

JAK „CHINY” STWORZYŁY EUROPE: NARODZINY OŚWIECENIOWEGO SEKULARYZMU Z DUCHA KONFUCJANIZMU

– Dawid Rogacz –

Abstrakt. Celem artykułu jest wykazanie, iż kontakt filozofii europejskiej z kulturą Chin w II poł. XVII – II poł. XVIII wieku wpłynął na powstanie i rozwój sekularyzmu, który stał się charakterystyczną cechą zachodniego Oświecenia. W pierwszej części zamierzam zbadać, w jaki sposób poznanie historii Chin i etyki konfucjańskiej podało w wątpliwość chronologię biblijną i podważyło wiarę jako konieczny warunek moralności. Następnie przeanalizuję próby odparcia tych zarzutów, reinterpreterujące konfucjanizm jak krypto-monoteizm. W części trzeciej pokażę, jak debata dotycząca kultury chińskiej przyczyniła się do narodzin świeckiej filozofii historii, która to historiozofia położyła ostateczny kres oświeceniowej sinofilii. W konkluzji przedstawię główne ograniczenia tezy o wpływie myśli chińskiej na narodziny sekularyzmu.

Słowa kluczowe: Oświecenie, sekularyzm, filozofia historii, ateizm, konfucjanizm, Chiny a Europa, Konfucjusz, Leibniz, Wolter.

Inny jako inny nie pokrywa się z teoretyczną ideą alter ego właśnie z tego prostego powodu, że wywołuje we mnie wstyd i że ukazuje mi się jako ktoś, kto mnie przewyższa, kto nade mną panuje. Jego w pełni usprawiedliwione istnienie jest faktem pierwotnym, wręcz synonimem jego doskonałości¹.

W niniejszym artykule zamierzam wykazać, iż kontakt filozofii europejskiej z kulturą Chin w II poł. XVII – II poł. XVIII wieku wpłynął na powstanie i rozwój sekularyzmu, który stał się charakterystyczną cechą zachodniego Oświecenia. Nie znaczy to, że czynniki wewnętrzne, takie jak np. fiasko teodycei, nie miały wpływu na ukształtowanie się Oświecenia. Rola tych czynników zostanie tu zawieszona, aby poprzez tak dokonaną idealizację uwypuklić czynniki zewnętrzne, którym nie poświęca się wystarczającej uwagi². Jak twierdzi John Marenborn, w zakresie historii intelektualnej odkrycie Chin w XVII wieku było równie istotne dla po-

¹ Skarga (1998): 86.

² Czynniki zewnętrzne pomija w charakterystyce Oświecenia nawet Koselleck, p. Koselleck (2009): 344–353.

wstania nowożytnej Europy, co odkrycie Ameryki w XVI stuleciu³. Spróbujemy zatem podważyć ideę całkowitej samoistności kultury europejskiej, sugerując, że fenomen Oświecenia należy rozpatrywać z perspektywy historii globalnej⁴. Jednocześnie postaramy się rozstrzygnąć, do jakiego stopnia kontakt ten miał charakter realnego, a nie jedynie pozornego, dialogu.

Przez sekularyzm w sensie filozoficznym rozumiemy tu pogląd, zgodnie z którym w naukowym światopoglądzie nie ma miejsca dla twierdzeń uzasadnianych w odwołaniu do jakichkolwiek religii, w życiu publicznym należy uznać rozdział kościołów od państwa, zaś w życiu jednostek należy działać według norm etyki niezależnej od przesłanek religijnych. Tak pojęty sekularyzm stanowi efekt sekularyzacji, rozumianej bądź jako faktyczny, bądź jako konieczny proces historyczny. W drugim znaczeniu pojęcie sekularyzacji ma charakter historiozoficzny⁵. W pewnym stopniu sekularyzacja w drugim sensie była rezultatem tej pierwszej. Karl Löwith wysunął znaną tezę, według której świecka filozofia historii stanowi wynik sekularyzacji teologii dziejów, a ściśle: „terrestrializacji” chrześcijańskiej eschatologii⁶. Dla dopełnienia naszego obrazu pokazemy zatem, w jaki sposób kontakt myśli europejskiej z kulturą chińską wpłynął na powstanie filozofii dziejów oraz jak został w niej ujęty.

1. Dwie bolączki chrześcijańskiej nowożytności

Kultura chińska pojawiła się na horyzoncie myśli europejskiej za sprawą jezuitów. Los chciał, że jej recepcja przyczyniła się do podważenia chrześcijańskiego obrazu świata. W tej części artykułu ograniczymy się do wskazania dwóch głównych konsekwencji teoretycznych tego spotkania. Pierwsza dotyczyła historii, druga – etyki.

1.1. Chronologia

Po pierwsze, poznanie chińskiej chronologii podało w wątpliwość chronologię opartą na Biblii. W 1659 r. jezuita Martino Martini opublikował *Historię Chin*

³ Marenbon (2015): 259.

⁴ Por. Perkins (2004): x: „wzmacniamy iluzję, że myśl europejska jest *causa sui*, rozwija się z samej siebie, bez interakcji z resztą świata. Iluzja niezależnej Europy pozwala na proste rozróżnienia pomiędzy „nami” i „wami”, „Wschodem” i „Zachodem”, przesłaniając jednocześnie historyczność tych dystynkcji”.

⁵ Koselleck pokazuje, że pierwotnie termin ten miał znaczenie instytucjonalne, odnosząc się do przeniesienia duchownego w stan świecki, od 1648 r. oznaczał natomiast przekazanie dóbr kościelnych państwu, a od rewolucji francuskiej nabrał znaczenia ideowego, tj. historiozoficznego: Koselleck (2012): 158–181.

⁶ Löwith (2002): 21–22.

do początku naszej ery. Martini za punkt wyjścia przyjął czasy cesarza Fu Xi, tj. od 2952 r. przed Chr., uznając poprzednie przekazy za mit⁷. Jego kronika przedstawiała jednak dzieje aż siedmiu cesarzy chińskich, którzy mieli panować przed powszechnie akceptowaną wówczas datą biblijnego potopu, tj. 2349 przed Chr. Jakby tego było mało, sam Martini przyznał, iż „jest pewien, że daleka Azja była zamieszkała przed potopem”⁸.

Pierwotną reakcją na szok wywołany pracą Martiniego było odrzucenie prawdziwości chronologii chińskiej, jednak dość szybko uznano zapiski chińskie za raczej wiarygodne, a co za tym idzie – trzeba je było zreinterpretować. Jednym z rozwiązań była próba uzgodnienia chronologii chińskiej z biblijną. Zadania tego podjął się Georg Horn w pracy *Arka Noego* z 1666 r. Stwierdził on, iż chińskie legendy o cesarzach, którzy uporali się z wylewem rzek, opisują potop, który przypadł na czas panowania cesarza Yao, tj. pomiędzy 2355 a 2255 r. p.n.e. Yao został uznany za określenie Noego, Fu Xi – za Adama (Horn powoływał się na legendę, zgodnie z którą Fu Xi nie miał ojca ani matki), a kolejni cesarze m.in. za Kaina czy Enocha. Istnienie przekazów poprzedzających potop Horn objaśniał przechowaniem ich przez mieszkańców arki⁹. Zarówno historia biblijna, jak i historiografia chińska opisywały, choć na różne sposoby, te same dzieje. W 1669 r. John Webb napisał pracę, w której bronił tezy, że ludzkość posługiwała się językiem chińskim przed potopem, o czym świadczy m.in. jego obrazkowy charakter czy fakt, że współcześni Chińczycy posługują się tym samym językiem, co dawni cesarze¹⁰. W podobnym duchu wskazywano na podobieństwo języków chińskiego i hebrajskiego, manipulując przy tym danymi¹¹.

Odkrycie Martiniego wywoływało jednak także zupełnie odwrotne reakcje. Po pierwsze, chronologia chińska wychodziła naprzeciw tzw. pre-adamizmowi, tj. ruchowi, który bronił tezy o istnieniu ludzi przed Adamem. Twórca jego klasycznej formy, Isaac La Peyrère (1596–1676) w pracy *Prae-Adamitae* z 1655 r. twierdził, że Bóg stworzył ludzi dwukrotnie: najpierw powołał do istnienia pogan, a następnie stworzył Adama, który dał początek Hebrajczykom. Swoje wnioski

⁷ Fu Xi to władca mityczny. Najstarszą historyczną dynastią Chin jest dynastia Shang (1600-1046 p.n.e.), historyczność poprzedniej dynastii Xia (2070-1600 p.n.e.) jest przedmiotem sporów. Niewątpliwie cywilizacja chińska istniała zanim Shangowie ustanowili dynastię, brak wzmianek o Xia na najstarszych inskrypcjach przesądza jednak legendarny charakter władzy cesarskiej na tym etapie dziejów. Patrz Allan (2016): 9.

⁸ Martini (1659): 21.

⁹ van Kley (1971): 364–365.

¹⁰ Webb (1669).

¹¹ Duyvendak (1936): 332–340.

popierał egzegezą Biblii, jednak z czasem to właśnie chińska chronologia dostarczyła empirycznego argumentu pre-adamitom¹². W nieco innym duchu wypowiedział się Isaac Vossius (1618–1689)¹³. W 1659 r. Vossius wydał dzieło *O prawdziwym wieku świata*, w którym stwierdził, że chronologia chińska jest wiarygodna, a kultura chińska jest najstarszą tradycją literacką ludzkości, obejmując 4500 lat, a więc pisarzy starszych niż sam Mojżesz¹⁴. Vossius głosił, iż w porównaniu z chronologią chińską daty hebrajskiej Biblii są błędne. Prowadziło to do podważenia nieomylnego i natchnionego charakteru Biblii: „czy ktokolwiek ma takie ubytki w sądzie, żeby twierdzić, że Bóg zawsze stał obok żydowskiego pisarza, i kierował jego ręką i piórem?”¹⁵. W efekcie Vossius uznał potop za wydarzenie lokalne, które objęło tylko Żydów¹⁶. Nie negował on zupełnie ani faktyczności potopu, ani prawdziwości historii biblijnej jako takiej, lecz uważał, że Septuaginta, wedle której potop miał miejsce ok. 3000 r. przed Chr., przedstawia chronologię zgodną z tradycyjną chińską historiografią, czyli prawdziwą¹⁷. Krok w stronę dyskredytacji Objawienia został jednak wykonany: wydarzenia biblijne uznano za lokalne, chronologię świecką – za kryterium prawdziwości chronologii „świętej”, a samą Biblię – za pozbawioną natchnienia Bożego, czyli dzieło omylnych ludzi, rozpatrywane na tym samym poziomie, co dzieła Chin.

Towarzyszyła temu specyficzna sinofilia Vossiusa, której pomnikowym wyrazem była jego *Księga różnych obserwacji* z 1685 r. W rozdziale „O wielkości miast chińskich” Vossius uznał Chiny za wcielenie Platońskiego projektu republiki rządzonej przez filozofów, tj. przez szlacheckich literatów (konfucjanistów). Pisał także, iż Chińczycy żyli przez tysiące lat bez jakiegokolwiek kontaktu z innymi państwami, wolni od wojen i szczęśliwi, aż do najazdu Tatarów (Mongolów)¹⁸. W kolejnym rozdziale „O sztukach i naukach Chin” Vossius nazwał język chiński najstarszym i najdoskonalszym językiem ludzkości, gwarantującym ciągłość kultury chińskiej przez tysiące lat¹⁹. Na kolejnych stronach opiewał osiągnięcia Chińczyków w dziedzinie medycyny, botaniki, farmakologii, architektury, muzyki, malarstwa, rzeźby oraz chińskie wynalazki: kompas, druk i proch. Jedy-

¹² Por. Poole (2004): 3.

¹³ O życiu i działalności Vossiusa: Blok (2000).

¹⁴ Vossius (1659): 44–45.

¹⁵ Ibidem: 5.

¹⁶ Ibidem: 53–54.

¹⁷ Więcej na temat chronologii Vossiusa: Jorink, van Miert (2012): 43–84.

¹⁸ Vossius (1685): 57–58. O źródłach tej idei p. Jorink, van Miert (2012): 209.

¹⁹ Vossius (1659): 69–70.

nie w dziedzinie matematyki i astronomii to chrześcijanie przewyższyli Chińczyków²⁰. Co najistotniejsze, nie bezpośrednio słuszność tych twierdzeń, lecz ich oddziaływanie prowadziły do transformacji zachodniego obrazu świata. Odkrycie niezależnego, alternatywnego kręgu kulturowego w postaci Chin oraz działalność ludzi pokroju Vossiusa relatywizowały dziedzictwo chrześcijańskie.

1.2. Moralność

Podobnie jak w przypadku chronologii, pierwsze opisy chińskiego kodeksu moralnego pochodziły od jezuitów. Wyłaniał się z nich obraz nauk moralnych harmonizujących życie rodzinne, społeczne i polityczne w racjonalny, pozbawiony religijnych odwołań sposób. W 1688 r. ukazała się praca *Moralność Konfucjusza, filozofa chińskiego*. Jej prawdopodobny autor, Jean de Labruno, stwierdził w otwierającej dzieło przedmowie:

Można powiedzieć, że moralność tego filozofa jest nieskończenie wzniosła, lecz jest ona jednocześnie prosta, rozsądna i wyprowadzona z najczystszych źródeł naturalnego rozumu. Z pewnością nigdy rozum pozbawiony światła Bożego Objawienia nie ukazał się tak rozwinięty i z taką siłą [...] co jest bardzo znaczącą przewagą [tej moralności] nie tylko nad wieloma pisarzami pogańskimi, którzy zajmowali się podobnym materiałem, ale również nad pewnymi autorami chrześcijańskimi, którzy obfitowali w tyle myśli fałszywych lub nazbyt subtelnymi²¹.

Moralność konfucjańska stanowiła dla Labruno'ego szczytowe osiągnięcie rozumu ludzkiego w dziedzinie moralności, tj. konkretny historyczny eksperyment, pokazujący, jak wyglądałaby moralność Zachodu, gdyby nie stał się on chrześcijański. Okazało się, że moralność chińska praktycznie dorównuje chrześcijańskiej, co rodziło pytanie, którego (jeszcze) nie zadano: czy chrześcijaństwo czyni ludzi lepszymi? Co jeśli, trawestując maksymę Tomasza z Akwinu, *gratia non tollit naturam et eam non perficit?*

Uznanie dla moralności chińskiej rosło. Zdaniem Williama Temple'a, filozofia Konfucjusza polegała na badaniu i rozwijaniu do granic możliwości naturalnego rozumu. Jak pisał Temple, według Konfucjusza w doskonałości naturalnego rozumu zawiera się najwyższe szczęście całej ludzkości²². Nicolas Fréret twierdził zaś, że myśl Konfucjusza pełna jest wskazówek, które pozwalają osiągnąć szczęście całemu rodzajowi ludzkiemu, moralność konfucjańska powinna być zatem

²⁰ Ibidem: 70–85.

²¹ Labruno (1688): 4.

²² Temple (1963): 113–114.

powszechnie praktykowana (czyli poddana uniwersalizacji). Jak uważa komentujący to Jonathan Israel, filozofię Konfucjusza traktowano jako model dla całej ludzkości głównie dlatego, iż ukształtowała i zachowała kulturę chińską w niezmienionej przez tysiąclecia formie²³.

Pierre Bayle (1647–1706) dokonał kolejnego kroku w zakresie interpretacji chińskiej moralności. O ile Labruno i Temple scharakteryzowali ją w zasadzie jako lokalną (a Fréret – jako uniwersalną) moralność agnostyczną, deista i obrońca ateizmu Bayle posunął się jeszcze dalej, traktując konfucjanizm jako uniwersalną moralność ateistyczną. Jak pisał:

Ale nic nie będzie bardziej drażniące niż kwestia ateizmu filozofów chińskich. Nie jest to prosty ateizm negatywny, jak u amerykańskich Indian; jest to ateizm pozytywny, ponieważ [stworzony przez] filozofów poprzez porównanie całego systemu opartego o istnienie Boga z systemem przeciwnym²⁴.

Pozytywność chińskiego ateizmu oznaczała tutaj zarówno jego filozoficzność oraz swoistą premedytację przeciwstawioną zwykłej niewiedzy, jak i wynikające z nich implikacje moralne. Bayle głosił, że ateizm chiński jest azjatyckim spinozyzmem, uznającym istnienie jednej substancji, tj. natury. Twierdził, że spinozyści i chińscy literaci są świadomi zasad moralnych oraz różnych rodzajów dóbr społecznych nie mniej niż najpobożniejsi chrześcijanie²⁵. Pisał także, iż Chiny stanowią dowód, że w społeczeństwie ateistycznym może istnieć moralny porządek, a nawet, że przewyższa on chrześcijański²⁶. Należy pamiętać, że dla współczesnych Bayle’a już samo sformułowanie „moralność ateistyczna” stanowiło *contradictio in terminis*. W *Liście o tolerancji* z 1689 r. John Locke potępiał ateistów jako niegodnych tolerancji z powodu ich niemoralności²⁷.

Bayle okazał się prawdziwym zwycięzcą debaty dotyczącej chińskiej moralności, gdyż nawet oponenti Bayle’a, mniej lub bardziej świadomie, zaakceptowali jego wyobrażenie etyki i, szerzej, filozofii konfucjańskiej (utożsamionej z chińską w ogólności). Za przykład może posłużyć *Dialog chrześcijańskiego filozofa z filozofem chińskim o istnieniu i naturze Boga* autorstwa Nicolasa Malebranche’a.

²³ Israel (2006): 642.

²⁴ Bayle (1707): 140.

²⁵ Ibidem: 434.

²⁶ Por. Israel (2006): 646. O „spinozyzmie” jako oświeceniowi radykalnym p. Israel (2014).

²⁷ „W końcu tych ludzi, którzy przeczą istnieniu bóstwa, w żaden sposób tolerować nie wolno. Dla ateusza bowiem nie mogą być święte żadne poręczenia, żadne układy, żadne przysięgi, które więziami są społeczeństwa: do tego stopnia, że w następstwie negacji Boga, już bodaj w samej myśli, to wszystko traci swą wartość”. Locke (1953): 56, tłum. L. Joachimowicz.

Malebranche przypisuje Chińczykom materializm, wedle którego umysł nie jest duszą, ale zorganizowaną i subtelną formą materii²⁸. Podobnie, zasada (*li*) metafizyki chińskiej jest nieoddzielna od materii (*qi*), co przeczy jego zdaniem wolności woli²⁹. Oba błędy mają źródło w niezrozumieniu faktu, że materia jest bierna, co francuski filozof uznaje za pewnik na gruncie własnej wersji kartezjańskiego dualizmu³⁰. Argument ten miał wykazać, iż w myśli chińskiej brak miejsca dla moralności, ponieważ jej warunkiem jest wolność, wykluczona przez materialistyczny determinizm. Jako jeden z niewielu w owym czasie, Malebranche zauważa też, że należy wyraźnie odróżnić oświecone poglądy elity od bałwochwalczej religii reszty społeczeństwa³¹.

Zarówno Bayle, jak i Malebranche, uważali Chińczyków za ateistów, odmiennie to oceniając. Malebranche pragnął jednak przekonać Chińczyków, by ci „spróbowali” rozumieć pod pojęciem *li* Boga chrześcijan, ze wszelkimi tego konsekwencjami (jak np. rezygnacja z wieczności materii)³². Interpretację tę, już nie kontrfaktycznie, przedstawili jezuita i Leibniz³³.

2. Rozwiązanie jezuitów (i nie tylko)

Jezuici, od których zaczęła się cała kontrowersja, stanęli przed koniecznością takiego przedstawienia myśli chińskiej, który nie podważałby prawd chrześcijańskich.

Jeden z pierwszych jezuitów w Chinach, Nicolas Trigault (1577–1628), wypowiadał się o Konfucjuszu jako o filozofie przewyższającym pogan, a sam konfucjanizm uważał za monoteizm pozbawiony kapłaństwa i dogmatów, gdzie jedynym pośrednikiem między Niebem i Ziemią był cesarz. Jak odnotowuje Rowbotham, ta interpretacja konfucjanizmu jako deizmu funkcjonującego w ramach dobroczynnego despotyzmu utrzymała się do XIX wieku³⁴. Inny jezuita, Alvarez Semedo (1585–1658), w dziele *Imperium Chin* przekłada główną cnotę konfucjańską *rèn* jako „współczucie” (*Compassion*), „ludzkość” (*Humanidad*) i „pobożność” (*Piedad*)³⁵. Podaje on także, iż konfucjanizm, będący religią starszą od samego

²⁸ Malebranche (1708): 21.

²⁹ Ibidem: 3.

³⁰ Ibidem: 13.

³¹ Mungello (1980): 560.

³² Reihman (2013): 272–274.

³³ Por. Reihman (2015).

³⁴ Rowbotham (1945): 225.

³⁵ Semedo (1642): 192.

Konfucjusza³⁶, obywa się bez kościołów i księży, a czcząc byt najwyższy, który karze i nagradza ludzi, nie pozwala jednocześnie odnosić do niego żadnych atrybutów ani porównywać go do innych rzeczy. Według Sameda, konfucjaniści nie oczekują ani nie modlą się o przyszłe życie³⁷.

Kolejny impuls przyniosły nowe tłumaczenia tekstów źródłowych. W 1687 r. ukazał się w Paryżu przekład trzech podstawowych dzieł etyki konfucjańskiej: *Dialogów* 論語 *Lùnyǔ*, *Wielkiej nauki* 大學 *Dàxué* oraz *Doktryny środka* 中庸 *Zhōngyōng*. Autor przekładu, Philippe Couplet, zatytułował go *Confucius sinarum philosophus*. W praktyce było to czymś znacznie więcej aniżeli tłumaczeniem: Couplet starał się bowiem przełożyć te dzieła tak, by ukazać wspólny rdzeń łączący konfucjanizm i chrześcijaństwo, np. zdanie „kto zawinił przed Niebem” przełożył jako „kto zgrzeszył przeciwko Niebu”³⁸. Komentarz Coupleta synchronizuje nadto historię Chin z historią świętą i – w pewnym sensie – historią świata, np. „Yi Yin zdecydował się otworzyć kopalnie by zwolnić ludzi, którzy cierpieli głód przez siedem lat: tam, w Egipcie i na całym świecie (jak stwierdza Biblia)”³⁹. W podobnym stylu usiłował porównać chiński złoty wiek do stanu sprzed grzechu pierworodnego⁴⁰. Kompromisowe rozwiązanie jezuitów polegało zatem na pokazaniu, iż co prawda moralność i chronologia chińska są świeckie, faktycznie stanowiąc niedościgniony wytwór naturalnego rozumu, jednak mimo to dostarczają doskonałego potwierdzenia słuszności zarówno moralności, jak i chronologii objawionej⁴¹.

Z jezuickiego punktu widzenia, Konfucjusz potrafił wsłuchać się w immanentną prawdę zawartą w kosmosie, w ludzkiej historii i w indywidualnym sumieniu. Jezuici rzecz jasna zgadzali się z Konfucjuszem, że Niebo nie przekazało żadnych wiadomości poprzez słowa narodowi chińskiemu, lecz wierzyli, że Niebo, lub Bóg, komunikowało się poprzez słowa ze starożytnym Izraelem⁴².

Koncyliarność i ambiwalencja rozwiązania jezuitów sprawiły jednak, że interpretacja myśli chińskiej mogła dalej rozwijać się w dwóch przeciwstawnych kierunkach. Jeden z nich mógł dokonać absolutyzacji wspomnianej immanencji:

³⁶ To akurat jest prawdą. Chiński termin przekładany jako konfucjanizm to 儒家 *rújiā*, czyli „szkoła uczonych”.

³⁷ Samedo (1655): 86.

³⁸ Meynard (2015): 166.

³⁹ Ibidem: 388.

⁴⁰ Ibidem: 424.

⁴¹ Marenborn zauważa jednak, iż w jednym miejscu (lxxiv–lxxvii), w którym początki Chin zostają ustalone na czas po potopie, Couplet stwierdza, że pierwszym królom objawiono prawdę o Bogu. Marenbon (2015): 262.

⁴² Ibidem: 522.

uznać, iż sam kosmos, sama historia i sumienie każdego człowieka zawiera w sobie prawdę, do czego zbędne jest objawienie, co pogłębiłoby sekularyzację. Inni mogli natomiast uzgadniać obie chronologie w stylu Horna, zastanawiając się, kto był np. chińskim Samsonem, a w dziedzinie moralności kontynuować „teologizowanie” etyki, jak w przypadku Simona Fouchera, który porównał Konfucjusza do św. Pawła, stwierdzając, iż ten pierwszy (niezależnie od drugiego) pojął prawdę o grzechu pierworodnym⁴³. Couplet podążał za chronologią Martiniego, a potop umieszczał, podobnie jak Horn, za panowania Yao, broniąc jednocześnie wiarygodności chińskich źródeł. *Tabula Chronologica* Coupleta, opublikowana wraz z *Confucius sinarum philosophus*, przedstawiała ciągłą linię sukcesji władczej w Chinach od 2952 r. przed Chr. do 1683 r.⁴⁴

Za sprawą jezuitów wysiłki uzgodnienia chronologii podejmowali też chińscy neofici, tacy jak np. Li Zhizao (1565–1630)⁴⁵. Li Zhizao oraz portugalski jezuita Francisco Furtado to autorzy bezprecedensowego przekładu *Kategorii* Arystotelesa na język chiński, wydanego w 1631r. pod tytułem „Dociekanie znaczenia nazw” 名理探 *Mínglītàn*⁴⁶. W części poświęconej biografii Arystotelesa powiada się, iż Stagiryta urodził się w „381 rok przed zstąpieniem i narodzinami Pana”, tzn. w „96 roku po odejściu Konfucjusza”, tj. „roku *jihai*, dwudziestym roku panowania króla An dynastii Zhou”⁴⁷. W tym krótkim zdaniu podjęto próbę uzgodnienia aż czterech różnych chronologii: 1) chrześcijańskiej, 2) klasycznej chronologii dynastycznej, 3) tradycyjnej chronologii cyklicznej⁴⁸ oraz 4) chronologii liczonej od śmierci Konfucjusza. Co ciekawe, ta ostatnia nie była nigdy wcześniej stosowana: stworzono ją tutaj przez analogię do chrześcijańskiej, linearnej wizji dziejów. Synchronizacja tych chronologii, a nawet więcej: pogodzenie ze sobą wizji cyklicznych i linearnych, można traktować jako antycypację, lub nawet istotny czynnik przyczyniający się do powstania pojęcia historii świata.

Największym szermierzem „opcji jezuickiej” był wszakże Gottfried Wilhelm Leibniz, do czego się zresztą otwarcie przyznawał⁴⁹. Autentyczne zaintere-

⁴³ Foucher (1688).

⁴⁴ Heyndrickx (1990): 192–197.

⁴⁵ O okolicznościach nawrócenia Li Zhizao na katolicyzm p. Yu (2011).

⁴⁶ Pierwszy polski przekład fragmentów *Minglitan* wraz ze wstępem i komentarzem w: Rogacz (2016a).

⁴⁷ Li, Fu (1965): 20.

⁴⁸ Rok *jihai* to 36. rok w cyklu sześćdziesięcioletnim, tzw. systemie niebiańskich pni i ziemskich gałęzi, któremu w horoskopie chińskim odpowiada znak zodiaku „świnia” oraz żywioł „drewno”. Są to np. lata 1959 czy 2019.

⁴⁹ Lach (1945): 447.

sowanie i inspiracja filozofią chińską odcisnęły swój ślad w wielu miejscach systemu Leibniza, a nawet w jego naukowej debacie z Clarkiem⁵⁰. Leibniz dostrzegł również podobieństwo sformułowanej przez siebie „arytmetyki uniwersalnej”, tj. kodu binarnego, z trygramami *Księgi przemian* 易經 *Yijīng*, przypisywanymi Fuxi. Trygramy składają się z linii przerywanych lub ciągłych, którym Leibniz przypisał wartość liczbową: 0 lub 1, np. ☵ oznacza „1-0-1”, czyli liczbę pięć. W krótkiej rozprawie *Wyjaśnienie arytmetyki binarnej* z 1703 r. Leibniz podkreśla, że Chińczycy „zapomnieli” o źródłowym znaczeniu tych trygramów, rozumiejąc je metafizycznie, zatem należy „przywrócić” ich oryginalny sens: odtworzyć sztuczny język⁵¹.

Jedną z pierwszych wzmianek Leibniza o Chinach odnajdziemy w liście do ojca Grimaldiego z 1692 r., gdzie odnosi się on do problemu chronologii: uznaje Chińczyków za wyróżniających się w dziedzinie historii i polityki, lecz podkreśla, że palenie ksiąg zlecone przez pierwszego cesarza Chin nie pozwala nam ocenić wiarygodności przekazanych pism⁵². W roku 1697 Leibniz napisał *Novissima Sinica* (*Nowyniki z Chin*), zasadniczo powtarzając większość jezuickich przekazów dotyczących Chin. W przedmowie do tego dzieła Leibniz opiewa cesarza Kangxi jako osobę mądrą, sprawiedliwą, tolerancyjną dla chrześcijan oraz filozofa, który ucieleśnia ideał platoński⁵³. O samych Chińczykach powiadał, iż posiadają awersję do wojny i przewyższają Europejczyków w dziedzinie moralności, żyjąc nieomal jakby według wskazówek Chrystusa. Leibniz podkreślał jednak, że cnota Chińczyków, jako całkowicie doczesna, nie jest pełna: do tego potrzebowaliby oni przyjęcia chrześcijaństwa⁵⁴. Nie postawił jednak pytania, jak to możliwe, iż Europejczycy ze swoją wiarą w Chrystusa ustępują w dziedzinie moralności niewierzącym Chińczykom. W rezultacie nie wiedział także, dlaczego Chińczycy byli w ogóle moralni. Stąd, jak pisze Perkins, mimo że nie było to intencją Leibniza, jego idealizacja Chin stanowiła krok w stronę ugruntowania deizmu⁵⁵: oddawała pole etykom naturalistycznym. Nieprzypadkowo Samuel von Pufendorf wspierał swoją teorię prawa naturalnego przykładem Chin: fundamentem prawa chińskiego nie była umowa ani religia, lecz przekonanie o dobroci natury ludzkiej⁵⁶.

⁵⁰ Ribas (2003).

⁵¹ Leibniz, Wolff (1992): 85.

⁵² Ibidem: 65.

⁵³ Riley (1999): 229.

⁵⁴ Ibidem: 230–231.

⁵⁵ Perkins (2002): 454.

⁵⁶ Fuchs (2006): 42.

Podejście Leibniza do moralności Chińczyków, a nawet do trygramów z *Yijing*, było przejawem jego ogólnej strategii interpretacji kultury chińskiej. W krótkiej pracy *O cywilnym kulcie Konfucjusza* z 1700 r. Leibniz stwierdza:

Nie jest to absurdem, że europejscy badacze jak Ricci powinni wiedzieć to, co mogło nie zostać wystarczająco zauważone przez chińskich uczonych, i powinni interpretować ich starożytne księgi lepiej niż oni sami potrafią. Któż dziś nie wie, że chrześcijańscy uczeni są znacznie lepszymi interpretatorami dawnych ksiąg hebrajskich, lepszymi niż sami Żydzi? Czyż ludzie z zewnątrz nie rozeznają się w historii i zapiskach innych lepiej niż sami obywatele?⁵⁷

A zatem nawet Leibniz zajmuje – w decydującym momencie – stanowisko etnocentryczne⁵⁸.

Deklaracja ta stanowić będzie punkt przełomowy, który – jak zobaczymy na przykładzie Woltera i zwłaszcza Hegla – położy ostateczny kres sinofilii. Z perspektywy filozofii religii, propozycja Leibniza rozpięta jest między inkluzywizmem religijnym, który głosi, iż prawda mojej religii jest obecna w różnych formach w innych religiach (nawet gdy wyznawcy tych religii nie są tego świadomi)⁵⁹, a ingerencją kulturową, która stanowi pewną formę przemocy symbolicznej⁶⁰. Warto również zauważyć, iż próby przeniesienia monadologii na grunt teorii historii, podejmowane np. przez Franka Ankersmita⁶¹, nie są poparte poglądami Leibniza w tej kwestii: Europa ma uprzywilejowany dostęp do wewnętrznego życia chińskiej monady.

Praktyczną realizacją powyższych postulatów była *Rozprawa o teologii naturalnej Chińczyków* z 1716 r. Leibniz uważa, że Chińczycy wierzyli i wierzą w duchy, choć nie mają ich za byt oddzielny od ciała. Boga oddają natomiast pojęciem zasady *li*, rozumiejąc przez zasadę *intelligentia supramundana*⁶². Inne określenia *li* to Niebo, rozum i najwyższa jedność⁶³. O materii *qi* powiada Leibniz, iż Chińczycy co prawda uznają ją za wieczną, ale nie twierdzą nigdzie, że nie ma ona początku, a prawda ta – *creatio ex nihilo* – może być pojęta tylko przy pomocy Objawienia⁶⁴.

⁵⁷ Leibniz, Wolff (1992): 79.

⁵⁸ O etnocentryzmie filozofów europejskich w ich relacjach myśli chińskiej por. Rogacz (2016a).

⁵⁹ Pełna definicja inkluzywizmu religijnego w: Rogacz (2016b): 40–41.

⁶⁰ Por. Jones (2014): 78–79.

⁶¹ Ankersmit (1983): 135–142.

⁶² Leibniz, Wolff (1992): 89.

⁶³ Ibidem: 92.

⁶⁴ Ibidem: 106.

W dalszych częściach pracy poruszane są inne dogmaty, takie jak np. nieśmiertelność duszy. Nie ulega wątpliwości, że manipulacja chińskimi źródłami nie miała na celu ich zrozumienia, nie była także jedynie przyczynkiem do odrzucenia wizerunku myśli chińskiej jako ateistycznej: miała pokazać, że wszystkie kultury wyrażają jedną prawdę⁶⁵.

Jak postawa Leibniza doprowadziła jednak do dalszej sekularyzacji? Oto jeszcze przed kasatą jezuitów, 18 października 1700 r. teologowie Sorbony potępili następujące tezy:

1. Chińczycy zachowali znajomość prawdziwego Boga od ponad dwóch tysięcy lat przed narodzinami Jezusa Chrystusa.
2. Mieli łaskę składania mu ofiar w najstarszej świątyni na świecie.
3. Czčili go w sposób, który może służyć za przykład nawet chrześcijanom.
4. Praktykowali moralność tak czystą, jak ich religia.
5. Mieli wiarę, pokorę, kult wewnętrzny i zewnętrzny, kapłaństwo, ofiary, świętość, cuda, ducha Bożego i najczystsze miłosierdzie, czyli oznakę i doskonałość prawdziwej religii.
6. Ze wszystkich narodów na ziemi, Chińczycy byli najdłużej i ciągle obdarzani łaską Bożą⁶⁶.

Potępienie tych tez sprawiło, że Chińczycy na powrót stali się poganami. A jeśli oficjalnie nie można było wspierać interpretacji jezuickiej, pozostawała jedynie ta „ateistyczna”. W ten oto sposób jezuiti po raz kolejny – pośrednio i zupełnie nieintencjonalnie – przyczynili się do stymulacji rodzącego się sekularyzmu. Widać to dobrze na przykładzie Wolffa, który był bliski Leibnizowi jako filozof, lecz różnił się odeń znacznie w interpretacji myśli chińskiej.

W *Rozprawie o filozofii praktycznej Chińczyków* z 1721 r. (przypisy z 1726 r.) Wolff pisze, że Chińczycy mają taki stosunek do Konfucjusza, jak Żydzi do Mojżesza, Turcy wobec Mahometa i chrześcijanie wobec Chrystusa. Trzy pierwsze narody nie znają jednak „zbawcy świata i porządku zbawienia wiecznego”, dlatego jedynie w ramach porównania cztery kultury są zestawione na jednym poziomie⁶⁷. Wolff odcina się zatem od inkluzywizmu Leibniza, kładąc jednocześnie – mimo wyraźnej deklaracji wyższości chrześcijaństwa – fundamenty pod porównawcze badania religii, które dokonują częściowej sekularyzacji chrześcijaństwa, uznając go

⁶⁵ Li, Poser (2006): 28.

⁶⁶ Perkins (2004): 30.

⁶⁷ Leibniz, Wolff (1992): 155–156.

zasadniczo, co do struktury, za religię podobną do pozostałych wyznań. Koncepcja wielkich jednostek inicjujących w tym samym czasie paralelne drogi rozwoju dziejów zostanie natomiast podjęta w XX wieku przez Jaspersa⁶⁸. Wolff odcina się od jezuitów jeszcze bardziej, twierdząc, iż podstawową zasadą etyki chińskiej było niesprzeciwianie się naturze, a etyka ta nie miała nic wspólnego ani z naturalną, ani tym bardziej objawioną religią. Nie można nawet przypuszczać, argumentuje Wolff, jakoby Chińczycy byli ateistami, gdyż aby zostać ateistą trzeba posiadać jakieś pojęcie lub wyobrażenie Boga⁶⁹. Wolff idealizuje następnie moralność konfucjańską, uważając Chińczyków za najbardziej cnotliwych i kształconych od młodości w cnocie ludzi, zaś w pracy *O filozofie królu* z 1730 r. odniesie to również do polityki, powtarzając peany o chińskich królach-filozofach. Co ciekawe, tezy Wolffa wywoływały oburzenie w Europie, wynikało z nich bowiem, że ateści są nie tyle tak samo, co bardziej moralni od ludzi wierzących⁷⁰. Gdy za sprawą Chin dokonywała się zmiana w rozumieniu moralności, prawdziwą transformację przeszło też pojmowanie dziejów.

3. Narodziny filozofii historii i jej rychła zemsta

Problemy wywołane przez odkrycie chronologii chińskiej miały charakter praktyczny: prowokowały w pierwszej kolejności pytanie o wiarygodność tych zapisków, pobudzając tym samym refleksję na temat tego, co czyni źródło historyczne wiarygodnym (wiarygodność dat Biblii gwarantowało Objawienie). Jeśli źródła te okazywały się wiarygodne, można było orzec albo ich względną niezależność od wydarzeń biblijnych, albo dokonać swoistego „przekładu” kronik chińskich na historię świętą, poszukując odpowiedników poszczególnych postaci i wydarzeń, co też czyniono. Pierwszy przypadek był kłopotliwy teoretycznie, prowadził bowiem do traktowania wydarzeń biblijnych lokalnie bądź sugerował wręcz fałszywość Biblii, a co za tym idzie – jej świecki charakter, co najmniej w odniesieniu do chronologii. Żaden z tych punktów nie był jeszcze problemem teoretycznym, tj. filozoficznym: Chiny nie stanowiły części tej samej narracji historycznej, którą opowiadała o sobie Europa. *Discours sur l'histoire universelle* Bossueta z 1682 są, wbrew tytułowi, wykładem historii biblijnej: rozpoczynają dzieje od Adama i Ewy⁷¹, a przy tym pomijają historię m.in. Indii czy Chin. Bossuet, utrzymujący, iż Opatrzność kieruje historią, wyłączając Chiny z zakresu działań Bożej

⁶⁸ Por. Jaspers (2006): 18–26.

⁶⁹ Leibniz, Wolff (1992): 162–164.

⁷⁰ Lach (1953): 571.

⁷¹ Bossuet (1679/2013): 12.

Opatrzności, pozbawił je także historyczności. Jak pokazuje Löwith, u Bossueta Opatrzność stanowi niewidzialną i transcendentną siłę, ingerującą w niezrozumiały dla człowieka sposób, podczas gdy zdaniem Giambattisty Vico, Opatrzność nie kontroluje historii „z zewnątrz”, ale przejawia się poprzez społeczną historię narodów, w sposób zrozumiały dla każdego, kto ma wgląd w naturę swej duszy⁷². Vico utrzymuje jednak Bossuetowski dualizm historii świętej i świeckiej, przyznając prymat porządkowi religijnemu. Stwierdza, po pierwsze, że historia święta jest prawdziwa, a historie pozostałych narodów starożytnych stanowią jedynie mitologię, tj. poezję. Po drugie, „aksjomat ten stanowi jedną z najważniejszych przyczyn podziału całego świata narodów starożytnych na Hebrajczyków i pogan”⁷³. Prawdziwość historii biblijnej wynika z wykazania, że jest to historia najstarsza, „stanowiąc argument przeciwko pysze narodów”. Vico wyjaśnia już na początku *Nauki nowej*, co kryje się pod tą pychą:

Podobnie jak człowiek, gdy obudzi się w ciasnym i mrocznym pokoju, pośród grozy ciemności, uważa go z pewnością za dużo większy, niż mógł go o tym przekonać jego dotyk, tak byli pogrążeni w mrokach swej chronologii Chińczycy, Egipcjanie, a wraz z nimi i Chaldejczycy. Niemniej jednak ojciec Michał Ruggiero, jezuita, twierdzi, że czytał książki wydrukowane jeszcze przed narodzeniem Jezusa Chrystusa, a i ojciec Martini, również jezuita, w swojej *Historii Chin* mówi o zamierzchłej starożytności Konfucjusza, co [...] wielu ludzi skłoniło do ateizmu. Dlatego zapewne zerwał z wiarą katolicką Izaak de la Peyrère, autor *Historii Przedadamowej*, i napisał, że potop zalał jedynie ziemię Hebrajczyków [...] filozofia konfucjańska w sprawach naturalnych okazuje się prostacka i niedorzeczna i cała niemal sprowadza się do moralności pospolitej, to znaczy takiej, jaką nakazują narodom ich prawa⁷⁴.

Vico odnosi się zatem zarówno do kwestii chronologii, jak i moralności chińskiej, powołując się dokładnie na omówionych przez nas autorów, deprecjonując jedno i drugie. Jego teza, że odkrycie chronologii chińskiej „wielu ludzi skłoniło do ateizmu” pokazuje sekularyzacyjny wymiar konfrontacji kultury europejskiej z chińską, widoczny tym bardziej, że stwierdza go osoba nieprzychylna sinofilom. Również w ramach wewnętrznej struktury argumentacji Vico dostrzega konieczność

⁷² Por. Löwith (2002): 119–120.

⁷³ Vico (1966): 95, tłum. J. Jakubowicz.

⁷⁴ Ibidem: 45, tłum. J. Jakubowicz. Przeciwnikiem Vico we Włoszech był np. Paolo Doria, antykleerykał, który przypisywał Konfucjuszowi deizm i stawiał jego moralność za wzór, por. Israel (2006): 659.

podważenia chronologii chińskiej jako „ciemnej”, „bajecznej”; inaczej wykazanie prawdziwości historii objawionej jest niemożliwe.

Stopniowalność rozwoju europejskiej myśli i jej sekularyzacji, którą wielokrotnie tu obserwowaliśmy, pokazuje jednak, że można odrzucić dualizm Vica i uznać dziejopisarstwo chińskie za wiarygodne, a mimo to pozostawać w ramach perspektywy teologii dziejów. Owo stanowisko reprezentował... Wolff, w cytowanej już przez nas rozprawie, którą wydano wraz z przypisami w 1726 r., tj. rok po publikacji *La scienza nuova*. Wolff twierdził, że Opatrzność powołała Konfucjusza: „odnośnie do Konfucjusza, który urodził się w wyjątkowym czasie, co uczyniło jego narodziny koniecznymi dla powstrzymania upadku jego kraju, nie można wątpić o szczególnych zamiarach Opatrzności wobec tego człowieka”⁷⁵. W ten sposób Wolff praktycznie zastosował zasadę Leibniza, zgodnie z którą Europejczycy mogą interpretować kulturę Chin lepiej niż sami Chińczycy, odnosząc ją do historii. Biorąc pod uwagę fakt, że idee te Wolff przedstawił po raz pierwszy w inauguracyjnym wykładzie uniwersyteckim, w obecności „tysięcy studentów”, a w odpowiedzi na publikację wykładu powstało 130 polemik i recenzji krytycznych wobec Wolffa⁷⁶, należy uznać, że strategia ta miała bezpośredni wpływ na wizję Woltera i Hegla. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż choć Wolff dalej posługiwał się terminem „Opatrzność”, była to Opatrzność filozofów – jej działanie wybiegało poza opis biblijny i determinowało historię Chin w reakcji na jej specyficzne warunki historyczne, czyli upadek dynastii Zhou. Opatrzność Bossueta była transcendentna i dzieliła ludzkość na pogan oraz wierzących. Vico odrzucił jej transcendencję, ale zachował dualizm. Wolff zrezygnował z dualizmu, ale pozostał przy władzy Opatrzności. Dopiero porzucenie providencjalizmu przez Woltera otworzyło podwoje świeckiej filozofii historii i prawdziwego uniwersalizmu. Jak argumentuje Koselleck, jedną z wyróżniających cech kultury Oświecenia było właśnie pojawienie się pojęcia jednej historii (*Geschichte*), będącej „pojęciem kolektywnym, które wyraża jednocześnie wszystkie przeszłe i wszystkie możliwe w przyszłości indywidualne historie”⁷⁷. Jedna historia, w odróżnieniu od historii poszczególnych narodów, wyrażała nie tylko temporalną, ale i przestrzenną uniwersalność: niosła za sobą ideę ludzkości.

W haśle „Historia”, zamieszczonym w *Encyklopedii*, Wolter zdefiniował historię jako „narrację faktów podaną jako prawdziwą, w przeciwieństwie do fikcji”

⁷⁵ Leibniz, Wolff (1992): 153.

⁷⁶ Lach (1953): 563, 567. Po wykładzie Fryderyk Wilhelm zwolnił Wolffa z uniwersytetu w Halle.

⁷⁷ Koselleck (2009): 75.

(*le récit des faits donnés pour vrais, au contraire de la fable*)⁷⁸. Następnie odróżnił historię świętą od świeckiej (*sacrée & profane*), zaznaczając, że nie będzie zajmował się tą pierwszą. Pyta także, gdzie można odnaleźć pierwowzór historii świeckiej i odpowiada, wskazując Herodota oraz kroniki chińskie⁷⁹. Cechą historiografii chińskiej jest nie tylko jej pradawność i ciągłość, lecz również bezdyskusyjna pewność. Najbardziej urzeka Woltera jednak to, że prawie wszystkie przekazy chińskie dotyczące początku tego państwa są naturalne i prawdopodobne, obywając się bez bogów i cudów, w jaskrawym przeciwieństwie do legend pozostałych krajów świata⁸⁰. Chiny stanowiły zatem dla Woltera model świeckiej historii uniwersalnej, którą we wstępie do swoich przełomowych *Esejów o duchu i obyczajach narodów* z 1756 r. nazwał, jako pierwszy używając tego terminu, „filozofią historii”. Jak zauważa, nieprzypadkowo Bossuet pominął w swojej historii uniwersalnej Chin⁸¹. Tymczasem Wolter zaczyna swoją historię właśnie od Chin, co przejmie po nim cała filozofia dziejów: od Herdera, przez Hegla, aż po Schlegla⁸². Uzasadnieniem dla tej decyzji jest nie tylko fakt, iż Chińczycy są najstarszym ludem, lecz także, że kolejność ta oddaje porządek cywilizowania się narodów świata⁸³. Uosobieniem tego ducha Chin był Konfucjusz, który przekazał „najczystsze idee, jakie natura ludzka bez wsparcia Objawienia może mieć o najwyższej istocie”⁸⁴. Nie był on zatem ani chrześcijaninem, ani ateistą, lecz raczej twórcą deizmu, który przewyższa zabobony pogan i chrześcijan⁸⁵. Jeśli chodzi o ustrój chiński, to jest on najlepszy z możliwych: pod rządami oświeconego króla (nie despoty) Chińczycy praktykują zasady swojej doskonałej moralności i „są szczęśliwi o tyle, o ile natura ludzka jest w ogóle zdolna do szczęścia”⁸⁶. Niewątpliwie w tych pełnych przesady stwierdzeniach zawiera się nie tyle opis kultury chińskiej, co Wolterowski antyklerykalizm i przekonanie o moralnej wyższości deizmu.

Filozofia historii, powołana do życia (częściowo) przez model Chin, zawierała załączek podejścia przeciwnego ich gloryfikacji. Chiny zobrazowano jako pradawny, naturalny i niezmienny od tysiącleci raj: Eden bez Boga i bez grzechu, a zatem także bez tego, co prawdziwie ludzkie. Filozofia historii, wyznaczona

⁷⁸ Voltaire (1765): 220.

⁷⁹ Ibidem: 222.

⁸⁰ Sakmann (1971): 30.

⁸¹ Voltaire (1759): 3.

⁸² Por. Schlegel (1852): 115–137.

⁸³ Voltaire (1759): 10.

⁸⁴ Ibidem: 23. Jej imieniem jest według Woltera *Tian*, Niebo: ibidem: 299–300.

⁸⁵ O skomplikowanym stosunku Woltera do protestantyzmu p. Drozdowicz (2014): 11–14.

⁸⁶ Voltaire (1759): 297–298.

przez ciąg następujących po sobie wojen oraz związany z tym postęp, stała w ja-skrawej opozycji do pozostających w bezruchu Chin. Dostrzegł to już Wolter, pi-sząc, że w Chinach nie dokonał się od czasów starożytnych żaden postęp, zaś wszystkie wynalazki wynikały z praktycznych potrzeb, a nie rozwoju nauk⁸⁷. Inny historiozof francuski i piewca postępu, Condorcet, powie o Chinach, że zastygły we „wstydlivej nieruchliwości” i „wiecznej przeciętności”⁸⁸.

Środowisko francuskie podzieliło się na sinofilów i sinofobów. Twórca fi-zjokratyzmu François Quesnay w *Le Despotisme de la Chine* z 1767 r. pragnął poka-zać, że Chiny stanowią realny model zmian, które zamierza wprowadzić we Fran-cji⁸⁹. Model ten zakładał nie tylko oparcie gospodarki na rolnictwie, lecz także uzgodnienie prawa pozytywnego z naturalnym prawem moralnym. Quesnay wierzył, że harmonijny i racjonalny system społeczny Chin przetrwał milenia w niezmienionej formie właśnie z tego powodu⁹⁰. Książka Quesnaya stanowiła polemikę wobec podejścia Monteskiusza, który uważał Chiny za despotyzm wspierający się na „władzy kija”⁹¹ i zbudowany na zespoleniu religii, praw, zwy-czajów i obyczajów (co przejmie Hegel), choć wszechobecność ceremoniałów nie wpływa, jak pisze, na moralność Chińczyków, którzy nagminnie oszukują w han-dlu⁹². Również Diderot uważał Chiny za przykład paternalistycznego despoty-zmu oraz mieszankę „zabobonu i ateizmu”⁹³.

W Niemczech ostatnim sinofilem był, jak się wydaje, Wolff. O Chinach nie wspomina w żadnym ze swoich głównych dzieł, w tym pismach z filozofii histo-rii, Kant. W wykładach poświęconych religiom Azji Kant stwierdza, iż „nie można odnaleźć filozofii na Wschodzie”, a „koncepcja cnoty i moralności nigdy nie wpa-dła do głów Chińczykom”⁹⁴. Jeszcze bardziej krytyczny wobec Chin pozostawał Herder. W swoich *Myślach o filozofii dziejów* (1782-91), Herder odrzuca całą chrono-logię chińską do 722 r. przed Chr. jako dziecinne „marzenie senne” i mitologię⁹⁵.

⁸⁷ Ibidem: 19–20. W rezultacie, jak zauważa van Kley, historia Chin stanowi raczej preludium niż właściwą część historii światowej, która jest w wersji Woltera głównie historią Europy, p. van Kley (1971): 384–385.

⁸⁸ Brook, Blue (1999): 91. Jak pokazuje Brook. podobnego zdania był Adam Ferguson ze szkoły szkockiej.

⁸⁹ Maverick (1946): 264–305.

⁹⁰ Quesnay (1965): 605–636.

⁹¹ Monteskiusz (2009): 164–166.

⁹² Ibidem: 369–370.

⁹³ Israel (2006): 662.

⁹⁴ von Glasenap (1954): 104.

⁹⁵ Herder (1962): tom I: 457.

Ale Herder – już nie teolog, a filozof dziejów – nie uważa też biblijnego opisu powstania świata i potopu za zgodny z naturą, tym bardziej nie zamierza pytać „czy Chińczyk pochodzi od Kaina czy Abla”⁹⁶. Herder odnotowuje związaną z tym zmianę:

Każdy zna te pochlebne opisy chińskiego ustroju państwowego, jakie zwłaszcza misjonarze przesyłali do Europy, gdzie podziwiali je niemal jako ideały polityczne nie tylko spekulatywni filozofowie, ale nawet mężowie stanu – aż w końcu (jako że prąd zapatrywań ludzkich zmienia często swój kierunek na przeciwny) obudziła się niewiara, która nie chciała przyznać Chińczykom ani ich wysokiej kultury, ani nawet jakichś ich osobliwych właściwości⁹⁷.

I choć werbalnie Herder deklaruje, że będzie poszukiwał drogi pośredniej między przesadną pochwałą a naganą, w praktyce opisuje Chińczyków jako prostacki lud wywodzący się od Mongołów, którego ludzie są brzydki („małe oczy, perkaty nos, płaskie czoło, skąpy zarost brody, wielkie uszy i gruby brzuch”) i głupi („brak wynalazczości”, „prymitywny”, brak „zrozumienia wewnętrznego spokoju, piękności i godności”)⁹⁸. Wszystko to uzasadnia on konstytucją biologiczną Chińczyków, od której nie mogą uciec. Pisze też Herder o obłudzie Chińczyków i rozdzwisku między ich etyką a realnym postępowaniem oraz ideałami polityki i „rzeczywistymi dziejami”. Konfucjuszowi przypisuje nałożenie Chińczykom „kajdanów moralności politycznej”, które zatrzymały rozwój tego kraju na etapie chłopięcym, „niewoli dziecięcej”⁹⁹. Wreszcie, nazywa państwo chińskie „zabalsmowaną mumią pomalowaną w hieroglify”¹⁰⁰, potwierdzając dokonany przez filozofię historii zwrot.

Z tej perspektywy pozycja Chin w filozofii dziejów Hegla nie wnosi istotnego *novum*. Hegel rozpoczyna filozofię historii od Chin, zaklasyfikowanych jako despotyzm, pisząc o Chinach, że „jak przestrzeń trwają w niehistorycznej historii”¹⁰¹. Zasady moralne w Chinach nie wynikają z woli i sumienia, są zewnętrzne; i choć wszyscy są równi, to wolny jest jedynie cesarz¹⁰². W *Wykładach z historii filozofii* dodaje, że filozofia Konfucjusza nie wybiega nad popularną moralność, i dla

⁹⁶ Ibidem: 486.

⁹⁷ Herder (1962): tom II: 15, tłum. J. Gałęcki.

⁹⁸ Ibidem: 17–18.

⁹⁹ Ibidem: 25.

¹⁰⁰ Ibidem: 22.

¹⁰¹ Hegel (1958): 158.

¹⁰² Ibidem: 188.

sławy byłoby lepiej, gdyby jej nie przetłumaczono¹⁰³. Mimo wielu różnic w zakresie interpretacji historii zarówno Marks z ideą azjatyckiego sposobu produkcji i jego despotyzmu, jak i Weber z teorią racjonalizacji byli dziedzicami Hegla. Nie kto inny, jak Weber głosił, że „droga do potęgi logosu, definiowania i rozumowej refleksji pozostawała przed Chińczykami zamknięta” z powodu „pewnych postaw mentalnych”¹⁰⁴.

4. Konkluzje

Kontakt z kulturą chińską był dla XVII-wiecznej Europy zetknięciem się z sekularną chronologią i świecką moralnością. Wśród pierwszych entuzjastów chińskości zrodziła się idea, iż historia objawiona może mieć wymiar lokalny (Vossius), a moralność chrześcijańska jest jedną z wielu dostępnych moralności (Labrunne). Ponadto, ponieważ etyka zachodnia była zakorzeniona zarówno w wierze, jak i w rozumie, a chińska jedynie w tym drugim, to etyka konfucjańska, czyli inaczej świecka, zasługiwała raczej na miano uniwersalnej. W kolejnym pokoleniu konfucjanizm stał się synonimem już nie agnostycznej, ale ateistycznej moralności: tak wśród sympatyków (Bayle), jak i przeciwników ateizmu (Malebranche). Obie alternatywy pragnęli unieważnić jezuici, a wraz z nimi Leibniz, argumentując, że Chińczycy to deści, tj. ludzie, którzy doszli drogą rozumową do znajomości Boga, historii i zasad moralnych, co inni wierzący uczynili dzięki wsparciu Objawienia. Z chwilą tą Objawienie stawało się, co wykazał przykład mowy Wolffa, zbyteczne, a po potępieniu strategii jezuitów, pozostał tylko deizm, którego czołowym wyrazicielem stał się (w interpretacji myśli chińskiej) Wolter. Ten ostatni przełamał również podzielany jeszcze przez Vico dualizm historii świętej i świeckiej oraz pogan i wierzących, uznając historiografię chińską za wzór świeckiej „filozofii historii” oraz rozpoczynając od niej swoją historię uniwersalną. Wizja niezmiennych przez tysiąclecia Chin, przeciwstawiona wpisanej w dzieje – według filozofii historii – idei postępu, sprawiła, że Chiny uznano za ostatecznie ahistoryczne i znajdujące się na prymitywnym etapie dziejów. W ten sposób Inny został ostatecznie oswojony i spacyfikowany.

Wreszcie, kontakt ten miał niewiele wspólnego z dialogiem. Najlepiej poinformowani Malebranche i Leibniz odnosili się do filozofii Zhu Xi (1130–1200), którą uznawali za obraz współczesnej im kultury chińskiej mimo dzielącego ich pół tysiąca lat. Filozofowie dynastii Qing: Gu Yanwu (1613–1682), Huang Zongxi (1610–1695), Wang Fuzhi (1619–1692) czy, później, Zhang Xuecheng (1738–1801),

¹⁰³ Por. Kim (1978): 174.

¹⁰⁴ Weber (2000): 121, 139–141. Chiny mają reprezentować magiczny obraz świata: ibidem: 202, 239.

byli Europejczykom kompletnie nieznani, a przecież poddali oni krytyce cały tradycyjny konfucjanizm. Przede wszystkim jednak myśl chińska wzbudzała zainteresowanie jedynie o tyle, o ile reprezentowała znane i dyskutowane postawy. Jak pisał Mungello, „w tym kontekście zaściankowego eurocentryzmu, Malebranche był zapewne zmotywowany do napisania *Dialogu* raczej dlatego, iż rozpoznał w filozofii chińskiej oznaki spinozjańskiego wroga niż z powodu jakiegokolwiek większego zainteresowania Chinami”¹⁰⁵. Europa stanowiła monadę, która pozbawiona realnego kontaktu z filozofią chińską, tworzyła sobie jej reprezentację: ewolucja tego konstruktu była zarazem ewolucją europejskiej myśli. Z tego powodu w naszej analizie czynniki wewnętrzne zostały zawieszony, ale nie zniesiony, gdyż to one miały decydujący charakter w powstaniu oświeceniowego sekularyzmu. Europa w celu ochrony swego monadycznego życia wewnętrznego wytworzyła specyficzny „system immunologiczny”, który rozpoznał obce ciało i dokonał jego zniszczenia. Sekularyzm był, być może nie tyle ubocznym, co nie docelowym, efektem tego procesu.¹⁰⁶

Bibliografia

- Allan S. (2016), *The heir and the sage: Dynastic legend in early China*, State University of New York Press, Albany.
- Ankersmit F. (1983), *Narrative logic: A semantic analysis of the historian's language*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague/Boston/London.
- Bayle P. (1707), *Réponse aux questions d'un provincial*, tome quatrieme, chez Reinier Leers, Rotterdam.
- Blok F.F. (2000), *Isaac Vossius and his circle: His life until his farewell to queen Christina of Sweden 1618–1655*, Forsten, Groningen.
- Bossuet J.-B. (1679/2013), *Discours sur l'histoire universelle*, Cap-Rouge, St-Augustin.
- Brook T., Blue G. (red.) (1999), *China and historical capitalism: Genealogies of sinological knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Drozdowicz Z. (2014), *Voltaire's Radicalism*, „Diametros” 40: 5–21.
- Duyvendak J.J.L. (1936), *Early Chinese Studies in Holland*, „T'oung Pao” 32 (5): 293–344.
- Foucher S. (1688), *Lettre sur la Morale de Confucius*, *Philosophe de la Chine*, LeGrand, Paris.
- Fuchs T. (2006), *The European China – Receptions from Leibniz to Kant*, „Journal of Chinese Philosophy” 33 (1): 35–49.

¹⁰⁵ Mungello (1980): 561.

¹⁰⁶ Artykuł powstał w ramach grantu NCN „Chińska filozofia historii”, nr projektu 2015/19/N/HS1/00977. Cytaty z angielskiego, francuskiego, łaciny i chińskiego w przekładzie własnym, o ile nie zaznaczono inaczej.

- Hegel G.W.F. (1958), *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Herder J.G. (1962), *Myśli o filozofii dziejów*, t. 1-2, tłum. J. Gałęcki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Heyndrickx J. (1990), *Philippe Couplet, S.J. (1623–1693): The man who brought China to Europe*, Steyler-Verlag, Nettetal.
- Israel J.I. (2006), *Enlightenment contested: Philosophy, modernity, and the emancipation of man, 1670–1752*, Oxford University Press, Oxford.
- Israel J.I. (2014), “Radical Enlightenment” – *Peripheral, Substantial, or the Main Face of the Trans-Atlantic Enlightenment (1650–1850)*, „Diametros” 40: 73–98.
- Jaspers K. (2006), *O źródle i celu historii*, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Jones C. (2014), *The Prospects for Interreligious and Intercultural Understanding: the Jesuit Case and its Theoretical Implications*, [w:] *Understanding religious pluralism: Perspectives from religious studies and theology*, P.C. Phan, J. Ray (red.), Pickwick Publications, Eugene (OR): 66–88.
- Jorink E., van Miert D. (2012), *Isaac Vossius (1618–1689): Between science and scholarship*, Brill, Leiden/Boston.
- Kim Y.K. (1978), *Hegel’s Criticism of Chinese Philosophy*, „Philosophy East and West” 28 (2): 173–180.
- Koselleck R. (2009), *Dzieje pojęć: studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, tłum. J. Merecki, W. Kunicki, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Koselleck R. (2012), *Warstwy czasu: Studia z metahistorii*, tłum. K. Krzemieniowa, J. Marecki, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Labruno J. de (1688), *La Morale de Confucius philosophe de la China*, chez Pierre Savouret, Amsterdam.
- Lach D.F. (1945), *Leibniz and China*, „Journal of the History of Ideas” 6 (4): 436–455.
- Lach D.F. (1953), *The Sinophilism of Christian Wolff (1679-1754)*, „Journal of the History of Ideas” 14 (4): 561–574.
- Leibniz G.W., Wolff C. (1992), *Moral enlightenment: Leibniz and Wolff on China*, tłum. J. Ching, W.G. Oxtoby, Steyler Verlag, Nettetal.
- Li Z. 李之藻, Fu F. (Furtado F.) (1965), *Minglitan 名理探*, Shangwu Yinshuguan, Taipei.
- Li W., Poser H. (2006), *Leibniz’s Positive View of China*, „Journal of Chinese Philosophy” 33 (1): 17–33.
- Locke J. (1953), *List o tolerancji*, tłum. L. Joachimowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Löwith K. (2002), *Historia powszechna i dzieje zbawienia: Teologiczne przestanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, „Antyk”, Kęty.
- Malebranche N. (1708), *Entretien d'un philosophe chretien, et d'un philosophe chinois, sur l'existence & la nature de Dieu*, chez Michel David, Paris.
- Marenbon J. (2015), *Pagans and philosophers: The problem of paganism from Augustine to Leibniz*, Princeton University Press, Princeton.

- Martini M. (1658), *Sinicae historiae decas prima, res a gentis origine ad Christum natum in extrema Asia, sive magno Sinarum imperio gestas complexa*, apud Joannem Blaeu, Amsterdam.
- Maverick L. (1946), *China, a model for Europe*, Paul Anderson Co., San Antonio (TX).
- Meynard T. (2015), *The Jesuit reading of Confucius: The first complete translation of the Lunyu (1687) published in the West*, Brill, Leiden/Boston.
- Monteskiusz (2009), *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Hachette Livre Polska, Warszawa.
- Mungello D.E. (1980), *Malebranche and Chinese Philosophy*, „Journal of the History of Ideas” 41 (4): 551–578.
- Perkins F. (2002), *Virtue, Reason, and Cultural Exchange. Leibniz's Praise of Chinese Morality*, „Journal of the History of Ideas” 63 (3): 447–464.
- Perkins F. (2004), *Leibniz and China: A commerce of light*, Cambridge University Press, Cambridge, New York.
- Poole W. (2004), *Seventeenth-Century Preadamism, and an Anonymous English Preadamist*, „The Seventeenth Century” 19 (1): 1–35.
- Quesnay F. (1965), *Quesnay, Despotisme de la China*, [w:] F. Quesnay, *Oeuvres économiques et philosophiques de François Quesnay*, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt: 563–660.
- Reihman G.M. (2013), *Malebranche and Chinese Philosophy*, „British Journal for the History of Philosophy” 21 (2): 262–280.
- Reihman G.M. (2015), *Malebranche's Influence on Leibniz's Writings on China*, „Philosophy East and West” 65 (3): 846–868.
- Ribas A. (2003), *Leibniz' Discourse on the Natural Theology of the Chinese and the Leibniz-Clarke Controversy*, „Philosophy East and West” 53 (1): 64–86.
- Riley P. (1999), *Leibniz's Political and Moral Philosophy in the "Novissima Sinica", 1699–1999*, „Journal of the History of Ideas” 60 (2): 217–239.
- Rogacz D. (2016a), *Minglitan: chiński przekład i komentarz Kategorii Arystotelesa z XVII wieku*, „Peitho: Examina Antiqua” 7 (1): 273–284.
- Rogacz D. (2016b), *Spór o etnocentryzm w filozofii historii a sprawa chińska*, „Filo-Sofija” 32 (1): 21–40.
- Rogacz D. (2016c), *W stronę radykalnego pluralizmu religijnego*, Wydawnictwo Libron – Filip Lohner, Kraków.
- Rowbotham A.H. (1945), *The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe*, „The Far Eastern Quarterly” 4 (3): 224–242.
- Sakmann P. (1971), *The Problems of Historical Method and of Philosophy of History in Voltaire (1906)*, „History and Theory” 11: 24–59.
- Schlegel F. (1852), *The Philosophy of History, in a course of lectures*, tłum. J.B. Eobeetson, 6th edition revised by the author, printed for Henry G. Bohn, London.
- Skarga B. (1998), *Wstęp*, [w:] E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Temple W. (1963), *Five miscellaneous essays by Sir William Temple*, S. Holt Monk (red.), The University of Michigan Press, Ann Arbor.

- van Kley E. (1971), *Europe's "Discovery" of China and the Writing of World History*, „The American Historical Review” 76 (2): 358–385.
- Vico G. (1966), *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Voltaire F.M. de (1759), *An Essay on Universal History, the Manners, and Spirit of Nations, From the Reign of Charlemaigne to the Age of Lewis XIV*, tłum. Mr Nugent, t. 1 i 4, 2nd edition revised by the author, printed for J. Nourse, London.
- Voltaire F.M. de (1765), *Histoire*, [w:] *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 8, Briasson et al., Paris: 220–225 .
- von Glasenap H. (1954), *Kant und die Religionen des Ostens*, Holzner-Verlag, Kitzingen-Main.
- Vossius I. (1659), *Isaaci Vossii Dissertatio de vera aetate mundi: Quā ostenditur natale mundi tempus annis minimum 1440 vulgare aeram anticipa re, ex typographia Adriani Vlacq, Hagae-Comitis*.
- Vossius I. (1685), *Isaaci Vossii variarum observationum liber*, apud Robertum Scott, Londini.
- Webb J. (1669), *An historical essay endeavoring a probability that the language of the empire of China is the primitive language*, printed for Nath. Brook, London.
- Weber M. (2000), *Etyka gospodarcza religii światowych*, tłum. T. Zatorski, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Wu X. (2005), *Encounters and dialogues: Changing perspectives on Chinese-Western exchanges from the sixteenth to eighteenth centuries*, Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin/San Francisco.
- Yu L. (2011), *The Spiritual Journey of an Independent Thinker. The Conversion of Li Zhizao to Catholicism*, „Journal of World History” 22 (3): 433–453.