, własną duszą. I zaniechawszy wszelkiej wiedzy płynącej ze zmysłów, działam wyłącznie z pobudek duchowych; nie patrzę już na woły oczyma. Mój nóż posuwa się poprzez naturalne spojenia, wklęsłości, szczeliny i zagłębienia, toteż nie przecinam nigdy ani żył, ani ścięgien, a tym bardziej kości.

Dobry rzeźnik zmienia swój nóż raz na rok, ponieważ kraje. Kiepski rzeźnik – co miesiąc, ponieważ rąbie i sieka. Mój nóż ma już dziewiętnaście lat, a kraja-łem nim już tysiące wołów. Mimo to ostrze jego wygląda, jakby było nowo na-ostrzone. Stawy posiadają pewne ledwie dostrzegalne szczeliny, a ostrze mego noża nie posiada żadnej grubości, zatem, mając sporo miejsca, bardzo łatwo wsuwa się w szpary. To dlatego nóż jest idealnie ostry. Cały czas postępuję nad wyraz ostrożnie i wiem, gdzie mam się zatrzymać. Posuwam się wolno z uwa-gą, nóż zaś porusza się niedostrzegalnie, i nagle – cóż się dzieje! – rozłączają się stawy i kawały mięsa; wszystko rozstępuje się, jakbym kroił piasek. Wtedy wyprostowuję się z nożem w ręce i patrzę na wszystko dookoła, jak i na siebie samego, z zadowoleniem. Chowam nóż do pochwy, oczyściwszy go pierwej.

– Ach, jaka to wspaniała, doskonała nauka! – rzekł książę. – Słuchając słów tego rzeźnika, poznałem sztukę mądrości i pielęgnowania życia!”¹⁵.

¹⁴ L a o T s y, *Droga [Tao te king]*, tłum. M. Fostowicz-Zahorski, Rękodzielnia Arhat, Wroc-ław 2001, rozdz. 49, s. 55.

¹⁵ C z u a n g - t s y, *Słowa bez słów. Taoizm w 64. odstonach*, [bez nazwiska tłumacza], oprac. E. Obarski, Rękodzielnia Arhat, Wrocław 2003, s. 22n. Por. Z h u a n g z i, *Prawdziwa księga po-ludniowego kwiatu*, tłum. M. Jacoby, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 2009, s. 48n.

Wyćwiczona zręczność rzeźnika pozwoliła mu na wniknięcie w 道, dào (zasadę), ciętych wołów na tyle, że już nawet nie widział ich samych, ale spotykał je w duchu. Stąd też taoistyczny mędrzec-święty będzie wiele czasu spędzał na ćwiczeniach. Ćwiczenie w „ujarzmianiu” swojego ciała, tak by funkcjonowało ono zgodnie z naturą, staje się wręcz warunkiem koniecznym taoistycznej ascezy. Bardzo dobrze ukazują to niektóre chińskie filmy przedstawiające sztuki walki (jak kung-fu). Walczący mistrzowie są w nich wręcz wolni od zwykłej siły ciężenia, „fruwają”, mają niesamowitą energię. Walczący święci mędrcy potrafią zaangażować żywioły, aby im sprzyjały. Ukazywanie sztuk walki nie jest jedynie uatrakcyjnieniem narracji filmowej, ale odwołaniem się do zakorzenionych w kulturze chińskiej wzorców świętego człowieka, któremu podporządkowują się żywioły przyrody¹⁶. W chrześcijaństwie Ojców Pustyni wiele jest podobnych przykładów, choć wynikają one z innej nieco logiki: chrześcijański święty rozerwał w sobie okowy grzechu pierwotnego tak radykalnie, że całe otoczenie doświadcza dzięki niemu rajskiej harmonii. Istnieją ikony Jana Chrzciciela, wokół którego pustynia zakwita niczym Eden, a łagodność otaczających go zwierząt komunikuje powrót do pierwotnej świętości.

Wykorzystanie naturalnych energii przyrody (które często ujmowane są w egzotycznej dla Europejczyków terminologii), leży u podstaw techniki kompozycji przestrzeni 風水 (feng-shui). Technika ta ma na celu taką aranżację przestrzeni, aby korzystnie oddziaływała ona na człowieka. Taoistyczny święty mędrzec z szacunkiem odnosi się do tych sił przyrody, poznaje je i potrafi wykorzystać w celu własnego rozwoju, którym jest życie zgodne z 道 (dào)¹⁷.

ŚWIĘTY (聖, SHÈNG) W KONFUCJANIZMIE

Konfucjański święty mędrzec, 聖 (shèng), różni się od taoistycznego¹⁸. Tak jak w taoizmie człowiek pozostaje centrum relacji kosmicznych, tak w konfucjanizmie jest on ośrodkiem relacji społecznych. Według konfucjanisty człowiekiem nikt się nie rodzi, ale każdy się nim staje na tyle, na ile wchodzi w relacje społeczne. Ponadto według konfucjanistów nikt nie osiągnie pełni człowieczeństwa inaczej, jak tylko w społeczeństwie i w cywilizacji.

¹⁶ Zob. D. Klejnowski - Różycki, *Elementy taoistyczne obecne w „Hero” Zhanga Yimou*, w: *Chińskie katechezy*, red. D. Klejnowski-Różycki, Stowarzyszenie Sinicum im. Michała Boyma-Śląska Szkoła Ikonograficzna, Warszawa-Zabrze 2012, s. 277-284.

¹⁷ Zob. Z. Królicki, *Feng shui. Niech przestrzeń pracuje dla Ciebie*, Wydawnictwo Rawi, Łódź 1999.

¹⁸ Zob. X. Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, tłum. J. Hunia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

Zarówno konfucjanizm, jak i taoizm to filozofie powstałe w świecie rolniczym, związanym z ziemią i rytmem przyrody. Taoizm powstał jednak jako systematyzacja intuicji rolników uprawiających ziemię, chłopów, konfucjanizm zaś był ekspresją poglądów posiadaczy ziemskich, panów, którzy stanowili elitę chińskiego społeczeństwa.

Jakimi zatem cechami powinien się odznaczać konfucjański święty mędrzec? Otóż powinien on przede wszystkim kształtować siebie w społeczeństwie, a poprzez doprowadzony do perfekcji ceremoniał odnieść do innych ludzi komunikować swoją doskonałość w cnotach. Istnieje klasyczny zbiór pism konfucjańskich, które wyrażają ten ideał człowieczeństwa oraz społeczeństwa¹⁹. Na potrzeby niniejszych rozważań przytoczymy wypowiedzi obecne w *Dialogach konfucjańskich*²⁰, przypisywanych wprost Konfucjuszowi. Mówi on o kilku rodzajach ludzi: o człowieku szlachetnym (君子, jūnzǐ), o wielkim człowieku (大人, dàrén), który jest przeciwieństwem człowieka małego, prostaka (小人, xiǎorén), o uczonym (文人, wénrén) i o świętym mędrca (聖人, shèngrén). Swoje nauki Konfucjusz najczęściej kieruje do tych, którzy pragną stać się ludźmi szlachetnymi, a ideałem, niedefiniowalnym i niedoścignionym, pozostaje w jego myśli święty mędrzec. Ten ideał człowieczeństwa niejako ulega rozszerzeniu i jest niuansowany, obejmuje nie tylko świętego mędrca (聖人), ale także człowieka szlachetnego (君子), wielkiego (大人), a także uczonego urzędnika (文人). „Konfucjusz powiedział: Trzy są rzeczy, które w mężu szlachetnym [kūntsy] budzą trwogę: / Odczuwa lęk wobec woli niebios, / Lęk wobec wielkich ludzi / I czuje bojaźń wobec słów mędrców. Prostak [siao-zen] nie zdoła pojąć woli niebios, tedy nie czuje przed nią lęku. / Nie okazuje też należnego szacunku ludziom wielkim i drwi ze słów mędrców”²¹.

Ideał świętego mędrca jest niedościgniony. Konfucjusz powiada wprost, że nie udało mu się takiego człowieka spotkać²². Nawet samego siebie nie uważa za kogoś, kto posiadał mądrość (świętość)²³. Konfucjanizm akcentuje w mędrca przede wszystkim zalety moralne – odróżnia go to od świętego mędrca taoistycznego, który poprzez związek z naturą ma także umiejętności praktyczne (na przykład rzemieślnicze czy rolnicze). Zdaniem konfucjanistów

¹⁹ Jest to tak zwany czteroksiąg i pięcioksiąg konfucjański. Do pięcioksięgu konfucjańskiego (五經, *Wǔjīng*) należą: „Księga przemian” (易經, *Yìjīng*), „Księga pieśni” lub „Księga ód” (詩經, *Shījīng*), „Księga rytuałów” (禮記, *Lǐjì*), „Księga dokumentów” (書經, *Shūjīng*), „Kroniki wiosen i jesieni” oraz (春秋, *Chūnqiū*). Czteroksiąg konfucjański (四書, *Sì Shū*) tworzą: „Wielka nauka” (大學, *Dàxué*), „Doktryna środka” (中庸, *Zhōngyōng*), „Dialogi konfucjańskie” (論語, *Lúny*) oraz (孟子, *Mèngzǐ*), dzieło Mencjusza.

²⁰ Zob. *Dialogi konfucjańskie*, tłum. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976.

²¹ Tamże, s. 164.

²² Por. tamże, s. 82.

²³ Por. tamże, s. 84n.

umiejętności praktyczne przystoją ludziom prostym. Konfucjański święty mędrzec natomiast jest dystyngowany i reprezentuje wyższą klasę społeczną, najczęściej pełni jakiś urząd publiczny. „Wielki minister zagadnął Tsy-kunga: Mistrz podobno jest mędrce[m] [szeng], skąd się zatem biorą jego liczne umiejętności? Tsy-kung odparł: Bez wątplenia Niebiosa stworzyły go na mędrca, lecz jest prawdą także to, że zdobył wiele umiejętności. Mistrz, usłyszawszy o tym, powiedział: Wielki minister odgadł prawdę o mnie! Za młodu żyłem w biedzie, musiałem się więc wprawić w wielu zajęciach prostaków. Czy jednak szlachetnemu [kün-tsy] godzi się ich tyle? – wcale nie są mu potrzebne. Tsy-k’ai wspominał później: Mistrz mawiał: Nie było mi dane pełnienie urzędu, dlatego się w rzemiosłach wprawił”²⁴.

Święty mędrzec konfucjański ma bystry, przenikliwy umysł, potrafi pojąć całość, nie podlega zmuśnionemu procesowi kształcenia, w którym poznanie następuje stopniowo. Jest uformowanym ideałem. Człowiek szlachetny [君子] znajduje się na najlepszej drodze do osiągnięcia tego stanu rzeczy, czyli do zostania mędrce[m] [聖]. „Tsy-ju powiedział: Uczniowie i zwolennicy Tsy-hia są dobrze wyszkoleni w spryskiwaniu i zamiataniu podłogi, w słuchaniu poleceń i odpowiadaniu na pytania, we właściwym zbliżaniu się i należytych oddalaniu. Jednak są to zaledwie drobne sprawy. Jeśli zaś o rzecz podstawową ich zagadnąć, stają się bezradni. Co o tym sądzić? Tsy-hia, dowiedziawszy się o tym, rzekł: Niestety, Tsy-ju jest w błędzie. Postępowanie [tao] człowieka szlachetnego [kün-tsy] polega na tym, że wie on, co należy uczniom wprzód przekazać, a co na później odłożyć. Uczniowie różnią się bowiem jak drzewa i krzewy. Czy mąż szlachetny mógłby postępowaniem swym uczniów oszukiwać? Jedyne mędrzec święty [szeng] zdoła od razu pojąć wszystko od początku do końca”²⁵.

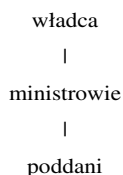
Konfucjański święty mędrzec jest wzorem cnót, które Konfucjusz uporządkował w sposób hierarchiczny. Jest ich osiem (八德, bā dé): rén (仁), czyli humanitarność, dobroć i życzliwy stosunek do ludzi; yì (義, 义), czyli prawość, sprawiedliwość; xiào (孝), czyli posłuszeństwo synowskie, bezwzględne podporządkowanie się woli głowy rodu, podporządkowanie młodszych starszym; cí (慈), czyli miłość rodziców do dzieci; xìn (信), czyli szczerowość, zaufanie; zhōng (忠), czyli lojalność; tī (梯), czyli dbałość, którą młodsze dzieci okazują starszemu rodzeństwu (odpowiednik nabożności synowskiej w relacjach braci i sióstr; shù (恕), czyli empatia, złota zasada (nie czynj drugiemu, czego byś nie chciał, żeby tobie czyniono). Pierwsza spośród tych cnót – rén – jest pojęciem klasterowym, mieszczącym w sobie pozostałe siedem wartości. Cnotę

²⁴ Tamże, s. 93n.

²⁵ Tamże, s. 187.

tę w najwyższym stopniu posiada święty mędrzec²⁶. W „Wielkiej nauce” oraz w „Doktrynie środka” cnoty te zostały dopełnione kolejnymi²⁷.

„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:



ojciec	mąż	starszy brat	nauczyciel	przyjaciel – przyjaciel
syn	żona	młodszy brat	uczeń	

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 postawionych. 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 młodszy 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 obo-

²⁶ „Tsy-kung powiedział: Gdyby ktoś hojnie lud obdarować zdołał i potrafił wszystkich wspomagać, czy należałoby takiego człowieka nazwać humanitarnym [żen]? Mistrz odparł: Czyż aby tak wypełniać obowiązki wypływające z humanitarności [żen], nie trzeba być świętym mędrce? Nawet cesarz Jao i Szun boleli nad tym, iż w pełni tak czynić nie potrafią! Trzeba bowiem chcieć te cechy w pierw w sobie samym umocnić, a następnie starać się umocnić je w innych ludziach. Trzeba w pierw chcieć zrozumieć samego siebie, a następnie zrozumieć innych ludzi. Kto bowiem zdoła zbliżyć się do tego, by z samym sobą innych porównać, ten z pewnością rozlegle cnotę humanitarności posiada”. Tamże, s. 76n.

²⁷ Por. *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002, s. 335n.

wiązki 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)²⁸. Zatem i ojciec jest przede wszystkim lojalny nie tylko względem swego zwierzchnika – lojalność dotyczy każdej z jego relacji, także tej łączącej go z synem czy żoną. Cnota 忠 (zhōng), jak wskazuje obraz jej znaku, oznacza wkładanie całego serca „w środek”, we wszystko, co się czyni. Cnota ta oznacza czynienie tego, co powinno się zrobić.

Rozwijać cnoty konfucjańskie powinien każdy zgodnie ze swoim usytuowaniem w społecznej hierarchii. Jak się jednak wydaje, w literaturze najczęściej uwagi poświęcono rozwojowi konfucjańskich mędrców, którzy byli uczonymi (文人, wénrén). Uczeni konfucjańscy dysponowali odpowiednią wiedzą i środkami pozwalającymi im praktykować cnoty. Funkcjonowali w relacjach społecznych wśród chińskich mędrców, którzy mieli podobne wykształcenie i potrafili na odpowiednim poziomie poddawać krytyce działania innych mędrców, przez co „nadawali szlif” praktykowanym cnotom. Owi 文人 (wénrén), „literaci” czy też „konfucjańscy uczeni”, stali najwyżej w hierarchii społecznej w Chinach i cieszyli się powszechnym szacunkiem. Byli ludźmi wyselekcjonowanymi drogą państwowych egzaminów, na podstawie posiadanej wiedzy, nie zaś pochodzenia. System doboru elity rządzącej w oparciu o jej wykształcenie, a nie na podstawie przynależności do rodowej arystokracji był wdrażany po zjednoczeniu Chin przed dynastie Sui oraz Tang, a ostateczną formę przybrał w epoce Song. Poprzez system egzaminów państwowych, polegających głównie na sprawdzaniu wiedzy humanistycznej, wyłaniano wykształconych urzędników aż do roku 1905. To właśnie oni byli promotorami konfucjańskich cnót oraz społecznych i ludzkich ideałów; oni też ustanawiali standardy kultury. Przez całe stulecia wyznaczali praktyczny ideał człowieczeństwa, definiowali, kim jest święty mędrzec, i ucieleśniali tę figurę. Dzięki jednemu systemowi egzaminów posiadali wspólną wiedzę opartą na tych samych standardach. Dlatego też potrafili wykształcić wspólny system wartościowania etycznego, politycznego, kulturowego czy estetycznego, wypracować podobny styl życia i wspólny kod kulturowy umożliwiający komunikowanie wyrafinowanych treści. Dysponowali także wiedzą i aparatem teoretycznym pozwalającym określać, wyjaśniać i promować to, co ich zdaniem było warte uznania (dobre, piękne, ludzkie, słuszne), oraz wskazywać na braki i formalno-treściowe niedociągnięcia konkretnych zachowań, postaw

²⁸ J. L i u, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, tłum. M. Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 48n.

czy dzieł. Oni też stali się głównymi promotorami i twórcami kultury, polityki, etyki, chińskiej elegancji czy dzieł sztuki.

Odpowiednie ucieleśnienie cnót nie mogłoby jednak funkcjonować bez odniesień społecznych. Stąd też konfucjańscy Chińczycy wypracowali rozbudowany ceremonial zachowań. „Każda prosta czynność może być wykonywana z uwagi 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)²⁹: pełny, dojrzały, doskonały, czyli mądry (sheng)³⁰. [...] 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 sztuki”³¹.

Owa elegancja jest korzeniem i podstawą chińskiego stylu, który ma się ujawniać w każdej dziedzinie. Nie jest zatem możliwe, aby konfucjański święty mędrzec nie znał ceremoniału, nie funkcjonował w relacjach społecznych, nie ćwiczył się w cnotach czy nie znał się na sztuce, kaligrafii i poezji.

ŚWIĘTY (聖, SHÈNG) W BUDDYZMIE

Podczas gdy w taoizmie i konfucjanizmie można było określać ideał świętego mędrca głównie w perspektywie filozoficznej, bądź to podkreślając jego więź z kosmosem, bądź to akcentując cnoty weryfikujące się w relacjach społecznych, w buddyzmie o wiele trudniej ustrzec się perspektywy religijnej i koncentrować się wyłącznie na wymiarze filozoficznym³². Taoizm zapewnia Chińczykowi wymiar więzi z kosmosem, ascezę doprowadzającą do utożsamienia się jednostki z wszechświatem. Konfucjanizm zaś osadza i udoskonala człowieka w relacjach społecznych, we wzajemnych odniesieniach między-

²⁹ Chodzi o 神 – tym słowem jest w katolicyzmie nazywany Duch Święty – przyp. D.K.R.

³⁰ Mądry = święty, jest to ten sam znak 聖 – przyp. D.K.R.

³¹ A.I. W ó j c i k, *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 105, 124.

³² Zob. R. G e t h i n, *Podstawy buddyzmu*, tłum. T. Macios, A. Stępień, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

ludzkich, stoi u podstaw kształtowania chińskiej cywilizacji. Zachowania ludzi spoza obszaru konfucjańskiego stylu komunikacji będą przez Chińczyków określane jako barbarzyńskie. Taoizm i konfucjanizm opierały zatem ideał świętego mędrca na cnotach związanych z konkretną egzystencją, nie poświęcając wiele uwagi sprawom „zaświatów”. Buddyzm natomiast proponuje mocną wizję pewnego rodzaju nadprzyrodzoności, wypracowuje o wiele bardziej „definitywną” odpowiedź na pytanie o ideał przekraczający doczesność. Trudno jednak mówić, że buddyzm jest odpowiedzią na pragnienie szczęścia czy spełnienia, ponieważ kategorie te są w tradycji myśli zachodniej silnie związane z „ja”, które dla buddystów jest tylko iluzoryczne.

„Wyjściowe pytanie buddyzmu o wyzwolenie podmiotu nie stanowiło dla chińskich filozofów – w odróżnieniu od doczesnych problemów życia w rodzinie i społeczeństwie – najpilniejszej sprawy. Konfucjusz (551-479 p.n.e.) nie widział potrzeby zaprzątania sobie głowy jakimikolwiek zaświatami, skoro człowiek niemal nie rozumie i nie jest w stanie opanować doczesności. Poszukujący nieśmiertelności taoiści i pustelnicy dociekali w odosobnieniu na łonie natury nie drogi do zaświatów, lecz możliwości przedłużenia swej cielesnej egzystencji. U podłoża takiej postawy tkwiło pozytywne nastawienie do świata i ludzkości. To, że buddyjskie pytanie o wyzwolenie podmiotu z bolesnej przygodności spotkało się jednak z zainteresowaniem, wiąże się w znaczącej mierze z polityczną i ekonomiczną sytuacją za czasów upadku dynastii Han. [...] Ciężona obciążeniami podatkowymi, służbą wojskową i obowiązkową pracą dla państwa ludność, której tęsknota za wyswobodzeniem znajdowała ujście w powstaniach, szukała perspektyw wychodzących poza dany konkretny świat. Gdy [...] przeżycie dzieci, rodziny i społeczności wioskowej dosłownie stanęło pod znakiem zapytania, wielkie nadzieje budziła nauka o ponownych narodzinach lub wyzwalającej drodze po cudownym łądzie Buddy”³³.

Buddyzm, który podkreślał chwilowość, nietrwałość i niedoskonałość wszystkich rzeczy, wprowadził także nowe podejście do ideału człowieczeństwa. Około drugiego wieku naszej ery do Chin, wraz z buddyzmem, wkroczyły nowy język filozoficzny i nowa terminologia filozoficzna. Chociaż także w tekstach buddyjskich podejmowany był ideał świętego mędrca (聖, shèng), to jednak akcent padał w nich na nową jakość człowieczeństwa, którą prezentował bodhisattwa (菩薩, púsà), istota dążąca przez systematyczne ćwiczenie wyzwalających działań do stanu buddy, kierująca się altruistyczną motywacją przynoszenia pożytku innym. Budda to przebudzony, oświecony. Sanskryckie słowo बुद्ध (buddha) Chińczycy przetłumaczyli za pomocą znaków 佛 („fó”) oraz 佛陀 („fótuó”). Znak 佛 („fó”) po lewej stronie przedstawia znak czło-

³³ Z o t z, dz. cyt., s.172n.

wieka, a po prawej związane razem, przeplecione pręty (zapisywane jako 弓), oznaczające „nie”, zaprzeczenie³⁴. Znak 佛 („fó”) w swojej warstwie wizualnej odsyła zatem jednocześnie do obrazu człowieka i przeplecionych prętów.

Buddyzm najradzykalniej ze wszystkich religii sytuuje się na antypodach chrześcijaństwa, jest jego najbardziej zdecydowanym przeciwieństwem, chociaż z pozoru między religiami tymi zachodzą liczne podobieństwa. Stąd też, odpowiadając w radykalnie odmienny sposób na istotne pytania egzystencjalne, buddyzm staje się dla chrześcijaństwa mocną alternatywą. Dotyczy to także odpowiedzi na pytanie o ideał człowieczeństwa, które moglibyśmy uznać za „święte”³⁵.

Najbardziej radykalnie różnica między chrześcijaństwem a buddyzmem wybrzmiewa w podejściu do kwestii pragnień. Chrześcijaństwo uznaje pragnienia za miejsce teologiczne (łac. locus theologicus). Cała chrześcijańska asceza zmierza do powiększenia ludzkiego serca i umysłu do nieskończoności, aby pragnienia człowieka były tak wielkie, że nic stworzonego nie będzie w stanie ich zaspokoić, a uczynić to będzie mógł jedynie nieskończony Bóg. Same pragnienia, w odróżnieniu od mniejszych zachcianek czy doraźnych ochot, są traktowane w chrześcijaństwie jako dobre, stworzone przez Boga także po to, aby komunikowały człowiekowi wielkość ludzkiego serca otwartego na nieskończonego Stwórcę. Pragnienia są zawsze pragnieniami osoby. Chrześcijański święty będzie zatem nienasyconym pragnieniem, otwartym na obietnicę samoudzielającego się Boga. Zupełnie inaczej jest w buddyzmie. Dokonując pewnego uproszczenia – rzecz jest bowiem dość skomplikowana – można powiedzieć, że „święty buddyjski” będzie dążył do tego, aby niczego nie pragnąć.

Po pierwsze, samo posługiwanie się określeniem „ideał człowieczeństwa” musi być w świetle buddyzmu zniuansowane, ponieważ w ujęciu buddyjskim, inaczej niż w myśli zachodniej, człowiek nie jest jednolitą całością. Nie jest on osobą, lecz składa się z pięciu grup czynników bytowania (स्कन्ध, skandha; 蘊, yùn): ciała, odczuć, spostrzeżeń, popędów i świadomości, które łącznie tworzą iluzoryczne poczucie świadomości „ja”. Jeśli w systemie chrześcijańskim, a także konfucjańskim czy taoistycznym można mówić o pracowaniu nad pewnym rozwojem własnej tożsamości, to buddyzm będzie ową „tożsamość”, związaną z „ja”, podawał w wątpliwość. Skoro zatem nie ma „ja”, to pragnienia są równie iluzoryczne jak owo „ja”, na którym miałyby się one osadzać. Buddyzm w swej ascezie za punkt wyjścia przyjmuje usunięcie korzenia wszelkiego zła: wiary w niezmienny, istotowy rdzeń człowieka. Ciało uznaje

³⁴ Por. H a r b a u g h, dz. cyt., 65, 26.

³⁵ Por. L. F i c, *Buddyzm a chrześcijaństwo. Problem „Boga” i Jezusa Chrystusa w buddyzmie*, „Ateneum Kapłańskie” 2001, t. 136, nr 1(551), s. 25.

jedynie za powłokę, zbiornik nieczystości. Za podobnie nierzeczywiste jak ciało uważa odczucia i spostrzeżenia wyzwalane przez ciało i umysł. Kształty, kolory, zapachy czy dźwięki nie mają w buddyzmie żadnej własnej rzeczywistości, tak jak nie mają jej uczucia, wspomnienia czy myśli. Wszystko to, wraz z siłami poruszającymi, jak głód, pragnienie, przychylność czy nienawiść, stanowi ludzką świadomość, urojenie posiadania „ja”³⁶.

Po drugie, buddyzm uznaje, że wszelkie pragnienie jest złem, z którego należy się wyzwolić. Siddhartha Gautama uważał, że źródłem każdego zła jest awidja (niewiedza), i wypracował drogę jej usunięcia, formułując cztery szlachetne prawdy: (1) cierpienie jest powszechne; (2) cierpienie jest wywołane przez pragnienie; (3) usunięcie cierpienia oznacza usunięcie pragnienia, czyli osiągnięcie nirwany; (4) aby cierpienie ustało (aby zakończyć kołowrót wcieleń, sansary), trzeba podążać określoną ścieżką. Dlatego też „buddyjski święty” będzie dążył do wygaszenia w sobie wszelkich pragnień i pożądań. Nie będzie pragnął niczego: ani zbawienia, ani bycia świętym, ani trwania, ani czegokolwiek innego. Postawa ta jest radykalnie różna od Ignacjańskiej indyferencji czy obojętności Ojców Pustyni. Aby osiągnąć stan wyzwolenia od pragnień, „buddyjski święty” podąża ośmioraką ścieżką, którą stanowią: (1) właściwa wiara, (2) właściwe uczucia, (3) właściwa mowa, (4) właściwe postępowanie, (5) właściwe życie, (6) właściwy wysiłek, (7) właściwa pamięć, (8) właściwa medytacja.

Mnisze życie buddyjskie obwarowane jest gęszczem przykazań i reguł tworzących system zachowań. Wszystkie one jednak mają służyć celowi, którym jest wyzwolenie z kołowrotu wcieleń, czyli – ostatecznie – z wszelkich pragnień, także z iluzorycznego „ja”. „Buddyjski święty” dąży więc do tego, aby ostatecznie uświadomić sobie iluzoryczność swego bytu i przestać pragnąć.

Chociaż stosowanie kategorii świętego mędrca (聖, shèng) w buddyzmie chińskim jest kłopotliwe, to określa się za jej pomocą tych, którzy osiągnęli wyzwolenie, oświecenie lub zgaśnięcie. Idealem jest osiągnięcie stanu buddy, stanie się buddą, czyli oświeconym. W tym znaczeniu jako budda może być postrzegany także Jezus Chrystus³⁷. Stan buddy jest jednak różnie nazywany w poszczególnych szkołach. W hinajanie (therewadzie) osiąga go arhat (阿羅漢, āluóhàn) – oświecony, który pragnie zbawienia dla siebie. W mahajanie buddą jest bodhisattwa (菩薩, púsà), który chce przynieść zbawienie wszystkim istotom.

³⁶ Por. T. Schweert, *Buddyzm. Powstanie – dzieje – nauka*, tłum. P. Pachciarek, Verbinum, Warszawa 2003, s. 27.

³⁷ Zob. D. Klejnowski-Różycki, *Seiichi Yagiego japońska „chrystologia buddyjska”*, „Studia Oecumenica” 11(2011), s. 383-394.

Buddyzm posiada wiele odmian, odłamów i szkół – doczekał się on także specyficznie chińskich ekspresji. Jedną z nich jest 禪 (chán), odmiana buddyzmu najlepiej w kulturze zachodniej pod japońską nazwą zen³⁸. Inną oryginalnie chińską szkołą buddyzmu jest 淨土宗 (jìngtǔ zōng), czyli szkoła czystej krainy (lub szkoła czystej ziemi), związana z amidyzmem.

Jako system filozoficzno-religijny buddyzm przejawia cechy bardziej uniwersalistyczne niż taoizm i konfucjanizm. Zen wywodzi się z rodziny buddyzmu mahajany, ale na przestrzeni wieków nabrał wyrazistego indywidualnego stylu minimalistycznego, pełnego zamierzonych paradoksów. Ta odmiana buddyzmu ukształtowała się pod silnymi wpływami chińskiej kosmologii związanej z taoizmem. Podstawową praktyką w tej szkole jest medytacja zwana zazen (dosł. siedzący zen), której istotą jest poznanie przez medytującego jego prawdziwej natury, osiągnięcie stanu buddy. Wszystko, co jest konieczne do oświecenia, znajduje się w samym ćwiczącym i jedynie spontaniczny wgląd może doprowadzić go do tego stanu. Prawdziwa mądrość kryje się bowiem w codziennych czynnościach, a zastanawianie się nad uczonymi słowami jest stratą czasu. Ideał człowieczeństwa proponowany przez szkołę zen bywa w swej zewnętrznej ekspresji trudny do zrozumienia, niejako ekscentryczny. „Opowiadania o mistrzach zen brzmią nieraz bardzo nieortodoksyjnie. Jeden miał doznać oświecenia, gdy zgasła świeca, inny, gdy spadła cegła. Przygotowanym przez intensywne medytacje i skoncentrowanym na rzeczach, które ich otaczały, wystarczyło banalne wydarzenie, by w mgnieniu oka osiągnąć oświecenie. Bezwartościowość tradycji demonstrowano, uciekając się do niezwykłych czynności, np. paląc

³⁸ Zob. np. B. S z y m a n i s k a, *Chiński buddyzm chan*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009. Na język polski przetłumaczono wiele klasycznych tekstów chińskich mistrzów i patriarchów buddyzmu zen określających pewien ideał człowieczeństwa. Zob. np. *Natychmiastowe przebudzenie. Nauczanie mistrza zen Hui Hai*, tłum. Bon Gak, Oficyna Wydawnicza „miska ryżu”, Warszawa 2003; *Budda o słonecznym obliczu. Nauczanie mistrza zen Ma-tsu oraz szkoły Ch’an Hung-chou*, tłum. Bon Gak, Oficyna Wydawnicza „miska ryżu”, Warszawa 2004; *Niczego już więcej nie poszukujcie. Nauczanie mistrza zen Lin Chi*, tłum. Bon Gak, Oficyna Wydawnicza „miska ryżu”, Warszawa 2003; *Przekaz umysłu. Nauczanie mistrza zen Huang Po*, tłum. Bon Gak, Oficyna Wydawnicza „miska ryżu”, Warszawa 2002; *Pusta przestrzeń. Nauczanie mistrza zen Pai Chang*, tłum. Bon Gak, Oficyna Wydawnicza „miska ryżu”, Warszawa 2005; *Kamienny most. Nauczanie mistrza zen Chau-Chou*, tłum. Bon Gak, Oficyna Wydawnicza „miska ryżu”, Warszawa 2004; H u i - n e n g, „*Sutra wysokiego podium*” oraz „*Sutra diamentowa*”, tłum. Bon Gak, Oficyna Wydawnicza „miska ryżu”, Warszawa 2005; *Wkraczając w góry. Nauczanie mistrza zen Tung Shan*, tłum. Bon Gak, Oficyna Wydawnicza „miska ryżu”, Warszawa 2005; *Brama chmur. Nauczanie mistrza zen Yün-men*, tłum. Bon Gak, Oficyna Wydawnicza „miska ryżu”, Warszawa 2006; *Twarzą do ściany. Nauczanie Bodhidharmy i pierwszych patriarchów zen*, tłum. Bon Gak, Oficyna Wydawnicza „miska ryżu”, Warszawa 2007; Mistrz zen F o y a n, *Szpiłkę mędrców*, tłum. Bon Gak, Oficyna Wydawnicza „miska ryżu”, Warszawa 2009; Mistrz zen H o n g z h i, *Cicha iluminacja*, tłum. Bon Gak, Oficyna Wydawnicza „miska ryżu”, Warszawa 2008; *Przekaz lampy. Pierwotne nauki zen*, tłum. Bon Gak, Oficyna Wydawnicza „miska ryżu”, Warszawa 2009.

drewniane posągi Buddy albo zabijając zwierzęta. Ale te sposoby zachowania nie były umyślne, lecz miały jedynie wskazywać, że stanu oświecenia nie należy oceniać, posługując się normalnymi kryteriami. Podkreślanie bezużyteczności ascezy i medytacji oraz spontaniczności oświecenia nie znaczy, że zen można było uważać za łatwiejszą drogę. Przeciwnie, uczniowie docierali do celu często dopiero po wielu latach ciężkich ćwiczeń³⁹.

Druga wymieniona szkoła buddyjska 淨土宗 (jingtǔ zōng) związana jest z kultem Amitabhy (Amidy). Kult ten stał się punktem zwrotnym w historii buddyzmu, gdyż ukazywał nową drogę do wyzwolenia, która nie była zależna od nieskończonej ilości odrodzeń. Nie zależała także od własnego wysiłku (inaczej niż sądzono w szkole chan), ale od pomocy z zewnątrz – od buddy Amitabhy – co zbliża ten odłam buddyzmu do religii teistycznych, takich jak chrześcijaństwo. Tym samym droga ta stała się drogą łatwą, rozpowszechniła się wśród ludności i miała długotrwały wpływ na kształt chińskiego buddyzmu. Już samo wzywianie imienia buddy Amitabhy⁴⁰ i kontemplacja jego wizerunku⁴¹ uważane są za wystarczające do wybawienia i odrodzenia się w raju Sukhawati. Amitabha nie jest jednak bogiem. „Świętym” (czyli bodhisattwą) w tej szkole buddyzmu jest zatem ten, kto otworzy się na działanie Amitabhy, który ma wiele cech miłosiernego Boga chrześcijan. Nauczanie Buddy przedstawia ślubowania bodhisattwy: „(a) – Mimo że zostanę buddą, nie będę nim w pełni, zanim nie upewnię się, że każdy w mej krainie osiągnie stan buddy i dostąpi oświecenia. (b) – Mimo że zostanę buddą, nie będę nim w pełni, zanim me dobroczynne Światło nie ogarnie całego świata. (c) – Mimo że zostanę buddą, nie będę nim w pełni, zanim nie wybawię niezliczonej ilości ludzi, żyjąc przez wieki. (d) – Mimo że zostanę buddą, nie będę nim w pełni, zanim wszyscy buddowie z dziesięciu kierunków nie będą zgodnie wysławiać mojego imienia. (e) – Mimo że zostanę buddą, nie będę nim w pełni, zanim ludzie, którzy ze szczerą wiarą dążą do odrodzenia w mej krainie, rzeczywiście się w niej nie odrodzą, dziesięciokrotnie powtarzając z ufnością me imię. (f) – Mimo że zostanę buddą, nie będę nim w pełni, zanim wszyscy ludzie nie postanowią osiągnąć stanu buddy, nie będą doskonalić się w szlachetnym postępowaniu i szczerze nie zapragną odrodzić się w mej krainie; wówczas w chwili ich śmierci

³⁹ Schweerer, dz. cyt., 70.

⁴⁰ „Ktokolwiek słyszy imię tego Buddy, wysławia je i przyjmuje z radością, łącząc swój umysł z umysłem Buddy i odradzając się we wspanialej Krainie Czystości. [...] Każdy zatem, kto słysząc imię Buddy Amidy, będzie powtarzać je z pełną wiarą, doświadczy współczucia Buddy. Wszyscy ludzie powinni słuchać nauki Buddy i stosować się do niej w swym życiu, nawet jeśli wydaje się, że na powrót wiedzie ich ona przez płomienie ogarniające ten świat życia i śmierci”. *Nauka Buddy*, tłum. W. Kurpiewski, Wydawnictwo A, Kraków 2008, s. 99n.

⁴¹ „Patrząc na wizerunek Buddy, człowiek może urzeczywistnić umysł Buddy. Umysł Buddy wypełnia wielkie współczucie, obejmujące wszystkich, nawet tych, którzy o nim nie wiedzą czy zapominają, tym bardziej zaś tych, którzy z ufnością o nim pamiętają”. Tamże, s. 101.

pojawię się w otoczeniu wielu bodhisattwów, by ich powitać w mej Czystej Krainie. (g) – Mimo że zostanę buddą, nie będę nim w pełni, zanim ludzie na całym świecie, słysząc moje imię, nie będą myśleć o mojej krainie, a pragnąc odrodzić się w niej, nie będą szczerze zasiewać nasion szlachetnych uczynków – zanim nie będą potrafili tego wszystkiego osiągnąć zgodnie z pragnieniem swych serc. (h) – Mimo że zostanę buddą, nie będę nim w pełni, zanim nie stanie się pewne, że wszyscy ludzie, którzy odradzają się w mej Czystej Krainie, osiągają stan buddy i będą mogli prowadzić innych do oświecenia, okazując wielkie współczucie. (i) – Mimo że zostanę buddą, nie będę nim w pełni, zanim wpływ mego miłującego współczucia nie oczyści umysłów i ciał ludzi na całym świecie, wynosząc ich ponad przyziemne sprawy. (j) – Mimo że zostanę buddą, nie będę nim w pełni, zanim wszyscy ludzie, słysząc me imię, nie przyswoją sobie właściwych wyobrażeń co do życia i śmierci, zanim nie osiągną doskonałej mądrości, która pośród zachłanności i cierpienia pozwoli im zachować czysty i spokojny umysł. – Tak ślubuję: obym nie osiągnął stanu buddy, zanim nie wypełnię swych ślubowań. Niech się stanę źródłem niezmiernego Światła, rozsyłając skarby swej mądrości i szlachetności, oświecając wszystkie kraje i uwalniając wszystkich cierpiących ludzi⁴².

„Święty” – bodhisattwa jest przepelniony współczuciem do wszystkich stworzeń, jest miłosierny. Jeśli dążący do wyzwolenia porzuci złudzenie osobistej zdolności do wyzwolenia i rzeknie się przy tym własnej mocy, zostaje automatycznie poniesiony przez moc innego – czyli buddy jako ostatecznej prawdy – i wyzwolony. Ostateczna rzeczywistość wychodzi naprzeciw temu, co przygodne i jednostkowe, i je przewycięża⁴³.

ŚWIĘTY (聖, SHÈNG) W CHRZEŚCIJAŃSTWIE CHIŃSKIM

W ogromnym państwie, jakim jest Chińska Republika Ludowa, współistnieje wiele religii, kultur i narodów. Część kultury będącej mozaiką chińską

⁴² Tamże, s. 97-99.

⁴³ „Ponieważ umysł Buddy Amidy ze wszystkimi jego nieograniczonymi możliwościami miłości i mądrości jest samym współczuciem, przeto Budda może wybawić wszystkich. [...] W ostatniej chwili życia przychodzi do nich przyjaciel, by przynieść im pomoc, i rzecze: – Stoisz w obliczu śmierci; nie możesz wymazać swego niegodziwego życia, możesz jednak znaleźć schronienie we współczuciu Buddy Bezkresnego Światła, wymawiając jego imię. Jeśli tacy nikczemnicy w pełnym skupieniu wypowiedzą święte imię Buddy Amidy, to wszystkie niegodziwe uczynki, które zawiodłyby ich do złego świata, zostaną wymazane. Jeśli może do tego doprowadzić proste powtarzanie świętego imienia, to ileż więcej można osiągnąć dzięki koncentracji umysłu na tym Buddzie! Ci, którzy są zdolni powtarzać to święte imię, w chwili, gdy ich życie doszło do kresu, spotykają Buddę Amidę oraz Bodhisattwów Współczucia i Mądrości, którzy prowadzą ich do Krainy Buddy, gdzie urodzą się w doskonałej czystości białego lotosu”. Tamże, s. 102.

stanowi również islam. Jest on jednak religią genetycznie arabską, jedynie inkulturowaną na obszar państwa chińskiego, i chociaż ulega sinizacji, to więcej mówi o kulturze i mentalności semickiej niż chińskiej.

Chrześcijaństwo przybyło do Chin stosunkowo późno, bo dopiero w ósmym wieku – zostało tam przyniesione przez nestoriańskich misjonarzy, którzy w jego objaśnianie wplatali wątki taoistyczne, o czym świadczy najstarszy chrześcijański tekst steli z Xi'an. W tekście tym tytuł świętego mędrca 聖 (shèng) wielokrotnie pojawia się na określenie: starożytnych mędrców chińskich, starotestamentalnych autorów pism, Mesjasza zjednoczonego z dào jak dwie połówki i „ministrów Mesjasza”, czyli kapłanów-mnichów chrześcijańskich. Odnoszony jest on również do świętej sukcesji, świętych granic miasta i mądrego cesarza. Model świętego, jaki proponowali pierwsi chrześcijańscy misjonarze Chin, był zatem mocno związany z ideałami taoistycznymi⁴⁴.

Gdy w szesnastym wieku dotarła do Chin misja jezuicka, której czołowym przedstawicielem był Matteo Ricci, ideał świętego mędrca został powiązany z ideałami konfucjańskimi: księża ubierali się w stroje mandarynów i tłumaczyli cnoty konfucjańskie w świetle orędzia chrześcijańskiego⁴⁵. Wtedy też powstało wiele dzieł wiążących etykę konfucjańską z chrześcijaństwem, stanowiących podwaliny inkulturacji, z których chrześcijaństwo w Chinach korzysta do dzisiaj. Osiągnięcia pierwszej misji chińskiej zostały jednak zapoznane.

Słowo 聖 (shèng) zostało wchłonięte przez chińskie chrześcijaństwo i jest używane na określenie chrześcijańskich świętych w taki sam sposób, jak słowo „święty” w kulturze europejskiej. Trzeba pamiętać, że dziedzictwo etymologiczne, językowe, kulturowe i filozoficzne pojęcia 聖 („shèng”) znacznie wykracza poza ramy chrześcijaństwa. Dokonuje się przy tym pewna sinizacja orędzia chrześcijańskiego: nie tylko chrześcijaństwo wkracza na grunt chiński, ale także chińska kultura przenika tamtejsze chrześcijaństwo. Owoce świętości, jakie wydaje Kościół w Chinach, są zdumiewające: Jest to Kościół męczenników, prześladowanych, trwających na modlitwie. Oficjalnie chrześcijan w Chinach jest około trzydziestu milionów, nieoficjalnie jednak może ich być pięciokrotnie więcej⁴⁶. Pomimo podziałów, wzmacnianych przez komunistyczny reżim, chrześcijanie w Chinach – wewnątrz swego dziedzictwa kulturowego – dążą do świętości, która jest przemianowaniem się w Chrystusa o chińskim obliczu.

⁴⁴ *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*, red. R. Malek, Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin 2006.

⁴⁵ *Zob. The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, red. D.E. Mungello, E. Malatesta, Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History–Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin 1994.

⁴⁶ *Zob. Zhongguo zongjiao baogao. Annual Report on China's Religions*, Zhongguo Shehui Kexueyuan, Beijing 2010.

Pozostałe słowa określające ideał człowieczeństwa czy też świętości, związane z tradycją konfucjańską (君子, „jūnzi”; 大人, „dàrén”; 文人, „wénrén”) i buddyjską (菩薩, „púsà”; 佛, „fó”) nie weszły do tradycji chrześcijańskiej. Są używane przez niektórych teologów dla ukazania pewnych specyficznych odniesień kulturowych, ale na razie nie zostały „ochrzczone”.