

DAWID ROGACZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Filozofii

## Idea korelacji Nieba i ludzkości jako paradygmat religii konfucjańskiej<sup>1</sup>

W niniejszym artykule pragnę zrekonstruować podstawowe założenie powstałej ok. II wieku p.n.e. religii konfucjańskiej, tj. ideę korelacji Nieba i ludzkości (天人感應 *Tiān-rén gǎnyìng*). W tym celu przeanalizuję pisma Dong Zhongshu oraz pozostałych, wybranych myślicieli okresu dynastii Han. Postaram się wykazać, że choć konfucjanizm tego czasu obywatel się bez transcendencji, spełniał on kryteria zjawiska religijnego.

Na czasy dynastii Han, tak Zachodniej (206 p.n.e. – 9 n.e.), jak i Wschodniej (25-220 n.e.), przypada reinterpretacja preimperialnej filozofii chińskiej i starania cesarzy dynastii Han (oraz cesarza dynastii Xin) o teoretyczną legitymizację władzy, głównie przez wpisanie nowego panowania w szereg (i schemat) dotychczasowych władców. Same dzieje zdawały się potwierdzać teorie filozofów: dynastie Qin, Xin i Han upadły (przynajmniej częściowo) w wyniku powstań chłopskich, nawet pierwszy cesarz dynastii Han był chłopem; powstanie przeciwko jednemu cesarzowi efemerycznej dynastii Xin było reakcją na katastrofę naturalną – wylew Rzeki Żółtej; dynastia Qin upadła natomiast niemal w ramach kary za potępienie i zniszczenie dzieł przodków. Prowadziło to do pytania: czy obserwując dzieje, można stwierdzić, iż pomiędzy naturą a ludzkością zachodzi relacja wzajemnego wpływu? W ramach jednej z form konkretyzacji tego problemu, w której pośrednikiem pomiędzy naturą a ludzkością staje się Niebo, tj. w koncepcji korelacji Nieba i ludzi, kwestia ta przybiera postać pytania: czy człowiek wpływa swym postępowaniem na Niebo, a Niebo reaguje na nie i „odpowiada” człowiekowi poprzez przemiany przyrody, które kształtują w ten sposób historię? Jeśli tak,

---

<sup>1</sup> Praca powstała w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki nr 2015/19/N/HS1/00977.

mamy do czynienia ze specyficzną syntezą etyki, metafizyki, filozofii przyrody i filozofii historii, która nosi znamiona fenomenu religijnego.

Wśród zwolenników koncepcji korelacji Nieba i ludzkości można wyróżnić Dong Zhongshu, He Xiu, Liu Xina, Ban Gu czy Wang Fu.

## Dong Zhongshu

Uważa się, iż myśl Dong Zhongshu (董仲舒, 179-104 p.n.e.) została wyłożona w dziele *Obfita rosa Wiosen i Jesieni* (春秋繁露 *Chūnqiū fánlù*), które wymienia się po raz pierwszy dopiero w VI w. n.e. Żadne z dzieł przypisywanych Dong Zhongshu w literaturze doby dynastii Han nie zachowało się do naszych czasów<sup>2</sup>. Dochodzi do tego fakt, iż *Chunqiu fanlu* jest niejednorodnym literacko dziełem, wiele zawartych tam idei wzajemnie się wyklucza<sup>3</sup>. Dotyczy to niestety także rozdziałów kluczowych dla idei korelacji<sup>4</sup> oraz rozdziałów rozwijających teorię Pięciu Przemian (*wǔxíng* 五行), które jak wykazują Keimatsu Mitsuo i Dai Junren nie mogły być głoszone przez Dong Zhongshu<sup>5</sup>. Głównym wiarygodnym źródłem wiedzy o myśli Dong Zhongshu są jego trzy memoriały skierowane do cesarza Han Wudi, dotyczące relacji między Niebem i człowiekiem (天人三策 *Tiān-rén sāncè*), zawarte w *Księdze dynastii Han* (漢書 *Hànshū*). Istnieją co najmniej trzy główne teorie na temat relacji *Tian-ren sance* do *Chunqiu fanlu*. W wersji radykalnej, reprezentowanej przez Michaela Loewę, mówi się o rozłączności obu dzieł, tzn. uznaje, że *Chunqiu fanlu* nie jest żadnym źródłem wiedzy o Dong Zhongshu<sup>6</sup>. W „umiarkowanej” wersji, bronionej przez np. Sarah Queen, twierdzi się, iż część rozdziałów *Chunqiu fanlu* przekazuje oryginalną myśl Dong Zhongshu, a być może i część jego oryginalnych pism<sup>7</sup>. W innej wersji Gary Arbuckle stwierdza, iż *Chunqiu fanlu* stanowi dzieło, którego kolejne rozdziały odpowiadają ewolucji Szkoły Nowego Tekstu, zawierając część idei autorstwa Dong Zhongshu; oraz że *Chunqiu fanlu* rozwija wątki zasygnalizowane w memoriałach, a elementy filozofii historii z *Obfitej rosy Wiosen i Jesieni* odnajdujemy już w tekście *Shangshu*

<sup>2</sup> S. Queen, *From chronicle to canon. The hermeneutics of the Spring and Autumn, according to Tung Chung-shu*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, ss. 13, 40.

<sup>3</sup> Tamże, ss. 76-77.

<sup>4</sup> M. Loewe, *Dong Zhongshu, a 'Confucian' Heritage and the Chunqiu fanlu*, Brill, Leiden – Boston 2011, s. 291; G. Arbuckle, *Inevitable Treason: Dong Zhongshu's Theory of Historical Cycles and Early Attempts to Invalidate the Han Mandate*, „Journal of the American Oriental Society” vol. 115, 4/1995, ss. 585-597.

<sup>5</sup> K. Mitsuo, *Shunjū hanro gogyō shohen gisaku kō*, „Kanazawa Daigaku Hōbun Gakubu Ronshū (Tetsugaku – Bungaku)” 6/1968; D. Junren, *Dong Zhongshu bu shuo wuxing kao*, „Guoli Zhongyang Tushuguan Guankan” vol. 2, 1968, ss. 9-19.

<sup>6</sup> M. Loewe, *Dong Zhongshu, a 'Confucian' Heritage...*, cyt. wyd., s. 16.

<sup>7</sup> S. Queen, *From chronicle to canon...*, cyt. wyd., s. 67.

dazhuan z końca dynastii Qin<sup>8</sup>. W tym artykule przyjmuję za Queen, iż część *Chunqiu fanlu* oddaje myśl Dong Zhongshu, a za Arbuckle, iż tekst ten stanowi ważne źródło koncepcji rozwijających idee tego filozofa. Rewizja legendy Dong Zhongshu nie musi oznaczać umniejszenia jego rangi: nie czynił on historycznego użytku z teorii *wuxing*, ale z teorii *yin-yang* – już tak; i choć nie przyczynił się do tryumfu konfucjanizmu, częściej niż ktokolwiek ze współczesnych odwoływał się do Konfucjusza. To dzięki niemu kult Nieba zastąpił na trwałe poprzednie kultury (dokładnie kult 五帝 *wǔdì*), i to właśnie on jako pierwszy przedstawił systematyczną koncepcję korelacji Nieba i ludzkości.

Z memoriałów zawartych w *Hanshu* dowiadujemy się, że *Roczniki Wiosen i Jesieni* opisują przeszłe wydarzenia tak, iż można w nich dostrzec wzajemną interakcję zachodzącą pomiędzy Niebem a ludźmi, a dokładnie, że Niebo wysyłało władcom przeróżne znaki i gdy ci nie odpowiadali na nie swoim postępowaniem, zsyłało katastrofy, które przyczyniały się do ich klęski i upadku ich państw<sup>9</sup>. Dokładnie rzecz ujmując, złe postępowanie powoduje powstanie złego rodzaju *qi*<sup>10</sup>, który wywołuje zaburzenie rytmu sił *yin* i *yang*, co z kolei przyczynia się do wystąpienia katastrof naturalnych<sup>11</sup>. Dzieje się tak jednak nie za sprawą samych ludzkich czynów, lecz za pośrednictwem Nieba, które bezpośrednio wpływa na *yin* i *yang*: *yin* dominuje przy tym zimą i odpowiada karom, a *yang* dominuje latem i koresponduje z nagrodami<sup>12</sup>. Jednocześnie ludzkie czyny mają decydujący wpływ na ten stan rzeczy; jak przekonuje Dong Zhongshu, z chwilą gdy władcy Zhou, a także władca Qin, którego tyrania i okrucieństwo nie ma sobie równych w całej historii, zaprzestali moralnej edukacji (教化 *jiào huà*), ich dynastie upadły<sup>13</sup>. Król, który będzie kultywował pięć wielkich cnót (humanitarność, prawość, rytuał, mądrość i zaufanie), otrzyma wsparcie Nieba, duchów, a jego cnota dotrze do wszystkich żyjących istot<sup>14</sup>. Władca otrzymuje od Nieba mandat (*mìng*) w zamian za swoje czyny, co sprawia, że może dokonać rzeczy niemożliwych z perspektywy zwykłego człowieka i to ku niemu zwraca się serce ludu;

<sup>8</sup> G. Arbuckle, *Restoring Dong Zhongshu (BCE 195 – 115): an experiment in historical and philosophical reconstruction*, PhD thesis, Columbia University, New York 1983, ss. 116-117, 296-7, 541.

<sup>9</sup> 臣謹案春秋之中，視前世已行之事，以觀天人相與之際，甚可畏也。國家將有失道之敗，而天乃先出災害以譴告之，不知自省，又出怪異以警懼之，尚不知變，而傷敗乃至。 *Hanshu* IV.26; Ban Gu, *Han shu*, Beijing 1999, s. 1901. Dalej numer strony z tego wydania w nawiasie.

<sup>10</sup> Qi 氣 to najsubtelniejszy rodzaj materii i energia wypełniająca ciało. Przekładane dawniej jako „eter” bądź „fluid”, tu pozostanie konsekwentnie nietłumaczone. Po pierwsze, wobec braku odpowiedniej kategorii w myśli zachodniej; po drugie, wobec wieloznaczności tego terminu; po trzecie, ponieważ termin ten zdomował się w języku polskim w związku z medycyną chińską, *feng shui* i sztukami walki.

<sup>11</sup> 刑罰不中，則生邪氣。邪氣積於下，怨惡畜於上。上下不和，則陰陽繆盪而妖孽生矣。此災異所緣而起也。 *Hanshu* IV.26 (1903).

<sup>12</sup> Tamże (1904).

<sup>13</sup> Tamże (1905).

<sup>14</sup> 夫仁誼禮知信五常之道，王者所當脩飭也。五者脩飭，故受天之祐，而享鬼神之靈，德施于方外，延及群生也。 *Hanshu* IV.26 (1906).

wszystkie omeny, które temu towarzyszą, są odpowiedzią Tian na jego cnotę<sup>15</sup>. Na bazie tej wizji Dong Zhongshu reinterpretuje na początku drugiego memoriału historię Chin od czasów Yao, przez dynastie Xia, Shang i Zhou, konkludując, iż pomimo różnych czasów tworzą one zasadniczo jedną nić<sup>16</sup>. Co więcej, zależność korelacji Nieba i ziemi rozciąga się także na przyszłość: „Głębina relacji między Niebem i ziemią stanowi Dao historii [...] [Konfucjusz] spisał występki rozlicznych państw i klanów, wiążąc je z katastrofami i nadzwyczajnymi zmianami, by pokazać przez to, że ludzkie postępowanie, nieważne jak dobre bądź złe, osiąga i przenika Niebo i ziemię, a przeszłość i przyszłość wzajemnie sobie odpowiadają. To jest właśnie najwyższa zasada Nieba”<sup>17</sup>. Już na podstawie tego fragmentu widać zatem, iż ludzie i Niebo, dobre lub złe postępowanie oraz przyroda, przeszłość i przyszłość tworzą w filozofii historii Dong Zhongshu jedną całość.

Istotna niezmiennosc (a raczej niezmiennosc istoty) dziejów rodzi wszak pytanie, które wprost zadał Dong Zhongshu cesarz: jak to możliwe, iż drogi dawnych królów tak bardzo się od siebie różniły?<sup>18</sup> Innymi słowy: czy poza naczelną zasadą dziejów, tj. relacją między Niebem a ludzkością, istnieją jakieś inne zasady specyficzne dla konkretnych epok? Dong Zhongshu przyznaje, że Dao się nie zmienia i trwa przez dziesiątki tysięcy lat<sup>19</sup>, jednak poszczególne dynastie różnią się w swoich regulacjach oraz sposobach odpowiedzi na dany im Mandat Nieba, tj. w ustanowieniu pierwszego miesiąca nowej ery oraz przyjętej barwie oficjalnych strojów. Ogólny charakter tych regulacji i sposób sprawowania rządów można sprowadzić do zasad właściwych dla danej dynastii: zasadą dynastii Xia była lojalność (忠 *zhōng*); zasadą dynastii Shang – szacunek (敬 *jìng*); zasadą dynastii Zhou – wytworność (文 *wén*). Co najważniejsze, lista ta wyczerpuje spektrum zasad, zatem dynastia Han musi wrócić do lojalności i porzucić wystawnosc dworu Zhou<sup>20</sup>. W ten sposób dokona się cykl dziejów. Po drugie, choć świat starożytnosci jest tym samym światem, w którym żyjemy, w dawnych czasach panowała harmonia i ład, której nigdy nie uda się osiągnąć – „porównując przeszłość i terażniejszość, jak daleko oddalona jest terażniejszość od przeszłości!”<sup>21</sup>. Różnica ta sprawia, że w cykle dziejów wpisana zostaje implicytna linearnosc, która nie jest linearnoscia postępu, lecz upadku: już nigdy ludzie nie będą mieli takich kwalifikacji

<sup>15</sup> 臣聞天之所大奉使之王者，必有非人力所能致而自至者，此受命之符也。天下之人同心歸之，若歸父母，故天瑞應誠而至。 *Hanshu* IV.26 (1902).

<sup>16</sup> 帝王之條貫同，然而勞逸異者，所遇之時異也。 *Hanshu* IV.26 (1909).

<sup>17</sup> 天人之徵，古今之道也 [...] 書邦家之過，兼災異之變，以此見人之所為，其美惡之極，乃與天地流通而往來相應，此亦言天之一端也。 *Hanshu* IV.26 (1913).

<sup>18</sup> *Hanshu* IV.26 (1912).

<sup>19</sup> 道者萬世亡弊 [...] 天不變，道亦不變。 *Hanshu* IV.26 (1915).

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> 夫古之天下亦今之天下，今之天下亦古之天下，共是天下，古亦大治，上下和睦，習俗美盛 [...] 以古準今，壹何不相逮之遠也！ *Hanshu* IV.26 (1916).

moralnych jak przodkowie i dawni władcy, co za tym idzie, odpowiadanie Niebu poprzez własne postępowanie będzie tylko trudniejsze, zwiększając w ten sposób ryzyko wystąpienia katastrof. Z samego schematu wynika, iż także panowanie Hanów dobiegnie końca, by ustąpić rządowi opartym na szacunku. Jak zauważa Arbuckle, filozofia Dong Zhongshu nie mogła stać się dlatego ideologią cesarstwa dynastii Han<sup>22</sup>.

Pozostaje nam skonfrontować ten niezwykle bogaty jak na okoliczności memoriału zawartego w kronice materiał z kilkusetstronicowym *Chunqiu fanlu*. Podstawowym źródłem nie tylko inspiracji, ale i konstrukcji filozofii Dong Zhongshu jest jego egzegeza *Chunqiu*, o czym świadczy tytuł i treść *Chunqiu fanlu*. Dong odwołuje się do rzekomego cytatu Konfucjusza, który głosi, iż „tłumaczenie rzeczy za pomocą abstrakcyjnych teorii nie dorównuje posługiwaniu się rozpiętością i głębią wydarzeń historycznych w celu analizy i wyjaśnienia rzeczy”<sup>23</sup>. Z perspektywy Dong Zhongshu funkcja *Roczników Wiosen i Jesieni* nie ograniczała się do zbioru nauk moralnych, choć wymiar ten nie podlegał dyskusji<sup>24</sup>. Po pierwsze, to *Chunqiu* samo w sobie miałyby przedstawiać określoną filozofię historii: „badając *Chunqiu*, patrzę na sukcesy i upadki, ujmuję rozmaite przyczyny rozkwitu i upadku dawnych epok”<sup>25</sup>. Ponieważ jednak zdaniem Dong Zhongshu o upadku i powstaniu państw decydowała interakcja między Niebem i ziemią, prawdy tej należy się doszukiwać także w *Chunqiu*. Istotnie, w memoriale z *Hanshu* Dong przekonuje, że pierwsze zdanie *Roczników* (analogiczne do każdego zdania rozpoczynającego poszczególne wpisy), tj. „rok pierwszy, wiosna, pierwszy miesiąc króla” (元年, 春, 王正月 *yuǎnnián, chūn, wáng zhèngyuè*), głosi, iż król ustanawia swój pierwszy miesiąc zgodnie z porą ustanowioną przez Niebo, i tak jak słowo „król” występuje po słowie „wiosna”, tak władca naśladuje Niebo<sup>26</sup>. Innymi słowy, w swojej egzegezie ezoterycznego znaczenia przypisywanej Konfucjuszowi kroniki Dong Zhongshu pragnie wykazać, iż wyjaśniała ona dzieje przez pryzmat wzajemnej korelacji Nieba i ludzkości.

Dong Zhongshu wyraźnie wyeksplikował założenie o jedności przeszłości i terażniejszości, już z *Hanshu*, gdzie mowa była o „jednej nici” dziejów i Dao historii. Możliwe jest nie tylko dokonywanie osądu przeszłości, również przeszłe zdarzenia stanowią źródło wiedzy o terażniejszości i przyszłości<sup>27</sup>. Ma to

<sup>22</sup> G. Arbuckle, *Inevitable Treason...*, cyt. wyd., s. 592.

<sup>23</sup> 以為見之空言，不如行事博深切明。 *Chunqiu fanlu* XVII. Bazuję na przedruku edycji Su Yu dokonanej przez Zhonghua Shuju: Dong Zhongshu, *Chunqiu fanlu*, Brill, Beijing 2012, s. 183. Podążam tu za przekładem Sarah Queen, Johna Majora, *Luxuriant Gems of the Spring and Autumn*, Columbia University, New York 2016, s. 182. Dalej w nawiasie numer strony z edycji chińskiej.

<sup>24</sup> Zob. np. *Chunqiu fanlu* III.1(48).

<sup>25</sup> 故吾按《春秋》而觀成敗，乃切於前世之興亡也。 *Chunqiu fanlu* V.7 (99). Także XIII.4 (170).

<sup>26</sup> *Hanshu* IV.26 (1904).

<sup>27</sup> 古之人有言曰：不知來，視諸往。今《春秋》之為學也，道往而明來者也。 *Chunqiu fanlu* V.7 (99). 孔子作春秋，上揆之天道，下質諸人情，參之於古，考之於今。 *Hanshu* IV.26 (1913).

Tabela 1. Podstawowa struktura procesu historycznego według Dong Zhongshu

Warstwa	Opis	Dynamika	Status
trzecia	świat ludzki	zmienne	realne: społeczne
druga	przyroda	zmienne	realne: naturalne
pierwsza	Dao	niezmienne	idealne („zasady”)

Źródło: opracowanie własne.

miejsce dzięki jedności Drogi 道 *Dào*: „Nie słyszałem, by istniały na świecie dwie Drogi, stąd choć sposoby, na jakie rządzą przodkowie, były różne, ich zasada była wspólna. Przeszłość i przyszłość są ze sobą powiązane i się przenikają”<sup>28</sup>. W ten sposób Dong Zhongshu przychyła się do tezy będącej wyznacznikiem konfucjańskiej filozofii historii: dzieje stanowią realizację jednej zasady, co pozwala czerpać naukę moralną z historii.

Implikuje to przy tym pewien rodzaj esencjalizmu. Jak zauważa Liu Jiahe, jeśli połączymy tę ideę z wizją korelacji Nieba i ludzkości, okaże się, że w procesie historycznym, tak jak rozumie go Dong Zhongshu, można wyróżnić trzy warstwy. Pierwszą warstwę stanowił niezmienny Dao historii; drugą, już zmienną warstwę stanowią przemiany przyrody, które – zapośredniczone przez Niebo – znajdują swe odzwierciedlenie w zmianach zachodzących w trzeciej warstwie, tj. w świecie społecznym i politycznym, historii *sensu stricto*<sup>29</sup>. Zdaniem Wang Gaoxina, o ile idea Dao, która nie zmienia się w trakcie dziejów, stanowi przejaw idealizmu historycznego, o tyle inne idee Dong Zhongshu wyrastają z ducha realizmu, a nawet historyzmu<sup>30</sup>. Koncepcję tę (która znajduje poparcie także na gruncie *Hanshu*) można zatem przedstawić następująco: pomiędzy przyrodą a światem ludzkim zachodzi przy tym relacja wzajemnej korelacji: to, czy w danej epoce panuje ład lub chaos, zależy od przemian przyrody, transformacji *yin* i *yang*<sup>31</sup>. Jednocześnie jeśli władca nie sprawuje rządów w sposób należyty, ludzie dotykają choroby, mają miejsce kataklizmy (np. wysychają rzeki), które obejmują nawet zwierzęta<sup>32</sup>. Interakcja ta nie ma jednak charakteru bezpośredniego. Jak referuje ją już *Hanshu*, pomiędzy ludzkim zachowaniem a przemianami przyrody pośredniczy Niebo. Cnota tych, którzy zostają władcami, dociera do Nieba, które traktuje

<sup>28</sup> 所聞天下無二道，故聖人異治同理也。古今通達。 *Chunqiu fanlu* I.4 (16).

<sup>29</sup> Liu Jiahe, *Gudai Zhongguo yu shijie – yige gushi yanjiuzhe de sikao*, Wuhan Chubanshe, Wuhan 1995, ss. 449-450.

<sup>30</sup> Wang Gaixin, *Santong shuo yu Dong Zhongshu de lishi bianyi sixiang*, „Qilu Journal” vol. 168, 3/2002, s. 100.

<sup>31</sup> *Chunqiu fanlu* LXXXI.2 (647).

<sup>32</sup> *Chunqiu fanlu* LX (503, 511). Także XLIV (522). Mechanizm tego wpływu zostaje jednak omówiony podług teorii *wuxing*, są to zatem późniejsze modyfikacje pierwotnych idei (szkoły) Dong Zhongshu.

ich niczym synów<sup>33</sup>. Należy podkreślić, iż Niebo nie udziela Mandatu już władającym królom i cesarzom, lecz „król musi najpierw otrzymać Mandat i dopiero później jest królem”<sup>34</sup>. Aby utrzymać Mandat, król musi nie tylko cechować się cnotą, lecz winien również praktykować rytuały, które „łączą Niebo i ziemię i ucieleśniają *yin* i *yang*”<sup>35</sup>, a dokładnie wkrótce po otrzymaniu Mandatu władca fundujący nową dynastię (tu krył się niewątpliwie apel od Han Wudi) zmienia kalendarz, ustanawiając nowy pierwszy dzień roku, przyjmując nowe imię i zmienia kolor szat<sup>36</sup>. Uczucia władcy odpowiadają stanowi Nieba, dlatego mówi się, że uczestniczy on w Tian<sup>37</sup>; działa, obserwując Niebo, dlatego dąży do harmonii z nim<sup>38</sup>. Oznacza to, iż Niebo nabiera wiele cech bytu osobowego. Dong pisze, iż badając zamiary Nieba, dostrzegamy, że jest ono nieskończenie dobre, i tą dobrocią obdarza ono wszystkich ludzi<sup>39</sup>. Jak zauważa Joachim Gentz, taka wizja Nieba ma rodowód nie konfucjański, a moistyczny<sup>40</sup>. Biorąc pod uwagę dotychczasowe ustalenia, należy przychylić się do tezy, iż za sprawą Dong Zhongshu konfucjanizm stał się specyficzną, państwową religią oraz przyznać za Mieczysławem Künstlerem, że „teorie Dong Zhongshu zapoczątkowały rozwój konfucjanizmu w kierunku teistycznym”<sup>41</sup>. Jak zaznacza jednak Sarah Queen, „W odróżnieniu od na przykład tradycji judeochrześcijańskiej, która zakłada ontologiczną przepaść pomiędzy Bogiem a ludzkością, interpretując ludzkość jako zasadniczo różną od Boga, wcześnie konfucjaniści utrzymywali, że zachodzi istotowa ontologiczna jedność pomiędzy Niebem a ludzkością [...] Idea jedności rozjaśnia nie tylko duchowy wymiar konfucjanizmu jako takiego, lecz także religijny charakter myśli Dong Zhongshu”<sup>42</sup>. Sam Dong Zhongshu podkreśla ów holistyczny i religijny charakter własnego systemu, gdy w rozdziale pod znamienym tytułem „Droga Nieba nie jest dualistyczna” pisze, iż działanie Nieba przejawia się nie w sposób dualistyczny, lecz „jednościowy”, a rozdział ten kończy

<sup>33</sup> 德侔天地者稱皇帝，天佑而子之，號稱天子。 *Chunqiu fanlu* XXIII.10 (243). Także XXV.1 (274).

<sup>34</sup> 王者必受命而後王。 *Chunqiu fanlu* XXIII.2 (223).

<sup>35</sup> 禮者，繼天地，體陰陽。 *Chunqiu fanlu* XXXIV.1.

<sup>36</sup> 故必徙居處、更稱號、改正朔、易服色者，無他焉，不敢不順天誌而明白顯也。 *Chunqiu fanlu* I.4 (19). Także XV.1 (174).

<sup>37</sup> 是故先愛而後嚴，樂生而哀終，天之當也 [...] 可謂參天矣。 *Chunqiu fanlu* XLIV.3 (426). Także XLI.1 (398).

<sup>38</sup> 聖人視天而行 [...] 欲合諸天。 *Chunqiu fanlu* XLV.1 (430).

<sup>39</sup> 察於天之意，無窮極之仁也。人之受命於天也，取仁於天而仁也。 *Chunqiu fanlu* XLIV.1 (421). Choć tylko do pewnego stopnia, por. D. Rogacz, *Pojęcie Nieba (Tian) w filozofii konfucjańskiej*, „Przegląd Religioznawczy” 3(257)/2015, ss. 180-181.

<sup>40</sup> J. Gentz, *Mohist Traces in the Early Chunqiu fanlu Chapters*, „Oriens Extremus” vol. 48, 2009, ss. 64-9.

<sup>41</sup> M. J. Künstler, *Pierwsze wieki cesarstwa chińskiego*, Wyd. Akademickie Dialog, Warszawa 2007, s. 84.

<sup>42</sup> S. Queen, *From chronicle to canon...*, cyt. wyd., ss. 234-235.

znamiennym cytatem z *Księgi Pieśni*: „Bóg jest blisko, w sercu, które nie jest rozdwojone”<sup>43</sup>.

Aby Niebo mogło pełnić rolę pośrednika pomiędzy ludzkimi czynami a przemianami przyrody, należy wykazać jedność Tian nie tylko z ludzkością, lecz także z naturą. Niebo jest źródłem czterech rodzajów *qi*, które kształtują pory roku<sup>44</sup>; także „wola Nieba stale umieszcza *yin* w pustych miejscach i bierze je, by towarzyszyło *yang*”<sup>45</sup>. Niebo zarządza zmianami *qi* w sposób stopniowy, nic nie staje się nagle gorące lub zimne<sup>46</sup>. Ponadto zmiany te mają także charakter ustalonego schematu, w którym (inaczej niż np. w dialektyce) podobne przechodzi w podobne: „*yang* zwiększa *yang*, *yin* zwiększa *yin* [...] gdy [Niebo] chce przynieść deszcz, aktywuje *yin*, powodując powstanie *yin*; gdy zamierza zatrzymać deszcz, aktywuje *yang*, wstrzymując powstanie *yang*”<sup>47</sup>. Niebo ingeruje zatem wyraźnie w dzieje: „rozkwit i upadek są wyznaczone przez Niebo, mędrzec to wie i wie także, że są sytuacje, gdy nie jest w stanie się uratować, takie, które są przeznaczeniem”<sup>48</sup>. Należy oczywiście zadać pytanie, skąd płyną tak fatalistyczne implikacje teorii Dong Zhongshu<sup>49</sup>, skoro to ludzie prowokują Niebo do takich, a nie innych decyzji. Okazuje się, iż w duchu monarchizmu typowego dla *Komentarza Gongyang* (公羊傳 *Gongyang zhuan*), Dong Zhongshu uznaje, że tylko władca wpływa swym postępowaniem na Niebo; pozostali ludzie, w tym mędrzec, są bezradni wobec sytuacji, w której Niebo podjęło decyzję o potępieniu władcy i zesłaniu klęsk naturalnych. Z tego powodu szczegółowa wizja historii Dong Zhongshu, do której teraz przejdziemy, odzwierciedla polityczne dzieje Chin.

Jak wiemy z *Hanshu*, ogólna wizja korelacji Nieba i ludzi posłużyła Dong Zhongshu do przedstawienia szczegółowej typologii dziejów: cykli dynastii Xia, Shang i Zhou, którym odpowiadały kolejno zasady lojalności, szacunku i wytworności. Typologia cnót nie pojawia się jednak w *Chunqiu fanlu*. Mało tego, znajdujemy tam kilka różnych typologii – z trudem dające się pogodzić – które prezentują niezwykle niespójną wizję historii. Bez względu na ustalenia filologiczne, już na samym gruncie analizy idei można przyjąć, iż typologie zawarte zwłaszcza w rozdziale 23 *Chunqiu fanlu* nie tylko nie pochodzą od samego Dong Zhongshu, lecz także nie są dziełem jednego autora. Nie zna-

<sup>43</sup> 一而不二者，天之行也 [...] 《詩》云：上帝臨汝，無二爾心。 *Chunqiu fanlu* LI (454-455).

<sup>44</sup> *Chunqiu fanlu* XLIII (410-420). „Późny” rozdział 42 dodaje, iż Niebo działa według Pięciu Przemian.

<sup>45</sup> 天之志，常置陰空處，稍取之以為助。 *Chunqiu fanlu* XLVI (436). Także LXXX.1 (641).

<sup>46</sup> 天之氣徐，乍寒乍暑。 *Chunqiu fanlu* LIII.5 (465). Przeczy temu LII.2 (460), gdzie mowa, iż zmiany *qi* mają charakter gwałtowny, czemu towarzyszyły katastrofy nawet za panowania dobrych władców.

<sup>47</sup> 陰益陰而陰益陰 [...] 欲致雨則動陰以起陰，欲止雨則動陽以起陽。 *Chunqiu fanlu* LVII (481, 484).

<sup>48</sup> 天命成敗，聖人知之，有所不能救，命矣夫。 *Chunqiu fanlu* IX.1 (147). QM 159.

<sup>49</sup> Wątek ten oraz częste odwołania do 命 na kartach *Chunqiu fanlu* istotnie ograniczają hipotezę o moistycznym rodowodzie idei Dong Zhongshu.

czy to jednak, że nie należy im się przyjrzeć: przeciwnie, obrazują one żywe zainteresowanie filozofią historii wśród następców Donga.

Z wymienionymi dynastiami w miejsce cnót skojarzone zostają barwy, które rzutują na cały skomplikowany system rytuałów, jaki miały zachowywać dynastie: mowa bowiem o Trzech Standardach (三統 *sāntǒng*), tj. białym, czerwonym i czarnym. Odpowiadały temu kolejno: dynastia Shang, dynastia Zhou oraz... Okres Wiosen i Jesieni, który traktuje się tu jako dynastię królewską<sup>50</sup> (której władca, miałby być zapewne Konfucjusz). Ze zdania, że Trzy Standardy rozpoczynają się od czerni oraz cykliczności *santong* można (choć niebezpośrednio) wywnioskować, iż czerń była również standardem dynastii Xia, poprzedzającej Shang. Nadto każdy ze standardów zostaje połączony z panowaniem jednego z władców poprzedzających rządy Xia: Wiosny i Jesienie z Yu, Zhou z Shunem, a Shang z Yao. Przy odrobinie życzliwej interpretacji można zatem przyjąć, iż cykl „czerń – biel – czerwień” rozpoczął się wraz z Yao. Rozdział milczy jednak w kwestii etapów cyklu. Naturalnie Qin winna przyjąć biel, a Han – czerwień. To jednak nie koniec komplikacji. Mowa bowiem o tym, że czerń oraz biel to standardy rytuałów prostych (質 *zhì*), a czerwień – wytwornych (文 *wén*). Dynastia Zhou okazałaby się zatem, tak jak w *Hanshu*, dynastią cnoty wytworności. W dalszym ciągu rozdziału 23 rozwinięta zostaje koncepcja, zgodnie z którą właściwy cykl obejmuje powtarzające się zasady prostoty-*zhi* i wytworności-*wen*, odzwierciedlone w dynastii Shang i Xia<sup>51</sup>. W kolejnych partiach prostota, wytworność, Shang i Xia potraktowane zostają jednak jako osobne cztery modele (四法 *sifǎ*), co nie tylko ujmuje Shang i Xia jako nazwy pospolite, lecz również prowadzi do paradoksalnych konsekwencji, kiedy władcy Shang nie przyjęli Shang jako swojego modelu. Za Arbucklem i Wang Gaoxinem przyjmujemy, że są to zasadniczo nie cztery, a dwa etapy cyklu<sup>52</sup>. Warto dodać, iż podziały te dotyczą jedynie Chińczyków, tj. mieszkańców Środkowych Państw (中國 *zhōngguó*); barbarzyńcom i mieszkańcom dalszych krain, którym obce był rytuały, obce były również rządy za pomocą Trzech Standardów. Jednocześnie twierdzi się, iż Trzy Dynastie władały całym światem<sup>53</sup>, co oznacza, iż ludy niechińskie są nie tyle wyłączone z obszaru refleksji filozoficznej jako niedające się objąć tym samym schematem (lecz może dające się ująć inaczej), ile jako nieistotne dla przebiegu historii jako takiej, „niehistoryczne”. W tym sensie rozważania z *Chunqiu fanlu* mają naturę etnocentryczną. Uspójnioną filozofię

<sup>50</sup> *Chunqiu fanlu* XXIII.3, 7 (226-229, 240-242). Arbuckle (*Inevitable Treason...*, cyt. wyd., s. 593) błędnie traktuje jako czarną dynastię Han. Nie ma na to dowodów w *Chunqiu fanlu*, za to *explicite* identyfikuje się Okres Wiosen i Jesieni z czernią.

<sup>51</sup> *Chunqiu fanlu* XXIII.13 (243). QM 251.

<sup>52</sup> G. Arbuckle, *Inevitable Treason...*, cyt. wyd., s. 593; Wang Gaoxin, *Dong Zhongshu yu Handai lishi sixiang yanjiu*, Shangwu Yinshuguan, Shanghai 2012, s. 156.

<sup>53</sup> 三統之變，近夷遐方無有生煞者獨中國。而三代改正，必以三統天下。 *Chunqiu fanlu* XXIII.4 (236).

Tabela 2. Uspójniony schemat dziejów według *Chunqiu fanlu* i *Hanshu* IV.26

Dynastia	Barwa	Cnota	Styl
Yao	czerní	lojalność	prosty
Shun	biel	szacunek	wytworny
Yu	czewień	wytwność	prosty
Xia	czerní	lojalność	wytworny
Shang	biel	szacunek	prosty
Zhou	czewień	wytwność	wytworny
Chunqiu	czerní	lojalność	prosty

Źródło: opracowanie własne.

historii Dong Zhongshu (według *Hanshu*) i *Chunqiu fanlu* przedstawia tabela 2<sup>54</sup> (kursywą zaznaczono elementy wydedukowane z tekstu, brak dynastii Qin jest celowy<sup>55</sup>).

Choć powyższa szczegółowa wizja cykli historycznych nie była popularna, zasadnicza idea korelacji Nieba i ludzkości Dong Zhongshu znalazła później liczne grono zwolenników, z Liu Xinem na czele.

## Filozofowie okresu Wschodniej dynastii Han

Przekonanie o wzajemnym wpływie Nieba i ludzkości stało się dominującym poglądem w okresie Wschodniej dynastii Han. Co ciekawe, pogląd ten wyznawali nie tylko bezpośredni kontynuatorzy Dong Zhongshu (Szkoła Nowego Tekstu), lecz także twórca Szkoły Starego Tekstu, Liu Xin (劉歆, 46 p.n.e. – 23 n.e.) oraz tacy myśliciele niezależni, jak Wang Fu (王符, 82-167 n.e.). W przypadku Liu Xina wpłynęła na to jego sytuacja historyczna, tj. poparcie, jakie udzielił on Wang Mangowi (王莽, 45 p.n.e. – 23 n.e.), możnowładcy, który po latach sprawowania przez jego ród faktycznej władzy nad Chinami i kurateli nad marionetkowymi, małoletnimi cesarzami, zdecydował ogłosić się cesarzem nowej dynastii, a właściwie – Dynastii Nowej (新朝 *Xīn cháo*). Wang Mang był prawdopodobnie pierwszym cesarzem, który otwarcie i od początku panowania przypisywał sobie otrzymanie Mandatu Nieba, mało tego – według relacji *Hanshu* (która zasługuje na wiarygodność, tym bardziej, że jest wielce nieprzychylna Wang Mangowi) miał on połączyć tę ideę z zapomnianą teorią Pięciu Przemian, twierdząc iż czas cnoty ognia, tj. dynastii Han,

<sup>54</sup> Ani w *Chunqiu fanlu*, ani w *Hanshu* (tak *Dong Zhongshu zhuan*, jak i *Wuxing zhi*) nie ma wzmianki o wykorzystaniu przez Dong Zhongshu teorii Pięciu Przemian w filozofii historii, tak jak zrobił to Zou Yan.

<sup>55</sup> W *Chunqiu fanlu* LXV.2 (536-537) czytamy, że Qin nie uzyskało wsparcia Nieba tak, jak Zhou, zatem w obliczu pogardy Qin dla rytuałów wydaje się, iż Dong Zhongshu uznał dynastie Qin za „niebyłą”.

już przeminał<sup>56</sup>. Wysiłki te miały rzecz jasna na celu legitymizację targnięcia się na władzę Han, choć idea powrotu do starożytności stojąca za jego reformami socjalnymi wskazuje, iż mogły one wynikać z autentycznych przekonań Wang Manga<sup>57</sup>. Liu Xin, który podjął się również teoretycznej legitymizacji dynastii Xin, chętnie sięgał po teorię Pięciu Przemian. Przypuszcza się nawet, iż zmodyfikował pod tym kątem część pism konfucjańskich, które opracowywał i edytował jako cesarski bibliotekarz, pism, które tak naprawdę dopiero od tego czasu uzyskają bezporny i powszechny status klasyków. Los chciał, że długotrwałe susze, a następnie wielka powódź związana ze zmianą ujścia Rzeki Żółtej doprowadziły do buntów chłopstwa, które „ukierunkowane” przez ród Liu przywróciło dynastię Han (zwaną Wschodnią). Co istotne, teoria Pięciu Przemian oraz interakcji Nieba i ludzkości doskonale wyjaśniała upadek Wang Manga. Już pierwszy cesarz Wschodniej dynastii Han, Guangwu uznał, iż apokryficzne teksty dotyczące wróżbiarstwa (讖緯 *chènwěi*) mają być wykładane w Akademii Cesarskiej, a w rezultacie słynnej konferencji w Sali Białego Tygrysa w 79 r. n.e. teoria korelacji Nieba i ludzkości połączona z koncepcjami *yin-yang* i *wuxing* stała się oficjalną doktryną cesarstwa chińskiego. Oznaczało to także tryumf Szkoły Nowego Tekstu (i pośrednio Dong Zhongshu). Pokłosiem debaty z 79 r. n.e. stały się „Całościowe [dyskusje z] Sali Białego Tygrysa” 白虎通 *Bóhútōng*, spisane przez Ban Gu (班固, 32-92 n.e.). *Bohutong* jest swoistą skarbnicą wiedzy o kulturze i myśli tego okresu, obejmującą sprawy kultu, rytuałów, muzyki, prawa, edukacji, zarządzania, handlu, a nawet ubiorów. Nie bez powodu w tytułach późniejszych dzieł z zakresu filozofii pojawi się znak 通 (*tōng*), który podkreślać będzie całościowy charakter rozważań. Jak zaznacza Ren Jiyu, z perspektywy tamtego czasu synteza wiedzy w duchu korelacji Nieba i ziemi oraz sił *yin* i *yang*, jakiej dokonano w *Bohutong*, może zostać porównana jedynie z syntezą Hegla, przy zastrzeżeniu co do logicznej natury tej drugiej<sup>58</sup>. Jednocześnie, jak w przypadku każdej encyklopedii, *Bohutong* poświęca oryginalność ujęcia na rzecz jego systematyczności. Twierdzi się np., że katastrofy i dziwne zdarzenia stanowią sposób, w jaki Niebo ostrzega władcę, zachęcając go do przemyślenia swoich czynów i ponownej kultywacji cnoty<sup>59</sup>. Zmiana władcy dokonuje się konkretnie na drodze zmiany cyklu wyznaczonego przez wzajemne przechodzenie w siebie pięciu sił: wody, metalu, ziemi, ognia i drewna<sup>60</sup>. Co najistotniejsze, w całym *Bohutong* nie odnajdziemy żadnego schematu dziejów.

<sup>56</sup> 明漢劉火德盡，而傳於新室也。 *Hanshu* IV.69B (3021).

<sup>57</sup> O historiozofii Wang Manga: Zhao Wenyu, *Cong Hanshu kan Wang Mang de lishi sixiang*, „Jiamusi Daxue Shehui Kexue Xuebao” vol. 30, 1/2012, ss. 120-123.

<sup>58</sup> Ren Jiyu, *Zhongguo zhaxue fazhan shi: Qin-Han*, Beijing 1985, s. 494.

<sup>59</sup> 天所以有災變何？所以譴告人君，覺悟其行，欲令悔過修德。 *Bohutong* XVI. Bazuję na edycji: Ban Gu, *Bohutong shuzheng*, red. Chen Li, Gao Liushui, Beijing 1994, s. 267, przekład: Tjan Tjoe Som, *Po Hu T'ung: the Comprehensive Discussion in the White Tiger Hall*, Brill, Leiden 1952, s. 489.

<sup>60</sup> 五行所以更王何？以其轉相生，故有終始也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。 *Bohutong* IX (187). Por. Tjan Tjoe Som, *Po Hu T'ung*...

Ciekawszym myślicielem był pod tym względem He Xiu (何休, 129-182 n.e.), jeden z przedstawicieli Szkoły Nowego Tekstu. He Xiu opatrzył komentarzem *Gongyang zhuan*, (re-)interpretując literalnie każdą wzmiankowaną katastrofę jako ostrzeżenie dane od Nieba dla ludzi. Jego koncepcja interakcji między dwiema klasami bytu (二类 *érlèi*), tj. sprawami ludzkimi (人事 *rénshì*) a katastrofami naturalnymi (災異 *zāiyì*)<sup>61</sup>, została zatem ugruntowana w interpretacji historii, a nie teoretycznej wykładni (w czym podążał za Dong Zhongshu), co przekładało się na częste manipulacje materiałem, tj. „wstawianie” klęsk, o których ani *Chunqiu*, ani *Gongyang* nie wspominały<sup>62</sup>. Inaczej niż Dong Zhongshu, który na bazie swej egzegezy bronił cyklicznej i regresywnej wizji dziejów, He Xiu przyjął linearną i progresywną koncepcję historii, wyróżniając epoki: chaosu (衰亂 *shuāilùn*), rozkwitu (升平 *shéngpíng*) i najwyższego pokoju (太平 *tàipíng*), odpowiadające kolejno temu, co Konfucjusz poznał z przekazów, co usłyszał i co zobaczył<sup>63</sup>. Jako że He Xiu nie użył tej typologii poza Okresem Wiosen i Jesieni, trudno traktować ją na równi z systemem Dong Zhongshu jako filozoficzną i religijną interpretację całości procesu historycznego.

Również Liu Xiang (劉向, 79-8 p.n.e.) i jego syn, wspomniany już Liu Xin, nie odbiegali od linii wyznaczonej przez Dong Zhongshu i kontynuowanej przez He Xiu. Z *Hanshu* wiadomo, iż Liu Xiang napisał pracę poświęconą w całości teorii *wuxing*, tj. *Hongfan wuxing zhuanlun*, która nie zachowała się do naszych czasów, a której przedmiotem była analiza „zapisków o katastrofach od najdawniejszej starożytności po dynastie Qin i Han”<sup>64</sup>. Jedną z odnotowanych wypowiedzi Liu Xianga unaoczniła ten projekt: „Rezultatem harmonijnego *qi* są dobre omeny, a nieregularnego *qi* – cudowne wydarzenia. Wiele dobrych omenów oznacza spokój państwa, a masa cudownych zdarzeń – jego kryzys. Taka jest stała nić łącząca Niebo z ziemią i całościowe znaczenie historii”<sup>65</sup>. W odróżnieniu od swojego ojca, dla którego każda katastrofa miała związek z polityką, Liu Xin dokonał selektywnej schematyzacji dziejów<sup>66</sup>. Schemat ten przedstawia tabela 3.

Teoria ta różni się w kilku istotnych punktach od koncepcji Zou Yana (鄒衍, 305-240 p.n.e.), która objaśniała zmiany dynastii w odwołaniu do Pięciu Przemian. Po pierwsze, schemat Liu Xina sięga znacznie wcześniej, w efekcie panowanie dynastii Xin było dla niego środkową fazą trzeciego cyklu, a dla

<sup>61</sup> He Xiu, *Gongyang jiegou*, w: Li Xueqin, *Shisanjing zhushu*, t. 8, Beijing 1999, s. 5.

<sup>62</sup> Wang Gaoxin, *Dong Zhongshu...*, cyt. wyd., ss. 112-121.

<sup>63</sup> He Xiu, *Gongyang jiegou* I (26). Pojęcie *taiping* odegra doniosłą rolę w późniejszej historiozofii (*Taipingjing*) i historii Chin (powstanie *taipingów* w XIX wieku).

<sup>64</sup> 向乃集合上古以來歷春秋六國至秦漢符瑞災異之記, 推跡行事, 連傳禍福, 著其占驗. *Hanshu* IV.6 (1515).

<sup>65</sup> 和氣致祥, 乖氣致異; 祥多者其國安, 異眾者其國危, 天地之常經, 古今之通義也. *Hanshu* IV.6 (1509).

<sup>66</sup> Wang Gaoxin, *Dong Zhongshu...*, cyt. wyd., s. 87. Schemat ten błędnie przypisano w *Hanshu* III.5B (1049) Liu Xiangowi.

Tabela 3. Cykle dziejów według „Klasyka epok” Liu Xina

Element	Władcy: pierwszy cykl	Władcy: drugi cykl	Dynastie: trzeci cykl
drewno	Fuxi	Ku	Zhou
woda (przeskok)	Gonggong	Zhi	Qin
ogień	Shennong	Yao	Han
ziemia	Huangdi	Shun	Xin (?)
metal	Shaohao	Yu (dynastia Xia)	
woda	Zhuanxu	Tang (dynastia Shang)	

Źródło: opracowanie własne.

Zou Yana byłyby ono dopiero początkiem nowego. Po drugie, elementy przyrody u Liu Xina nie znoszą się (相胜 *xiāngshèng*), a rodzą nawzajem (相生 *xiāngshēng*). Po trzecie, kolejność elementów jest inna niż u Zou Yana. Po czwarte, Liu Xin znalazł sposób na uwzględnienie w swoim schemacie dziejów władców i dynastii (chodziło głównie o Qinów), którzy faktycznie sprawowali rządy, ale czynili to w sposób pozbawiony legitymizacji. W oparciu o fakt, iż Qin Shi Huang uznał swoją dynastię za czas rządów wody, Liu Xin stworzył schemat, w którym deklaracja ta dokonuje zbyt pochopnego „przeskoku” we właściwej i, jak się zdaje, sztywnej kolejności elementów. Przekonanie o ciągłości władzy ma też u Liu Xina dodatkowe, nieoczekiwane uzasadnienie: oto w tym samym „klasyku epok” twierdzi się, że kolejni władcy byli... swoimi potomkami w linii prostej. Nie tyle spekulatywny, ile po prostu fałszywy charakter tego twierdzenia nie podlega dyskusji z perspektywy źródeł historycznych. Mniej oczywiste jest filozoficzne znaczenie tej tezy: czy w ten sposób Liu Xin chciał pokazać, że władcy – podobnie jak elementy – literalnie „wzajemnie się zradzają”? A jeśli tak, to czy u źródeł nowej dynastii nie leży wówczas akt ojcobójstwa? „Klasyk epok” milczy w tej kwestii.

Fakt, iż zarówno cykliczna wizja Liu Xina, jak i linerana wizja He Xiu mieszczą się w tym samym paradygmacie, świadczy o różnicowaniu epoki z jednej strony i jej zasadniczym ograniczeniu z drugiej. Niezależni myśliciele końca dynastii Han, tacy jak Xun Yue (荀悦, 148-209 n.e.) oraz wspomniany już Wang Fu, podzielali pogląd epoki, ale z zastrzeżeniami. W *Rocznikach Hanów* (漢記 *Hànjì*) autorstwa Xun Yue czytamy, iż „sprawy ludzkie zmieniają się znacznie także wtedy, gdy wydarzenia o wielkiej skali nie ulegają zmianie”, choć wyraźne poparcie dla teorii wzajemnego wpływu Nieba i ludzkości widoczne jest w innych miejscach *Hanji*<sup>67</sup>. Jak podkreśla Ann Kinney, również

<sup>67</sup> 大數之極雖不變，然人事之變者亦眾矣。Xun Yue, *Qian Hanji* VI w: Zhang Yuanji, *Sibu congkan*, Shanghai 1985, s. 165. O przykładach obecności idei *Tian-ren ganying* u Xun Yue p. Wang

Wang Fu podejmuje temat transformacji pięciu elementów w historii<sup>68</sup>. Sposób asocjacji poszczególnych władców z elementami nie różni się jednak od Liu Xina<sup>69</sup>. O ile Xun Yue ograniczał wpływ Nieba na ludzi, o tyle Wang Fu miał wątpliwości co do granic wpływu ludzi na Niebo: „Człowiek może kontrolować swój dobry lub zły los, ale ostatecznie decyduje o tym przeznaczenie. Zachowanie jest substancją człowieka, a przeznaczenie – systemem Nieba. Człowiek kontroluje to, co zależy od niego, ale nie zna tego, co ma źródło w Niebie”<sup>70</sup>. Ostrożne „ostatecznie” nie likwiduje wpływu człowieka na dzieje, nie mniej zachowawczy charakter ma słowo „także” w cytacie z Xun Yue, nieodbierające historycznej roli przyrodzie. Świadczy to jednak o wyczerpaniu pewnego modelu oraz naporze głosów krytycznych, które pozbawione tego typu klauzul otwarcie odrzuciły ideę korelacji Nieba i ludzkości.

Wyczerpanie filozoficznego potencjału konfucjanizmu Hanowskiego oznaczało paradoksalnie tryumf jego religijnej postaci, która stanowiła odtąd oficjalną ideologię cesarzy chińskich. Niebo, choć zasadniczo nieosobowe, stanowiło zwornik ludzkości i natury oraz nagradzało lub karało w zależności od postępowania władców. Pełniło ono w systemie przekonań ówczesnych Chińczyków rolę analogiczną do tej, jaką w religiach abrahamowych sprawuje Bóg. Nie zmienia tego fakt, iż Niebo nie objawia swojej woli poprzez słowa, ani fakt, iż stanowi ostatecznie część tego samego uniwersum bytów. Specyfiką religijności Hanowskiej było jej uhistorycznienie, tzn. to, iż korelacja Nieba i ludzkości nadawała sens nie tylko teraźniejszości, ale i całej historii, czyniąc zeń swoistą „historię świętą”, dzieje, których sens znacząco przekraczał wymiar czysto empiryczny, a nadto niósł ze sobą profetyczną obietnicę zmian. Wizje te miały charakter zarówno cykliczny, jak i linearny, co pokazuje, iż teza Karla Löwitha, głosząca, że linearność i filozoficzny namysł nad naturą dziejów są dziedzictwem tylko cywilizacji judeochrześcijańskiej, jest błędna<sup>71</sup>. Fenomen religii konfucjańskiej nie jest „religioznawczą ciekawostką”, ale istotnym zjawiskiem kulturowym, które testuje zasadność oraz uniwersalność podstawowych kategorii pojęciowych współczesnego religioznawstwa oraz filozofii religii.

Gaoxin, *Dong Zhongshu...*, cyt. wyd., ss. 134-140, 194 oraz Wang Gaoxin, *Zhongguo lishi sixiang tongshi. Qin-Han juan*, Huangshan Shushe, Hefei 2002, ss. 312, 503-510.

<sup>68</sup> A. Kinney, *The Art of the Han Essay: Wang Fu's Ch'ien-Fu Lun*, Tempe 1990, s. 61.

<sup>69</sup> Por. *Qianfulun* XXXIV. Bazuję na przedruku edycji z *Sibu congkan*, Wang Fu, *Qianfulun quanyi*, Guizhou 1998, ss. 593-649.

<sup>70</sup> 凡人吉凶，以行為主，以命為決。行者、己之質也，命者、天之制也。在於己者，固可為也；在於天者，不可知也。 *Qianfulun* XXVI (452-3). Przekład: A. Kinney 1990, cyt. wyd., s. 111.

<sup>71</sup> Löwith pytał wprost: „Jak wszakże ów elementarny rytm *yin* i *yang* oraz cykl wzrastania i upadku można pogodzić z wiarą w sensowny cel i progresywne objawianie Boskiej prawdy?” K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, tłum. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002, s. 19.

---

*Dawid Rogacz* – THE IDEA OF CORRELATION OF HEAVEN AND HUMANKIND AS A PARADIGM OF CONFUCIAN RELIGION

In this article, I would like to reconstruct the basic assumption of the Confucian religion, which came to life in the 2nd c. B.C., i.e. the idea of the correlation of Heaven and humankind (*Tiān-rén gǎnyìng* 天人感應). To that end, I will examine the writings of Dong Zhongshu and other selected Han Dynasty thinkers. I will try to show that although Confucianism of that time did not assume any transcendent being or salvation, it fulfills the criteria of the religious phenomenon.

