
Opowieść *jingjiao*. Chińskie chrześcijaństwo epoki Tang w perspektywie orientalizujących kryptoteologii

Piotr Popiołek

TEKSTY DRUGIE 2025, NR 6, S. 175–200

DOI: 10.18318/td.2025.6.9 | ORCID: 0000-0002-7986-480X

Wstęp

Zagadnienie chrześcijaństwa w Chinach stało się jednym z głównych tematów badań historii tego kraju¹. Czytając zachodnie prace naukowe i popularnonaukowe poświęcone historii religii w Chinach, można trafić na bardzo interesujące i zaskakujące informacje na temat obecności chrześcijaństwa w czasach dynastii Tang (618-907), które – co więcej – powtarzane są w wielu kompendiach i pracach spoza pola religioznawczego. Dla wielu religii „niechińskich” okres ten można określić wręcz jako złoty. Aż do IX wieku panowała znaczna tolerancja religijna, dzięki czemu na terenie cesarstwa chińskiego zadomowiły się islam, chrześcijaństwo, manicheizm, zaratusztrianizm i buddyzm, cieszący się znacznym wsparciem ze strony władzy państwowej². Opisy rozwoju i funkcjonowania

Piotr S. Popiołek – doktor teologii i religioznawca, członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków Instytutu Badań nad Teologią i Duchowością Dalekiego Wschodu „Shenxue” i European Academy of Religion. Specjalizuje się głównie w historii doktryny, teologii politycznej i problematyce postsekularnej. Zainteresowania naukowe: inkulturacja chrześcijaństwa, zwłaszcza w kontekście azjatyckim, oraz gry wideo w kontekście religioznawczym i teologicznym. Autor książki *Herezja sekularności. Tropami myśli Johna Milbanka* (2024). Kontakt: piotr.s.popiolek@gmail.com.

1 Por. P. Rule, *From Missionary Hagiography to the History of Chinese Christianity*, „Monumenta Serica” 2005, t. 53, nr 1, s. 462.

2 Kres temu położyła decyzja cesarza Wuzonga w 845 r. delegalizująca de facto wszystkie religie „niechińskie” (w tym buddyzm), przepro-

chrześcijaństwa w tym „złotym okresie” charakteryzują się bardzo optymistyczną, niekiedy wręcz fantastyczną wizją wspólnoty chrześcijańskiej. Zwłaszcza w wyobrażeniach zachodnich orientalistów była widziana jako prężnie się rozwijająca, wchodząca w bogatą wymianę kulturową i mająca duże znaczenie polityczne na dworze cesarskim. Aby ułatwić identyfikację i opis tego zjawiska, będę je nazywał „opowieścią *jingjiao*”.

Początkowo główne źródło wiedzy, ale i licznych spekulacji stanowiła tzw. Stela z Chang’anu (dzisiejsze miasto Xi’an), której wzniesienie datuje się na 4 lutego 781 roku. Została odkryta w czasie misji jezuickich w latach dwudziestych XVII wieku³. Napis na jej szczycie głosił: „Stela upamiętniająca rozpowszechnienie świetlanej religii [*jingjiao*] z Daqin w Państwie Środka”. Inskrypcja zawierała chiński tekst opisujący podstawy doktryny oraz historię chrześcijaństwa w Chinach od przybycia mnicha Aluobena z królestwa Daqin w 635 roku. Stąd dowiedzieliśmy się, że chińskie chrześcijaństwo czasów dynastii Tang przyjęło nazwę *jingjiao*, co można przetłumaczyć jako „świetlana nauka”, chociaż przyjęło się je nazywać (dość niesłusznie) „nestorianizmem”⁴. Pozostanie przy terminie *jingjiao* uważam za istotne między innymi dlatego, że podkreśla on „obcość” i „inność” względem pozostałych Kościołów i denominacji chrześcijańskich. Stosowanie własnej i lokalnej nazwy pozwoli także uniknąć niepotrzebnych (i często błędnych) skojarzeń i przedzałożeń, które występują, gdy używany jest termin „nestorianizm”.

Opowieść *jingjiao* przeniknęła literaturę na temat historii chrześcijaństwa w Chinach, bardzo mocno ją zniekształcając i wręcz fałszując. W zachodnich książkach na temat historii Chin i chrześcijaństwa w Chinach epizod „chińskiego nestorianizmu” jest stale obecny⁵. Pewne „mity” utrwaliły się na tyle

wadzając konfiskatę majątków organizacji religijnych, nakazując przejście przywódców religijnych, mnichów i kapłanów do stanu świeckiego i ostatecznie wprowadzając krwawe prześladowania wyznawców.

- 3 Nie znamy pewnej daty odkrycia steli. Dwie możliwe daty to rok 1623 lub 1625.
- 4 W dalszej części artykułu wskażę na problemy związane z tą nazwą.
- 5 Jest to popularne również w polskiej literaturze. Pisząc o chrześcijaństwie epoki Tang, Jan Konior powiela takie klasyczne błędy, jak utożsamienie Kościoła Wschodu z doktryną Nestoriusza czy mit o silnych wpływach tej religii w cesarstwie chińskim. I chociaż odwołuje się do literatury bardziej specjalistycznej, to trzyma się narracji Petera Yoshiro Saekiego, któremu to przyjrzymy się dalej w tym artykule; J. Konior, *Historia Kościoła w Chinach. Wyzwania, obawy i nadzieje (od nestorianizmu do czasów współczesnych)*, Wydawnictwo M, Kraków 2019. Z kolei Dariusz Klejnowski-Różycki powiela narrację Palmera, że taoistyczna pagoda w Zhouzhi na obrzeżach Xi’anu (niegdyś Chang’an) jest pozostałością „nestoriańskiej” świątyni, mimo że

mocno, że są powtarzane z pełnym przekonaniem, bez porządnej weryfikacji źródeł. Wynika to z faktu, iż wiele pozycji przekazujących te informacje uzyskało status klasycznych opracowań źródłowych, co zostało już poddane kontestacji, ale w mniej dostępnej i mocno wyspecjalizowanej literaturze. Autorzy zwracający uwagę na ten problem pisali zwłaszcza o charakteryzującym tę narrację „orientalizmie”⁶. Jej zwolennicy są przede wszystkim albo autorami zachodnimi, albo przyjmującymi perspektywę zachodnią, wedle której próbują w jak największym stopniu podkreślić i wyolbrzymić rolę kultury zachodniej (w tym wypadku chrześcijaństwa) w kształtowaniu się kultury chińskiej.

W postkolonialnej krytyce dyskursu słusznie zauważono, jak pewne przedzałożenia, w połączeniu z brakiem odpowiednich narzędzi badawczych, wiedzy i weryfikacji źródeł, wpłynęły na powielanie błędnych informacji na temat chrześcijaństwa epoki dynastii Tang⁷. Jednocześnie zabrakło przyjrzenia się, w jaki sposób religijne przekonania autorów odcisnęły się na ich obrazie *jingjiao*, zwłaszcza że autorzy, którzy w największym stopniu przyczynili się do promocji tej narracji, byli bardzo silnie uformowani przez swoją chrześcijańską wiarę, a narracja historyczna tworzona przez nich explicite wyrażała ich osobiste przekonania religijne. Byli przedstawicielami orientalistyki przełomu XIX i XX wieku. Pobierali wykształcenie na wiktoriańskich uniwersytetach i dokonywali przekładów japońskich i chińskich tekstów na język angielski. Ich prace wpisywały się w ówczesne wzorce pisarstwa

ta teoria została odrzucona; D. Klejnowski-Różycki, *Teologia chińska. Uwarunkowania kulturowe pojęć trynitarnych*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2012, s. 64–66. Jeśli chodzi o krytykę tej teorii, zob. M. Keevak, *The Story of a Stele. China's Nestorian Monument and Its Reception in the West, 1625–1916*, Hong Kong University Press, Hong Kong 2018, s. 129–141.

- 6 Zob. M. Deeg, *Die Strahlende Lehre. Die Stele von Xi'an*, LIT Verlag, Münster 2018; M. Deeg, *Digging out God from the Rubbish Heap – The Chinese Nestorian Documents and the Ideology of Research*, <https://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/65875/15/12Deeg.pdf> (1.06.2025); M. Deeg, *Ways to Go and Not to Go in the Contextualisation of the Jingjiao Documents of the Tang Period*, w: *Hidden Treasures and Intercultural Encounters. Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, red. D.W. Winkler, L. Tang, LIT Verlag, Münster 2016; por. J.H. Morris, *The Legacy of Peter Yoshirō Saeki. Evidence of Christianity in Japan before the Arrival of Europeans*, „The Journal of Academic Perspectives” 2016, nr 2.
- 7 Zob. P. Popiołek, *Orientalizm a problem badań i popularyzacji wiedzy na tematach chrześcijaństwa w Chinach w dynastii Tang*, w: *Studium teologii azjatyckiej / Study of Asian Theology*, red. D. Klejnowski-Różycki, Instytut Badań nad Teologią i Duchowością Dalekiego Wschodu, Opole 2021.

akademickiego, lecz jednocześnie wyrażały egzystencjalne zmagania autorów, wynikające z prób pogodzenia własnej wersji świata chrześcijańskiego z jego orientalnym „innym”⁸. Co więcej, temat *jingjiao* związany był bezpośrednio z działalnością zakonów jezuitów oraz werbistów jako szczególnie zaangażowanych w prace misyjne w Chinach i popularyzujących wiedzę na temat chińskiego chrześcijaństwa. W efekcie pojawia się on w literaturze religijnej wydawanej przez chrześcijańskie organizacje religijne i instytucje kościelne, zarówno naukowe, jak i nienaukowe. Należy zatem zauważyć, że trwałość opowieści *jingjiao* bierze się stąd, że większość źródeł ma charakter wprost religijny, jej autorami są osoby duchowne i teologowie, i to one dominują dyskurs⁹. Wydaje się, że w tym kontekście zarzut o uwikłanie tej narracji w dyskurs kolonialny jest nieunikniony, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę jej funkcjonowanie właśnie w pracach misjonarzy¹⁰. Jednakże samo sprowadzenie opowieści *jingjiao* tylko do tego wymiaru obciążone jest redukcjonizmem. Pomija nie tylko jej wielowarstwowość, ale też wymiar egzystencjalny. Poza tym, że była faktycznie wykorzystywana w misjonarskim przedsięwzięciu, stanowi ona świadectwo krystalizowania się pragnienia wyjścia poza dychotomię Orientu i Okcydentu, ku syntezie mądrości Biblii i myśli Wschodu.

Moim celem nie jest oczyszczenie dyskursu chrześcijaństwa w Chinach z opowieści *jingjiao*, ale zwrócenie uwagi na jej podszycie konkretnymi wyobrażeniami i przekonaniami religijnymi, które określam tutaj mianem „kryptoteologii”. Dlaczego „kryptoteologia”, a nie po prostu „teologia”? Po pierwsze, autorzy, o których mowa, to pionierzy orientalistyki przełomu XIX

8 Matteo Nicolini-Zani dokonuje podziału studiów nad *jingjiao* na trzy etapy. Badania autorów analizowanych przeze mnie stanowią etap pierwszy, który – jakkolwiek wstępny i nie tak ekspercki jak badania dzisiejsze, do tego bazujący na znacznie mniejszej liczbie źródeł (pisanych i archeologicznych) – przez samego Zaniego jest nazywany „złotą erą” odkryć, kiedy to entuzjazm autorów zastępował rzetelność i skrupulatność badań, ale to właśnie dzięki nim wieści na temat *jingjiao* obiegły cały świat dzięki pierwszym tak obszernym opracowaniom i tłumaczeniom starożytnych tekstów na język angielski; M. Nicolini-Zani, *Past and Current Research on Tang Jingjiao*, w: *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*, red. R. Malek, P. Hofrichter, Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin 2006, s. 25.

9 Wśród autorów polskich warto wymienić ks. Dariusza Klejnowskiego-Różyckiego, o. Jana Koniora SJ czy ks. Romana Malka SVD.

10 O roli, jaką opowieść o *jingjiao* odegrała wśród katolickich misjonarzy, a przede wszystkim o recepcji tekstu „Steli nestoriańskiej” odkrytej w Chang’anie w latach dwudziestych XVII w., pisł obszernie Michael Keevak w *The Story of a Stele. China’s Nestorian Monument and Its Reception in the West, 1625-1916* (Hong Kong University Press, Hong Kong 2008).

i XX wieku i pomimo silnych poglądów religijnych, czasami wyrażanych explicite, byli oni przedstawicielami ówczesnego środowiska naukowego i członkami świata akademickiego. Ich prac nie postrzegano jako prac teologicznych, widziano je właśnie jako jak najbardziej naukowe studia: na temat chińskiego „nestorianizmu” i źródeł chrześcijaństwa w Azji w przypadku Petera Yoshiro Saekiego, porównawcze studia nad buddyzmem i chrześcijaństwem u Elizabeth Anny Gordon¹¹. Podobne tezy można znaleźć u wielu specjalistów, szczególnie we wczesnych fazach kształtowania się orientalistyki, jak na przykład u Junjirō Takakusu, Jamesa Leggego, Alexandra Wyliego czy Arthura Lloyda¹². Późniejsi autorzy, jak Martin Palmer, są spadkobiercami tej narracji. Jako już nie naukowcy, ale popularyzatorzy, niezwykle przy tym poczytni, uruchamiają na nowo intuicje zawarte u swych wiktoriańskich poprzedników. W dalszej części artykułu, skupiając się na najważniejszych źródłach, które stworzyły podstawy do ukształtowania się interesującej mnie narracji, zamierzam pokazać, w jaki sposób kryptoteologiczna narracja historyczna, mająca wręcz cechy hagiograficzne, zdominowała opisy chińskiego chrześcijaństwa z okresu dynastii Tang.

11 Jej kluczowe pozycje w tym zakresie to E.A. Gordon: *The Lotus Gospel. Or, Mahayana Buddhism and Its Symbolic Teachings Compared Historically and Geographically with Those of Catholic Christianity*, Waseda University, Tokyo 1911; *The Temples of the Orient and Their Message in the Light of Holy Scripture, Dante's Vision, and Bunyan's Allegory*, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., London 1902; *Symbols of „The Way”*, Far East and West, Maruzen & Company, Tokyo–Osaka–Kyoto–Fukuoka–Sendai 1916; *Asian Christology and the Mahayana*, Maruzen & Company, Tokyo–Osaka–Kyoto–Yokohama–Fukuoka–Sendai 1921.

12 Takakusu (1866–1945) był japońskim uczonym, który odbył edukację w Oxfordzie i rozwinął w Japonii badania nad buddyzmem. Kolekcjonował i wydawał manuskrypty buddyjskie, przez co natrafił też na chińskie manuskrypty *Sutr Jezusa*. Legge (1815–1897) od 1839 roku prowadził misje chrześcijańskie w Chinach, był jednym z najważniejszych tłumaczy chińskich klasyków na język angielski. Został również pierwszym profesorem języka chińskiego w Oxfordzie. Alexander Wylie (1815–1887) także był misjonarzem w Chinach i pracował u boku Leggego. Dokonał licznych przekładów prac z różnych dziedzin na język chiński (od ściśle technicznych po ewangelie). Wszyscy oni też opublikowali prace na temat chińskiego „nestorianizmu” i Steli z Xi’anu. Arthur Lloyd, angikański misjonarz, był pionierem w badaniach nad japońskim buddyzmem i w swej książce *The Creed of Half Japan. Historical Sketches of Japanese Buddhism* (Smith, Elder & Co., London 1911) wskazywał na genealogię japońskiego buddyzmu w starożytnym wschodnim chrześcijaństwie (szczególnie w rozdziałach V–IX). Warto również wspomnieć o angikańskim misjonarzu i sinologu Arthurze C. Moule’u, którego praca zdobyła dużą popularność i z niektórych jego interpretacji i badań czerpał później Saeki. Natomiast powstała ona już po przełomowej pracy na temat „Steli nestoriańskiej” (autorstwa Saekiego), stąd nie miała już ona tak wielkiego zasięgu; A.C. Moule, *Christians in China Before 1500*, Society of Promoting Christian Knowledge, London 1930.

Świetlista religia

Jingjiao to nauka z Daqin (dosłownie „Wielkiego Qin”). Saeki stwierdził, że królestwo Daqin „musi być państwem blisko Morza Śródziemnego z patriarchalną formą rządów oraz grecko-rzymską cywilizacją, oraz musi uwzględniać ziemie leżące między Antiochią i Aleksandrią”¹³. Przyjęcie takiej interpretacji może wprowadzać w błąd zachodniego czytelnika, sugerując, że ma on do czynienia z dobrze mu znanym chrześcijaństwem z terenów Cesarstwa Rzymskiego i Bizancjum. Nazwa Daqin w dokumentach z okresu Tang rzeczywiście wskazywała na cesarstwo wschodnie. Warto zauważyć, że wcześniej chrześcijaństwo było określane w Chinach jako *Bosijiao* (perska nauka), natomiast za cesarza Suzonga wprowadzono dekret który nakazywał zmianę z Bosi na Daqin¹⁴. *Jingjiao* natomiast miało bezpośrednią łączność, a wręcz zależność eklezjalną od Kościoła Wschodu z patriarchą w Seleucji-Ktezyfonie¹⁵, a nie w Antiochii (co sugeruje Saeki, wbrew wymienieniu imion patriarchów Kościoła Wschodu na Steli z Chang’anu¹⁶). Nazwa *jingjiao* spotykana jest w wielu innych dokumentach, między innymi w manuskryptach z Dunhuang. Według Zhang Xiaogui nadali ją sobie sami chrześcijanie¹⁷. Z zachowanych źródeł wiemy, że była ona przez nich używana konsekwentnie, chociaż źródła z epoki Tang zawierają różne określenia (np. wspomniane *Bosijiao*, czy *Daqinjiao*). Zhang widzi w tym zabiegu motywację nie tylko religijną (oddania wielkości i tajemniczości swojej nauki), lecz również

13 P.Y. Saeki, *The Nestorian Monument in China*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1916, s. 181.

14 Por. M. Deeg, *Die Strahlende Lehre*, s. 27 oraz 49 (przypis).

15 Por. D. Wilmshurst, *The Martyred Church. A History of the Church of the East*, East & West Publishing, London 2011; tenże, *Beth Sinaye. A Typical East Syrian Ecclesiastical Province?*, w: *Winds of Jingjiao. Studies on Syriac Christianity in China and Central Asia*, red. D.W. Winkler, L. Tang, LIT Verlag, Zürich 2016.

16 P.Y. Saeki, *The Nestorian Monument in China*, s. 183. Antiochia była jedną z pierwszych stolic apostołskich, a tradycja przypisywała założycielstwo św. Piotrowi i wykształciła własną szkołę teologiczną. Seleucja-Ktezyfont stała się odrębnym patriarchatem Persji stosunkowo późno, gdyż proces ten zaczął się w IV wieku, a tytuł Katolikos, głowy biskupów Kościoła Wschodu (zbliżony znaczeniowo do Patriarchy), pojawił się dopiero w V wieku. Por. D. Wilmshurst, *The Martyred Church*, s. 32.

17 X. Zhang, *Why Did Chinese Nestorians Name Their Religion Jingjiao?*, w: *Winds of Jingjiao. Alternatywną teorię przedstawił Samuel N.C. Lieu, Epigraphica Nestoriana Serica*, w: *Exegisti Monumenta: Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams*, red. W. Sundermann, A. Hintze, F. de Blois, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2009, s. 241-245.

polityczną: próbę prezentacji w Cesarstwie swojej religii poprzez zamazanie jednoznacznych skojarzeń z Persją, która przestała być interesującym partnerem politycznym dla cesarza. Zmiana nazwy chrześcijaństwa na *jingjiao* stanowiła zabieg propagandowy, mający uczynić je dla Chińczyków bardziej atrakcyjnym¹⁸.

Nie można pominąć pytania o teologiczną ramę *jingjiao*. Przez stulecia utarło się określać chrześcijaństwo w Chinach mianem nestorianizmu, chociażby ze względu na jego pochodzenie z terenów ówczesnej Persji. W ostatnich dziesięcioleciach zaczęto odchodzić od tej praktyki, lecz wciąż często można spotkać się z tym terminem w bardziej popularnych publikacjach¹⁹. Bez wątplenia, w przypadku misji chrześcijańskiej w Chinach dynastii Tang chodzi o Kościół Wschodu lub Kościół Wschodniosyryjski. Na Zachodzie błędnie przyjęło się określać go mianem „nestoriańskiego”, mimo że postać Nestoriusza nie odgrywa w nim istotnej roli jako autorytet teologiczny²⁰. Jak wskazuje Sebastian P. Brock, wiele z prac Nestoriusza nie zostało nawet przetłumaczonych na język syryjski, a jego imię nie pojawiło się ani razu na żadnym z sześciu synodów zwołanych przez Kościół Wschodu w latach 486-612. Ponadto, jeśli wskazać na jakiegoś teologa, który odegrał kluczową rolę w kształtowaniu się teologii Kościoła Wschodu, to byłby to Teodor z Mopsuestii, a nie Nestoriusz²¹. Nic nie wskazuje na to, by ci chrześcijanie wyznawali doktrynę heterodoksyjnie diofizycką, co uzasadniałoby określanie ich mianem nestorian. Wskazują na to również zachowane teksty Kościoła Wschodu z terenów Jedwabnego Szlaku oraz Chin. Stąd też nazywanie *jingjiao* nestorianizmem czy wręcz przekładanie tego terminu jako „nestorianizm” jest błędne i mylące, prowadzi do fałszywej identyfikacji

18 X. Zhang, *Why Did Chinese Nestorians Name Their Religion Jingjiao?*, s. 304-305.

19 D. Klejnowski-Różycki, „Sutry Jezusa” – pierwsze syntezy chrystologiczne Dalekiego Wschodu, „Studia Oecumenica” 2019, nr 19, s. 215-216.

20 Chociaż jego imię pojawia się niekiedy w syriackiej liturgii godzin jako „doktora Kościoła Wschodu”, obok Diodora i Teodora z Mopsuestii, a jedna z trzech anafor eucharystycznych Kościoła Wschodu jest mu przypisywana. Co istotne, pomimo współczesnych ustaleń i zastrzeżeń, wielu badaczy i autorów nadal decyduje się na używanie terminu „nestorianizm” w odniesieniu do Kościoła Wschodu w Chinach z racji tego, że został on już przyswojony w dyskursie naukowym, a także z powodu wygody językowej. Na przykład Deeg uzasadniał posługiwanie się pojęciem nestorianizmu tym, że łatwiej tworzy się od niego przymiotniki i zaimki dzierżawcze w języku angielskim, zaznaczając jednocześnie, iż jest to niewłaściwy termin.

21 Por. S. Brock, *The „Nestorian” Church. A Lamentable Misnomer*, „Bulletin of the John Rylands Library” 1996, t. 78, nr 3, s. 29.

teologicznej. Niemniej, w wydanej niedawno książce *Kuan Yin Chronicles. The Myths and Prophecies of the Chinese Goddess of Compassion* Martin Palmer przedstawił chińskich chrześcijan właśnie jako wyznawców doktryny Nestoriusza, nieuznających Bożego macierzyństwa Maryi²². Tą samą drogą poszli Ray Riegert i Thomas Moore, którzy w *The Lost Sutras of Jesus. Unlocking the Ancient Wisdom of Xian Monks* piszą, że mnich Aluoben wraz z resztą wiernych przybyłych do Chin „wierzyli w Maryję, która była matką Jezusa człowieka, nie boga”²³.

Drugim ważnym źródłem na temat chrześcijaństwa w epoce Tang stały się teksty *jingjiao*. Choć Saeki określił je mianem „dokumentów nestoriańskich”²⁴, współcześnie przyjęło się nazywać je „sutrami”. Nie sposób określić dokładnej daty ich powstania. Trzy z nich są przypisywane autorstwu biskupa Jingjinga, co pozwala datować je mniej więcej na VIII wiek. Niektóre zostały natomiast przypisane mnichowi Aluobenowi, a więc odsyłać mają do pierwszej połowy VII wieku. Badacze przyjęli dzielić manuskrypty na dwie grupy: doktrynalne i liturgiczne²⁵.

Sutry Jezusa stanowią korpus tekstów *jingjiao* będący najdokładniejszym źródłem informacji na temat chrześcijaństwa w Chinach tamtego okresu. Pozostaje dyskusyjne, na ile są one wyrazem autentycznej doktryny chińskich chrześcijan, a na ile wytworami o charakterze bardziej propagandowym, mającym przemawiać do chińskich odbiorców (jest to stanowisko Deega²⁶).

22 M. Palmer, J. Ramsay, M. Kwon, *The Kuan Yin Chronicles. The Myths and Prophecies of the Chinese Goddess of Compassion*, Hampton Roads Publishing Company, Charlottesville 2009, s. 29-30. Książka oryginalnie ukazała się w 1995 r.

23 R. Riegert, T. Moore, *The Lost Sutras of Jesus. Unlocking the Ancient Wisdom of Xian Monks*, Souvenir Press, London 2009, s. 13. Książka oryginalnie ukazała się w 2003 r.

24 P.Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Toho Bunkwa Gakuin: Academy of Oriental Culture, Tokyo Institute, Tokyo 1951.

25 Do osobnej grupy źródeł zaliczane są czasami teksty ze stel i nagrobków. Wiele z nich zostało opublikowanych wraz z faksymile i fotografiami oraz opatrzonych komentarzami w Changxing Wu, *Da Qin Jingjiao Liuxing Zhongguo Bei (The Xi'an Stele). Text Analyses with Commentaries on Documents of Da Qin Jingjiao*, Olive Publishing (HK), Hong Kong 2015.

26 „Pierwsze spojrzenie na teksty odkrywa kilka istotnych i interesujących szczegółów: 1) teksty nie są tłumaczeniami chrześcijańskich tekstów, ale raczej skompilowanymi vademecum na użytek mówiących i piszących po chińsku odbiorców; 2) teksty są pełne buddyjskiej, taoistycznej i ruistycznej (konfucjańskiej) terminologii, rzucając przez to interesujące światło na «misyjne» techniki i strategie Kościoła Wschodu w Chinach epoki Tang”. Deeg uważa że odbiorcami mogli być albo chińscy konwertyci, którzy uczyli się podstaw doktryny z chińskich tekstów, albo irańscy imigranci, którzy już zaadaptowali się do chińskiej kultury; M. Deeg, *The „Brilliant*

Pierwszą interpretację można określić jako optymistyczną, drugą jako sceptyczną. Do obu należałoby podchodzić jednak z ostrożnością. Gdyby teksty miały charakter wyłącznie propagandowy, służący przyciąganiu Chińczyków do „olśniewającej nauki” przy pomocy znajomych im pojęć i konceptów, to niewiele mówiłyby na temat samej teologii *jingjiao*, a jedynie o strategii ewangelizacyjnej. Biorąc jednak pod uwagę różnorodność tekstów odkrytych w jaskiniach Mogao w Dunhuang, na trasie Jedwabnego Szlaku, ich różny styl, tematykę i formę, trudno to sobie wyobrazić²⁷. Nie powinno się ignorować ewangelizacyjnego aspektu tekstów ani umniejszać wysiłku refleksji teologicznej ich autorów, który towarzyszył wyjaśnianiu chrześcijańskiej doktryny przy pomocy chińskich terminów religijnych i filozoficznych. Brak dokładnych przekładów ewangelii i tekstów liturgii wydaje się być z kolei dość oczywisty: kult i liturgię Kościoła Wschodu, nawet jeśli wśród wiernych byli chińscy autochtoni, prawie z całą pewnością sprawowano w języku syriackim.

Z racji bardzo skomplikowanego kontekstu, w jakim powstawały teksty – ze względu na brak danych nie jesteśmy w stanie go zrekonstruować – przy tłumaczeniu i interpretacji tych dokumentów należy być niezwykle ostrożnym. Nawet chińskie wydania dokumentów, pomimo posiadania licznych komentarzy, nie są wyczerpujące. Dużą popularność zyskały pisane w języku angielskim nieakademickie opracowania *sutr* wydane przez Palmera oraz Raya Riegerta wraz z Thomasem Moorem. Według Deega autorzy ci chrystianizują jednak oryginalne teksty chińskie, nie uwzględniając historycznego, politycznego i religijnego kontekstu. Doszukują się chrześcijańskich idei w typowo chińskich sformułowaniach. Dokonują również amatorskiej identyfikacji syriackich i perskich terminów na podstawie chińskiej transkrypcji, całkowicie pomijając fakt, że metoda takiej transkrypcji miała ściśle określone reguły i nie można jej sporządzać arbitralnie, w oderwaniu od reguł historycznej filologii²⁸.

Teaching. *The Rise and Fall of „Nestorianism” (Jingjiao) in Tang China*, „Japanese Religions” 2006, t. 32, nr 2, s. 94.

27 W jaskiniach w Dunhuang (współcześnie teren prowincji Gansu w Chinach) przechowywane były liczne manuskrypty, głównie o charakterze historycznym i religijnym. Najstarsze z tekstów powstały w IV w. Dokumenty zostały odkupione od zarządzającego jaskiniami buddyjskiego mnicha przez europejskich archeologów Paula Pelliot i Aurela Steina. Wśród nich później Pelliot zidentyfikował chrześcijańskie manuskrypty z dynastii Tang.

28 M. Deeg, *Digging out God from the Rubbish Heap...*, s. 156.

Historia świecka i historia święta

Jakkolwiek najważniejsze i najbardziej wpływowe prace na temat chińskiego „nestorianizmu” zaczęły powstawać na przełomie XIX i XX stulecia, gdy świecka historiografia dopiero nabywała jasnych kształtów, to są one wyraźnie naznaczone religijną wyobraźnią autorów. Podobnie nauki o religiach jeszcze nie wyodrębniły się koncepcyjnie i instytucjonalnie od teologii²⁹. Jest to przykład twórczości, w której badania nad Biblią i źródłami chrześcijaństwa zderzały się z przebogatą literaturą religijną i filozofią niechrześcijańską. Badacze zachodni uzyskali wówczas dostęp do niezliczonych mało znanych albo zupełnie nieznanymi źródeł azjatyckich pochodzących z tradycji buddyjskiej, hinduistycznej, taoistycznej itd. Wcześniej do tak doniosłego wydarzenia doszło w oświeceniu, kiedy to na kulturze europejskiej odcisnęło się nie tylko ponowne odkrycie literatury „pogańskiej” i przedchrześcijańskiej, lecz również translacja i import tekstów z Chin za sprawą misji jezuickich, umożliwiających pierwsze kontakty z myślą Konfucjusza i jego komentatorów. To wtedy też pojawiły się pierwsze głosy na temat starożytnej misji chrześcijańskiej do Chin za sprawą odkrycia Steli z Chang’anu, o której donieśli jezuicy misjonarze, ale w której istnieniu powątpiewano i oskarżano Kościół o fałszerstwo. Według Maxa Deega „żaden tekst napisany w klasycznym języku chińskim nie oczarował wyobraźni Zachodu tak dawno i tak uporczywie – w najprawdziwszym tego słowa znaczeniu – jak «nestoriańska» stela z Xi’anu”³⁰. Jak twierdzi, w przypadku badań nad Stelą mamy wręcz do czynienia z „hiperorientalizmem”, który objawia się tym, że próbuje się z niej „wycisnąć jak największą ilość chrześcijaństwa”³¹. Jest to retrospektywna narracja na temat obcej, orientalnej kultury. Zdaniem Deega ów hiperorientalizm od orientalizmu zdefiniowanego przez Edwarda

29 W kwestii religijnej genealogii świeckich nauk o religii warto przywołać prace: T. Asad, *Genealogy of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore–London 1993; T. Masuzawa, *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, The University of Chicago Press, Chicago–London 2005; R.T. McCutcheon, *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford University Press, New York–Oxford 1997; T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, New York–Oxford 2000. W szerszym kontekście nauk społecznych pisał o tym John Milbank w: *Przekroczyć rozum sekularny. Teologia i teoria społeczna*, przeł. M. Filipczuk, Teologia Polityczna, Warszawa 2020, s. 259–343.

30 M. Deeg, *Die Strahlende Lehre*, s. 15.

31 Tamże, s. 17.

Saida³² odróżnia osadzenie w historiozobawczym wzorcu chrześcijaństwa. W efekcie pozwala doszukiwać się w kulturach „innych” elementów znanych i własnych, które mają mieć źródło w chrześcijańskiej tradycji: biblijnym monoteizmie, zaginionych plemionach Izraela, misji apostoła Tomasza na Wschód albo w legendzie o księdzu Janie³³. Jest to orientalizm ukryty (jeśli posługiwać się rozróżnieniem Saida), ale wciąż naznaczony roszczeniami władzy i legitymizacją misji chrześcijańskich, które polegają na przywróceniu pierwotnej wiary. W demaskowaniu przez Deega autorów piszących o chińskim „nestorianizmie” mamy do czynienia z nad wyraz krótkowzroczą i redukcjonistyczną krytyką postkolonialną, generalizującą i przypisującą owym autorom złą wolę. Obecność takich intencji u poszczególnych misjonarzy należałoby wykazać na konkretnych przykładach. Jednakże przeprowadzona przez Deega generalizacja jest w istocie powielaniem błędów Saida, na które wskazywali inni postkolonialni teoretycy³⁴. Idąc za jego narracją, trudno jest jednoznacznie ocenić Petera Yoshirō Saekiego – czy będąc nawróconym na chrześcijaństwo (a dokładniej anglikanizm) Japończykiem, w ramach dialektyki przemocy kolonialnej jest ofiarą czy może oprawcą, usiłującym narzucić swojej rodzimej kulturze wyższość chrześcijaństwa.

Zawarte we wczesnych pracach na temat chrześcijaństwa w Chinach ukryte przed założeniami teologicznymi sprawiają, że rozwijane narracje historyczne należą bardziej do gatunku historii świętej niż historii świeckiej. Jest to historia Kościoła, ludu wybranego, który ukrywał się w pogańskich narodach – w Chinach, Korei, Japonii – przybierając zewnętrzną formę innych religii, głównie buddyzmu i taoizmu. Autorzy mniej lub bardziej świadomie wpisują historię „chińskiego nestorianizmu” w narrację religijną. Zgodnie z nią doktryna chrześcijańska, mądrość chrześcijańskiego objawienia, nawet po zaniknięciu fizycznego chrześcijaństwa w Chinach – czy to przez wyginiecie wskutek prześladowań i synkretyczne zlanie się z takimi religiami, jak buddyzm i taoizm, czy „ukrycie” się w tajnych religijnych kultach i stowarzyszeniach (jak widział to Saeki) – stanowi „zaczyn” Kościoła na obcej ziemi. Szczególnie Saeki i Gordon w swej narracji historycznej lubowali się w wykorzystywaniu figur i przenośni z języka biblijnego. Jak oboje utrzymywali, źródło wiary chrześcijańskiej – jej logos – trwał w owych obcych

32 E.W. Said, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Zysk i S-ka, Poznań 2005.

33 M. Deeg, *Die Strahlende Lehre*, s. 18.

34 Zob. L. Gandhi, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, przeł. J. Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 66-75.

tradycjach i przekształcał je na podobieństwo chrześcijaństwa. Patrząc na fenomen tej literatury wczesnoreligioznawczej z przełomu XIX i XX wieku, można zauważyć pewne elementy poglądów dyfuzjonistycznych i tak zwanego monoteizmu pierwotnego. Jednak same te teorie religioznawcze mają charakter kryptoteologiczny. Monoteizm pierwotny to pogląd nie tylko silnie naznaczony przez biblijną narrację, jakoby wiara w Istotę Najwyższą była pierwotną wiarą człowieka i stanowiła inherentną i uniwersalną część ludzkiej tożsamości, która dopiero później została zanieczyszczona. Zeświecczona narracja monoteizmu pierwotnego to nic innego jak przełożona na język świecki chrześcijańska historia o Upadku, szukająca jednak uzasadnienia w ówczesnych badaniach etnologicznych³⁵.

Świeckie narracje dotyczące religii i jej historii starały się oczyścić historię religii z elementów nadprzyrodzonych. Warto jednak zauważyć, że inicjatywę podjęły same zakony katolickie już w XVII wieku, gdy w ramach dążenia do oczyszczenia kultu świętych dokonały skrupulatnego przeglądu źródeł na temat historii swoich instytucji i ich założycieli³⁶. Takie reformistyczne podejścia mogą być charakterystyczne dla organizacji religijnych i jeszcze nie świadczą o uleganiu sekularyzacji. Tak jak zmieniało się rozumienie kategorii religijnych w rodzaju „świętości”, tak należało dokonać reinterpretacji historii w kluczu rozumienia tejże świętości. Nowi święci nie byli już ascetami i męczennikami, ale odnowicielami religii, kaznodziejami, reformatorami i krzewicielami cnoty.

Hagiografia odczuła następstwa tej nowej koncepcji świętości, choć późno i bardzo powoli. Nowocześniejszy nurt hagiograficzny starał się bowiem teraz wyrazić ideę, według której każdy święty miał swą misję historyczną, polegającą na zrozumieniu i zaspokojeniu pewnych wymogów swoich czasów z punktu widzenia wieczności i poprzez własne doświadczenie Chrystusa³⁷.

Nowa, zreformowana hagiografia nie skupiała się już tak mocno na elementach cudownych, jak na stylu życia i propagowanych przez świętego

35 Zob. H. Zimoń, *Monoteizm pierwotny. Teoria Wilhelma Schmidta i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1989.

36 Zob. E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2006, s. 330-336.

37 A. Vauchez, *Święty*, w: *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Oficyna Wydawnicza Volumen, Wydawnictwo Marabut, Warszawa–Gdańsk 1996, s. 422.

wartościach i jako taka również wpływała na świeckie narracje i życiorysy. Hagiografia i historiografia przeplatały się na tyle głęboko, że nawet po usunięciu elementów nadprzyrodzonych ich rozróżnienie okazywało się problematyczne. Narracja historyczna jako interpretacja wydarzeń minionych, bardziej jako wspomnienie niż opis faktów, nie mogła w pełni się uwolnić od widma narracji religijnej. O jasnych granicach między wyobraźnią religijną i świecką nie można mówić.

Naukowy opis zjawisk religijnych oraz historii religii miał być obiektywny i neutralny, okazuje się jednak, że był zbudowany w oparciu o religijne przedzałożenia. W przypadku nauk społecznych obciążone jest już samo pojęcie „społeczeństwa”. John Milbank zauważył, że „sfera społeczna” u takich wczesnych socjologów jak Auguste Comte i Émile Durkheim podlega kontroli natury, „Jednak socjologia posłuży się ową kategorią sfery społecznej w celu wyjaśnienia, zredukowania bądź redefinicji wszelkich zjawisk religijnych”³⁸. Tu, według Milbanka, powstaje paradoks: „socjologia jest w stanie objaśnić czy nawet w pełni wytłumaczyć religię jedynie w stopniu, w jakim sama ukrywa własne teologiczne zapożyczenia i swój własny quasi-religijny status”³⁹.

W związku z tym powstaje pytanie o sens „zero-jedynkowego” rozróżnienia na całkowicie świecką i naukową narrację na temat religii oraz na narrację religijną, która świadomie wikła się we własną tradycję i przyjmuje pewne teologiczne przedzałożenia. Jeśli chodzi o zagadnienia tak wąskie, jak historia chińskiego chrześcijaństwa, w przypadku której niewielka ilość źródeł pisanych i materiałów archeologicznych pozwala na liczne domysły i interpretacje, to barwna opowieść, którą oferowali pierwsi badacze, a następnie ich spadkobiercy i popularyzatorzy, jest o wiele bardziej atrakcyjna i formująca niż opis sprowadzony do suchych historiograficznych interpretacji materiałów źródłowych oferowany przez wąskie grono takich specjalistów. To niesamowite i ahistoryczne interpretacje Palmera trafiają do głównej narracji na temat chrześcijaństwa w Chinach i przebijają się do historycznych publikacji naukowych i popularnych oraz są popularyzowane przez teologów (np. Addisona Hodgesa Harta, amerykańskiego teologa, autora i blogera, piszącego na temat chrześcijańskiej mistyki w dialogu z religiami Wschodu).

Oczywiście, narracje Saekiego i współczesnych mu orientalistów trudno uznać za „postsekularne” w rozumieniu czysto chronologicznym, gdyż nie powstały one w następstwie czy opozycji do sekularnego paradygmatu.

38 J. Milbank, *Przekroczyć rozum sekularny*, s. 161.

39 Tamże.

Stanowią przykład premodernistycznej narracji, zasadniczo przedsekularnej, odróżniającej się od późniejszych ujęć problemu tym, iż nie poddały się w pełni sekularyzacji, która to właściwa jest dla dominującego dzisiaj, eksperckiego dyskursu wokół *jingjiao*⁴⁰. Są postsekularne w tym sensie, że kontestują sekularne założenia poznawcze i otwierają przestrzeń dla alternatywnych interpretacji. Z perspektywy współczesnej historiografii oraz bardziej zaawansowanych badań na temat zawierają one liczne błędy na wielu poziomach: od archeologicznych i językoznawczych po fantazyjne spekulacje na temat wpływu chrześcijaństwa na kultury Azji Wschodniej. Postsekularne spojrzenie na całą opowieść *jingjiao* oznacza dostrzeżenie w niej czegoś więcej niż błędnej narracji, zwykłej dezinformacji czy kolejnego przejawu orientalizmu. Z perspektywy czysto świeckiej rzeczywiście należałoby stwierdzić, że Saeki wykazał się daleko idącą nieprofesjonalnością, zaniedbaniem metodologicznym czy wręcz karygodną nierzetelnością i fałszowaniem historii⁴¹. Wynika to z podporządkowania jego pracy rygorom czysto sekularnego dyskursu naukowego i zignorowania jego osobistych założeń i motywacji. Natomiast opowieść *jingjiao* jest częścią wyobraźni religijnej, która genealogicznie ma źródło w *milieu* chrześcijańskich orientalistów, kiedy to poszukiwano elementów wspólnych między Wschodem i Zachodem, *logosu* wyrażającego się w różnych kulturach i „kamienia z Rosetty” (by posłużyć się słowami Saeki), który miałby pomóc w zrozumieniu świata Wschodu przez człowieka Zachodu. Zanim jednak przejdę do analizy opowieści *jingjiao* w ujęciu jej największych propagatorów, konieczne będzie przybliżenie fundamentalnych informacji na temat tego nurtu chrześcijaństwa w oparciu o najbardziej aktualne badania.

Interpretacje

Opowieść *jingjiao* to coś więcej niż historia Kościoła Wschodu w krótkim okresie jego funkcjonowania w Chinach. Jest to kryptoteologiczna interpretacja, w której zostają wyrażone obserwacje na temat zupełnie różnych światów – Europy i Azji

⁴⁰ Ów współczesny dyskurs ekspercki stanowi „trzeci etap” według rozróżnienia Nicolini-Zaniego; M. Nicolini-Zani, *Past and Current Research on Tang Jingjiao*, s. 25-26. Na temat różnic między współczesnym dyskursem świeckim a hagiograficzną narracją misjonarzy: P. Rule, *From Missionary Hagiography to the History of Chinese Christianity*.

⁴¹ Zob. M. Deeg, *Die Strahlende Lehre*, s. 15-34; tenże, *Ways to Go and Not to Go*, zwłaszcza strony 143-146; J.H. Morris, *The Legacy of Peter Yoshirō Saeki*, s. 1-27; J.H. Morris, *Rereading the Evidence of the Earliest Christian Communities in East Asia during and Prior to the Tang Period*, „Missiology. An International Review” 2017, t. 45, nr 3.

– oraz próby przeprowadzenia ich syntezy przy pomocy języka i symboli religijnych oraz odniesień do mistyki. Historyczne zjawisko *jingjiao* staje się punktem zwrotnym tej narracji, gdzie brak wystarczających źródeł, a liczne nieдомówienia i tajemniczość tej religii nie stanowią przeszkody, lecz pożywkę dla tej opowieści, pozwalając na daleko idące interpretacje i dopowiedzenia.

Autorem, który w największym stopniu wykreował opowieść o *jingjiao*, był wielokrotnie już wspomniany Saeki. Co istotne, zainteresował się on *jingjiao* z racji tego, że stanowiło ono most między obcym chrześcijaństwem, które przyjął, a jego własną rodzimą kulturą i historią. Został on jednym z popularyzatorów powstałej wśród japońskich badaczy pod koniec XIX wieku koncepcji o zaginionym plemieniu Izraela, które znalazło się w Japonii⁴², i w efekcie dołączył do autorów tak zwanej teorii wspólnego rodowodu japońsko-żydowskiego (*Nichiyu Dōsoron*)⁴³. I chociaż w jego późniejszych publikacjach na temat *jingjiao* nie była ona już tak silnie podkreślana, między innymi ze względu na okoliczności polityki kulturalnej w Japonii, która z czasem nabierała coraz bardziej antychrześcijańskich sentymentów, jest on uznawany za jednego z ważniejszych propagatorów teorii mówiącej, że chrześcijanie przybyli również do starożytnej Japonii⁴⁴. Wprowadzenie do japońskiej genealogii żydowskich i nestoriańskich przodków pozwoliło w jeszcze większym stopniu podkreślić, że tradycja chrześcijańska i Abrahamowa jest dla Japonii rodzima. To już nie kwestia migracji samej idei, ale i krwi (konkretnie rodu Hata), włączenie w dzieje zbawienia ludu wybranego i Kościoła, który się z niego rodzi. Saeki opierał się na analizie japońskich dokumentów historycznych (*Nihon Shoki*), dokonując dość luźnych lingwistycznych interpretacji imion i nazw, by wykazać ich semickie pochodzenie, i przedstawił je w artykule *Hata wo satosu* („Rozprawa o Hata”)⁴⁵.

W pracy poświęconej „nestoriańskiej” steli Saeki skupił się bardziej na koncepcji, że chrześcijaństwo *jingjiao* wpłynęło na rozwój buddyzmu w Chinach i Japonii, przemycając chrześcijańskie idee do niektórych szkół buddyjskich. Według pierwszej hipotezy wiązało się to z przybyciem do Japonii nestoriańskiego mnicha; tu utożsamił postać Persa z kart *Shoku Nihongi*

42 Obok Saekiego można wymienić jeszcze Normana McLeoda, który napisał pracę *Japan and the Lost Tribes of Israel*, Rising Sun Office, Nagasaki 1879.

43 J.H. Morris, *The Legacy of Peter Yoshirō Saeki*, s. 3.

44 Por. tamże.

45 Tekst znalazł się w apendyksie do japońskiego wydania *Keikyō hibun kenkyū*, które się ukazało później w języku angielskim jako *The Nestorian Monument in China*, ale było już pozbawione tego dodatku.

z kapłanem i ojcem nestoriańskiego chorepiskopa, który pojawił się w tekście Steli z Chang'anu. Wedle drugiej – to pobierający nauki w Chinach buddyści japońscy przywieźli chrześcijaństwo pod maską nowych szkół buddyzmu. Saeki uważał też, że Kukai – założyciel buddyjskiej sekty *shingon* – pobierał nauki od mnicha Pradźny, który przyznał się z autorem „nestoriańskiej” steli. Pogląd ten Saeki przyjął od Junjirō Takakusu i Elizabeth Gordon⁴⁶.

Według Jamesa H. Morrisa popularność tych teorii można wyjaśnić, przyjmując perspektywę postkolonialną. Jak twierdzi, zachodni badacze „starali się pokazać wszechogarniający wpływ chrześcijaństwa na historię Azji, opierając się na europejskich badaniach naukowych, które próbowały wyraźnie lub pośrednio zilustrować, że europejska, chrześcijańska «kultura» i wiedza są lepsze od innych form wiedzy lub wręcz są jedyną formą wiedzy”⁴⁷.

Wydaje się jednak, że sprawa jest bardziej skomplikowana, a interpretacja ta nie uwzględnia wielowymiarowości problemu. Przyglądając się tekstom przywoływanych autorów, można zauważyć, że ich przekonania są zakorzenione głęboko teologicznie. Nie da się tego sprowadzić jedynie do założenia o wyższości własnej tradycji nad inną; ich konfesyjna postawa zakłada, że inne kultury i religie przenika nadprzyrodzone objawienie. Narracja historyczna pozwala im na uzasadnienie, dlaczego w tak odległych tradycjach dostrzegają podobne elementy, które zgodnie z ich przekonaniem mają nadprzyrodzony charakter. Rudymentarne formy monoteizmu obecne na świecie można było uzasadnić przez odwołanie się do przekonań na temat kondycji ludzkiej (gdyż było to nawet zgodne z narracją biblijną), niemniej uzasadnienie obecności konkretnych treści objawionych (jak wiara w Mesjasza, która według tych autorów przyjęła w buddyzmie postać Amidy czy Maitreji⁴⁸)

46 J.H. Morris, *The Legacy of Peter Yoshirō Saeki*, s. 7.

47 Tamże, s. 8.

48 Maitreja to „mesjanistyczna” i „apokaliptyczna” figura w buddyzmie, w przypadku której już misjonarze chrześcijańscy zaobserwowali podobieństwa do Chrystusa. Na poziomie religijnym związek ten rozwinięli autorzy teozoficzni. C. Wessinger, *The Second Generation Leaders of the Theosophical Society (Adyar)*, w: *Handbook of the Theosophical Current*, red. O. Hammer, M. Rothstein, Brill, Leiden–Boston 2013, s. 38-40. Następnie temat podjęły azjatyckie chrześcijańskie teologie kontekstualne (np. koreańska teologia *minjung*). Spośród analizowanych tutaj orientalistów pisali o tym np. Gordon (*The Lotus Gospel*, s. 128, 206) i Saeki (*The Nestorian Monument in China*, s. 160). Warto jednak pamiętać, że już same pojęcia „mesjanizm” i „apokaliptyka”, które przyjęły się jako normatywne do opisu fenomenu religii w dyskursie religioznawczym, obciążone są zachodnim i judeochrześcijańskim przedrozumieniem. Zob. J. Nattier, *The Meanings of the Maitreya Myth. A Typological Analysis*, w: *Maitreya, the Future Buddha*, red. A. Sponberg, H. Hardacre, Cambridge University Press, New York 1988, s. 32-34.

musiało mieć charakter bardziej naturalny i odsyłać do pojęcia konkretnych kontaktów kulturowych.

Wyraz takich kulturowych poszukiwań i ideowych identyfikacji stanowi wydana w 1911 roku książka *The Lotus Gospel* autorstwa Gordon⁴⁹. Była to najważniejsza praca na temat związków między chrześcijaństwem a buddyzmem, konkretnie – mahajaną. Gordon poszukiwała podobieństw doktrynalnych w rodzaju wiary w Tróję czy Mesjasza, idei zbawienia człowieka przez wiarę itd., a następnie argumentów historycznych i literackich (poprzez porównywanie treści tekstów źródłowych, np. Biblii, pism ojców Kościoła i sutr buddyjskich) na potwierdzenie swych tez. W podobny sposób analizowała religijne zabytki historyczne, doszukując się podobieństw między sztuką buddyjską i chrześcijańską oraz ich symboliką. Już na samym początku pracy przywołała słowa Timothy'ego Richarda, że buddyjski tekst *Przebudzenie wiary w nauce wielkiego wozu* – przypisywany indyjskiemu autorowi z II wieku o imieniu Aśvaghō (lecz najprawdopodobniej powstał później, w języku chińskim) – jest „azjatycką formą Ewangelii Naszego Pana i Zbawiciela Jezusa Chrystusa w buddyjskiej nomenklaturze, adaptacją chrześcijaństwa do starożytniej myśli Azji, i najgłębszym związkiem Jedności pomiędzy Wschodem i Zachodem, związkiem Wspólnej Religii – gdzie Wschód bardziej podkreślił immanencję Boga, a Zachód Jego transcendencję”⁵⁰. Za Richardem, który zresztą był pierwszym tłumaczem tego traktatu na angielski, stwierdziła, iż „buddyzm mahajana jest osadzony w chrześcijaństwie”⁵¹. Gordon uważała, że wiara w Maitreję pojawiła się już po hebrajskich prorockich przepowiedniach na temat mesjasza, co wskazywałoby na jej żydowskie pochodzenie⁵². Sam Richard we wstępie do tłumaczenia traktatu Aśvaghō y uznał go za rewolucyjny, przede wszystkim dlatego, że w końcu zreformował rozpaczliwie ateistyczny buddyzm hinajana i dał wiernym nadzieję na zbawienie. Jest to nowy buddyzm, który przynosi ludziom dobrą nowinę⁵³.

Saeki przemycanie chrześcijańskiej doktryny widział w buddyjskiej sekcji Shingon. Jak twierdził, Shinran Shonin – założyciel buddyjskiej szkoły

49 E.A. Gordon, *The Lotus Gospel*.

50 Tamże, s. 10.

51 Tamże.

52 Zob. tamże, s. 33.

53 Por. T. Richard, *The Awakening of Faith in the Mahayana Doctrine – The New Buddhism*, Christian Literature Society, Shanghai 1907, s. 5-6.

jōdo-shinshū (Prawdziwej Nauki Czystej Ziemi) – był niebezpośrednio i nieświadomie związany z *jingjiao*. To właśnie „nestorianizm” ze swoim teizmem miał wprowadzić do buddyzmu wiarę w Niebo, Krainę Czystej Ziemi, i w osobowego Boga pod postacią Amidy⁵⁴: „musimy przyznać, że relacja nestorianizmu z cywilizacją chińskiego imperium na przełomie siódmego i ósmego wieku przypominała w pewnym stopniu relację chrześcijaństwa z cywilizacją grecko-rzymską w okresie rzymskiego imperium w czasach św. Pawła!”⁵⁵. Zdaniem Saekiego, pomimo prześladowań chrześcijaństwa w Chinach, nie zgasiło to już „nadprzyrodzonego zasianego ziarna”:

Prawdziwy zakwas nie przestaje nigdy pracować. Słaby i niedostrzegalny, jak zakwas nestorianizmu, stopniowo ale pewnie przenikał całe brzmienie chińskiej literatury w dynastiach Tang i Song. A kiedy całe Chiny zostały podzielone na konfucjanizm i taoizm z jednej strony, oraz na buddyzm z drugiej, nestorianie przechylili szalę na rzecz chińskiego kultu przodków, a przez to przyczynili się do powstania znanego dzisiaj „chińskiego buddyzmu” – i żeby umocnić wiarę w Amitabę-Zbawiciela, który zbawia tych, którzy po prostu ufają Mu i poświęcają Mu całą swą istotę⁵⁶.

W swej późniejszej pracy Saeki, analizując teksty sutr *jingjiao*, stwierdził, że pomimo wpływu chrześcijaństwa na religie Chin, sam „nestorianizm” uległ zbyt daleko idącemu synkretyzmowi, co doprowadziło do jego zlania się z innymi lokalnymi religiami. Niektóre z sutr bowiem już bardziej przypominały teksty buddyjskie i taoistyczne niż chrześcijańskie⁵⁷.

Współcześnie największy wpływ na popularyzację historii *jingjiao* mają prace Martina Palmera. To on wydał angielskie tłumaczenie *Sutry Jezusa* przygotowane przez zespół, w skład którego wchodził jeszcze Eva Wong (tłumaczka dzieł taoistycznych na angielski) oraz Li Rong Rong (która nie jest zawodowym tłumaczem ani badaczem, lecz zajmuje się tematem amatorsko)⁵⁸. Palmer to anglikański teolog i publicysta, który opublikował

54 Por. P.Y. Saeki, *The Nestorian Monument in China*, s. 152-156.

55 Tamże, s. 157.

56 Por. tamże, s. 157-158.

57 Por. tamże, s. 448-449.

58 Zob. M. Palmer, *The Jesus Sutras. Rediscovering the Lost religion of Taoist Christianity*, Piatkus Books, London 2001, s. XIV.

kilkadziesiąt książek na tematy religijne (głównie związane z Wielką Brytanią i Chinami) oraz przekłady dzieł chińskich, na przykład *Zhuangzi* (jako tłumaczenie zbiorowe). Jego prace mają zatem charakter głównie popularyzatorski, a nie akademicki. Jest raczej działaczem społecznym biorącym od kilkudziesięciu lat udział w wielu projektach mających na celu dbanie o dziedzictwo kulturowe, religijne i środowisko oraz rozwój relacji międzyreligijnych w ramach organizacji, w których przez lata pracował. Jak sam przyznaje, starożytne chrześcijaństwo w Chinach stało się jego „obsesją”⁵⁹.

Na podstawie swoich interpretacji *Sutr Jezusa* Palmer roztacza wizję silnie zindygenizowanego, lokalnego chrześcijaństwa o głęboko synkretycznej doktrynie, łączącego mądrość Ewangelii z mądrością Wschodu. Komentując jedną z sutr autorstwa Jingjinga, pisze on:

Kościół dokonał wielkiego skoku – którego nie udało mu się zrobić w poprzednich czasach – z Kościoła misjonarskiego ku Kościołowi rodzimemu. Proces ten był nieocenienie wspierany przez cesarza, który podarował ziemię w pobliżu świętych terenów cesarskiego taoistycznego sanktuarium przodków w Louguantai. Budynek klasztoru Daqin w Louguantai wymusił na Kościele poważne zaangażowanie się w tradycję taoistyczną, a konsekwentnie w buddyzm i konfucjanizm⁶⁰.

Motyw świątyni Daqin znajdującej się przy Louguantai powraca co chwile w interpretacjach Palmera jako swoista klamra, ostateczny dowód spinający całą jego teorię na temat historycznej roli *jingjiao*. Świątynia Daqin jest według niego centrum, w którym powstawały sutry, muszą więc one być wyrazem przenikania się myśli chińskiej i chrześcijańskiej na najbardziej fundamentalnym poziomie. Sutry liturgiczne są dowodem na niezwykle silny synkretyzm chińskiego chrześcijaństwa, które przyjęło myśl chińską, stając się „chrześcijaństwem taoistycznym”. W swych interpretacjach twierdzi on, że mówiąc o „pierwotnej naturze”, przeciwstawiają się one koncepcji grzechu pierwotnego, przyjmując w jego miejsce całkowicie chińską koncepcję⁶¹. Riegert i Moore idą w swoich interpretacjach jeszcze dalej,

59 Tamże, s. 4-10.

60 Tamże, s. 175.

61 Tamże, s. 175-177.

jeszcze silniej podkreślając, że *Sutry Jezusa* są dowodem na to, iż chrześcijaństwo w Chinach tworzyło dziwny, egzotyczny konglomerat wierzeń chrześcijańskich, taoistycznych i buddyjskich. Twierdzą, że promując naukę o karmie i nieagresji w stosunku do wszelkich istot żywych, głosiło ono tezy obce „per-skim chrześcijanom” oraz heretyckie wobec nauki papieża⁶².

Wbrew sugestiom Palmera, Riegerta i Moore’a wiadomo ze źródeł chińskich, że cesarz nie przyzwalał na takie mieszanie się doktryn. Wręcz przeciwnie – niezwykle skrupulatnie przestrzegano, aby do tego nie dochodziło, gdyż mogłoby to wprowadzać w błąd chińskich poddanych. Wspólne przedsięwzięcie kapłana Jingjinga i buddyjskiego mnicha Pradźny (tego, którego Saeki utożsamiał z nauczycielem Kukaia) przekładu siedmiu tomów a *pāramitā-sutry* (sutry Sześciu Paramit – jedna z wersji Pradźniaparamity sutry) zostało skrytykowane w buddyjskim katalogu z okresu Tang⁶³. Cesarz po skrupulatnym zbadaniu dokonanych przez nich tłumaczeń sutr miał zakazać współpracy między nimi, uznając, że tłumaczenia zaciemniają dharmę i brakuje im właściwego kontekstu. Konstatacja miała być taka, że sposób życia mnichów buddyjskich i mnichów chrześcijańskich ze świątyni Daqin są ze sobą całkowicie niekompatybilne: „Niech Jingjing głosi naukę Mesjasza (*mishihe jiao*), a śramana, syn Śakji niech szerzy sutry buddyjskie. (Jego Wysokość) pragnął, by drogi nauczania były jasno rozdzielone, tak by lud nie popadł w zamęt. Prawdziwe i fałszywe nauki (powinny) pozostać od siebie odrębne, jak rzeki Jing i Wei, które płyną osobnymi korytami”⁶⁴. Jednak Palmer przywołuje ten przykład na dowód wzorowej współpracy między chrześcijańskimi i buddyjskimi myślicielami⁶⁵. Sugeruje, że poza granicami Chin była ona jeszcze lepsza. Punktem odniesienia dla tego anglikańskiego działacza jest wizja harmonii i głębokich związków między różnorodnymi zjawiskami o charakterze religijnym w obliczu wyzwań świata współczesnego⁶⁶.

62 R. Riegert, T. Moore, *The Lost Sutras of Jesus*, s. 14.

63 Tekst katalogu w wersji chińskiej z angielskimi przekładami w: R.T. Godwin, „*Eunuchs for the Kingdom of God*”. *Rethinking the Christian-Buddhist Imperial Translation Incident of 787*, w: *Winds of Jingjiao*, s. 270, oraz M. Deeg, *Ways to Go and Not to Go*, s. 144.

64 Za: tamże.

65 M. Palmer, J. Ramsay, M. Kwon, *The Kuan Yin Chronicles*, s. 32.

66 Palmer od lat aktywnie angażuje się w dialog międzyreligijny. Przez ponad dwadzieścia lat był sekretarzem brytyjskiej organizacji Alliance of Religions and Conservation założonej przez księcia Filipa. Aktualnie jest prezesem międzynarodowej organizacji FaithInvest oraz dyrektorem w International Consultancy on Religion, Education and Culture. W ramach tych

Saeki, Japończyk, który nawrócił się na anglikanizm już jako dorosła osoba, w swych badaniach historycznych szukał głębszego sensu, związku między jego własną kulturą a zachodnim chrześcijaństwem. Robili tak już w XVII wieku nawróceni na chrześcijaństwo konfucjaniści, zwłaszcza ze szkoły figurystów, którzy doszukiwali się proroctw i antycypacji objawienia chrześcijańskiego w klasycznych tekstach chińskich⁶⁷. Opowieść *jingjiao* była zatem mostem, który pozwolił połączyć ze sobą dwa różne światy. W swej książce poświęconej „nestoriańskiej” steli Saeki wprost nazwał ten monument „kamieniem z Rosetty”, gdyż miał on pozwolić na lepsze zrozumienie chińskiej cywilizacji, jakoby przenikniętej przez nauczanie Ewangelii. We wstępie do pracy pisał: „«Tylko kamień!» – słyszę jak niektórzy wykrzykują. Tak! Ale «kamienie wołać będą», jeśli ludzie zawiodą. «Tylko kamień!», ale ten został przechowany przez Bożą Opatrzność, by odkryć przed nami prawdziwą naturę duchowej strony epoki Tang, która trwała prawie trzysta lat (618-907)”⁶⁸. Deeg widzi w Saekim jedynie kogoś powielającego hiperorientalistyczną narrację, czyli de facto – sprawcę bądź chociaż czynnego współuczestnika przemocy kolonialnej. Wrzuca go w jeden szereg z kolonialnymi opresorami, cywilizującymi i nowoczesnymi kolonialistami⁶⁹. Paradoksalnie, ignorując teologiczny wymiar narracji Saekiego, klasyfikując jednoznacznie „historiozbawczy wzorzec”, w którym funkcjonuje, jako hiperorientalistyczny i kolonialny, odbiera mu sprawczość i podmiotowość. Tam, gdzie Saeki próbuje dokonać syntezy wschodniej i zachodniej mądrości, Deeg wprowadza ponownie kolonialną dychotomię cywilizowanego Okcydentu i barbarzyńskiego Orientu, czyli coś, czego nie ma u Saekiego.

Również Gordon nie można przypisywać złej woli i chęci fałszerstwa historii mających na celu wykazać wyższość kultury zachodniej nad azjatycką. W Japonii była ona doceniana za promocję japońskiej kultury na Zachodzie. Poza autorstwem książek i artykułów na temat Japonii, buddyzmu i chrześcijaństwa, w językach angielskim i japońskim, wstawiła się zgromadzeniem wielkiego księgozbioru, który przekazała na rzecz Uniwersytetu Waseda. Na

organizacji prowadził liczne inicjatywy, które miały na celu ochronę środowiska, konserwację obiektów kluczowych dla dziedzictwa kulturowego i religijnego, jak również inwestowanie w rozwój lokalnych społeczności Afryki i Azji.

67 Zob. S.L. Wei, *Chinese Theology and Translation. The Christianity of the Jesuit Figurists and Their Christianized Yijing*, Routledge, London–New York 2019.

68 P.Y. Saeki, *The Nestorian Monument in China*, s. 2.

69 Por. L. Gandhi, *Teoria postkolonialna*, s. 22.

jej poglądy wskazują już wcześniejsze pisma, powstałe zanim wyruszyła wraz z mężem w podróż na Daleki Wschód. Jej formacja intelektualna kształtowała się w zderzeniu z literaturą Wschodu, a jej nauczycielem w Wielkiej Brytanii był orientalista i indolog Max Müller. We wspomnieniach z podróży do Japonii, odbytej jeszcze pod koniec XIX wieku, zachwycona japońską religią pisała:

Siddartha został słusznie nazwany „Światłem Azji” i musi być zaliczony wraz z Zaratustrą i Konfucjuszem do proroków, przez których „w różnych czasach i na różne sposoby” przemawiał Niebiański Ojciec do serc ludzkich dzieci, zanim przemówił w tych ostatnich dniach przez Swego Syna. Sam Nasz Pan mówił o Panu w winnicy posyłającym „wiele innych sług” na próżno! „Miał jeszcze jednego, ukochanego syna. Posłał go jako ostatniego do nich, bo sobie mówił: «Uszanują mojego syna», i w Nim podarował najpełniejsze objawienie Siebie, „by zajaśniały światłem, za-błysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa”⁷⁰.

Podobnie wielkie wrażenie zrobiło na niej spotkanie się z kultem Kannon (chiń. Guanyin), zjaponizowanej żeńskiej wersji bodhisattwy Awalokiteśwary, która dla Gordon uosabiała ten sam wyraz czci co kult Matki Bożej⁷¹. Według współczesnej badaczki japońskiej Naoji Okuyamy jej poglądy można określić jako „fuzję Buddy i Jezusa” (*Butsu Ya Ichigenron*) albo „teorię podwójnej natury chrześcijaństwa” (*Ryōbu yasoron*)⁷². Jej obraz chrześcijaństwa i buddyzmu odznaczał się silnym synkretyzmem. Zainteresowana starożytnymi i przedchrześcijańskimi religiami, wierzyła w „mesjanistyczne odpuszczenie” (*messianistic dispensation*), zgodnie z którym Boże objawienie zostało udzielone wszystkim ludom i Bożą Mądrość można odnaleźć w świętych tekstach różnych religii⁷³.

70 E.A. Gordon, *Clear Round! Or Seeds of Story from Other Countries. Being a Chronicle of Links and Rivets in this World's Girdle*, Sampson Low, Marston & Company, London 1893, s. 147-148.

71 Tamże, s. 152.

72 N. Okuyama, *E.A. Gordon no gakumon shisō keisei* [Formacja naukowa i intelektualna E.A. Gordon], „Yindū xué fú jiào xué yán jiū dl” 2018, t. 66, nr 2, s. 231.

73 M.P. Hall, *E.A. Gordon. Pioneer in East-West Religious Understanding*, Philosophical Research Society, Los Angeles 1975, s. 7.

Paralele między Maryją a Guanyin wykazuje dziś Palmer. W książce *The Kuan Yin Chronicles* czytamy, że „jest oczywiste, że jednym z bodźców, które doprowadziły do powstania [kobiecych – P. P.] wizerunków Kuan Yin, było zetknięcie się z rzeźbami i obrazami Maryi”⁷⁴. Podobnie jak Saeki i Gordon, kreując swą opowieść o *jingjiao*, Palmer nie dąży do wykazania wyższości chrześcijaństwa względem taoizmu czy buddyzmu. Jakkolwiek jego poglądy – a także Riegerta i Moore’a – można określić jako wpisujące się w szeroko rozumiany dyskurs newage’owy⁷⁵, są wyrazem jednoczesnej fascynacji myślą Wschodu i syntezy z wiarą chrześcijańską.

Podsumowanie

Opowieść *jingjiao* to konfesyjna próba wytłumaczenia religijnych i metafizycznych podobieństw między Wschodem i Zachodem, które poruszały autorów. Jest wyrazem fascynacji, a także poszukiwań głębszego sensu, tłumaczącego różnorodność kultur i jedność mądrości przejawiających się w nich przy pomocy podobnych symboli, alegorii, pragnień i nadziei. Opowieść o chrześcijańskim Kościele w Chinach staje się formą syntezy Wschodu i Zachodu,

74 M. Palmer, J. Ramsay, M. Kwon, *The Kuan Yin Chronicles*, s. 31.

75 Opowieść *jingjiao* jest szczególnie podatna na interpretacje newage’owe zarówno ze względu na aurę tajemniczości, która jej towarzyszy, jak i to, że łączy w sobie elementy tradycji wschodniej i zachodniej, będąc znakomitym źródłem dla synkretycznych interpretacji. Pracę Riegerta i Moore’a można uznać za literaturę newage’ową dlatego, że wpisuje się ona w podstawową charakterystykę tego zjawiska: odrzucenie ortodoksyjnych i zorganizowanych form chrześcijaństwa, eklektyzm i synkretyzm łączący tradycję judeochrześcijańską, gnozę oraz filozoficzny taoizm i buddyzm. Szukanie alternatywnych źródeł (Ewangelii/Sutr) religijnych, które mają odsłonić tajemnicze nauki nieobecne w oficjalnym nauczaniu, oraz nastawienie na indywidualny rozwój osobowy i duchowy. Mam świadomość kontrowersji związanych z używaniem kategorii New Age’u, jednak biorąc pod uwagę te zastrzeżenia, przychyliam się do stanowiska Georga D. Chryssidesa (*Defining the New Age*, w: *Handbook of New Age*, red. D. Kemp, J.R. Lewis, Brill, Leiden–Boston 2007, s. 5–24). Skrajny przykład wpisywania opowieści *jingjiao* w narrację New Age to praca Jaya G. Williamsa *The Secret Sayings of Ye Su. A Silk Road Gospel* (iUniverse, Inc., New York–Lincoln–Shanghai 2004), której towarzyszy wątek ezoteryczny i spiskowy. We wstępie autor opisuje, jak podczas jednej z konferencji odwiedzili go tajemniczy goście, którzy uzczyli mu starożytnego manuskryptu napisanego w języku greckim, przypominającego gnostycką Ewangelię Tomasza, ale który był pełen odniesień do chińskich wierzeń i idei. Williams nikomu nie pokazywał oryginalnego greckiego tekstu, ale pozwolono mu upublicznić przekład, nie wcześniej niż po pięciu latach od tego wydarzenia. Nie spotkałem się dotąd, by jakikolwiek badacz Kościoła Wschodu w Chinach uznał ten tekst za autentyczny, i raczej funkcjonuje on tylko w popularnej odmianie opowieści *jingjiao*, mimo że tłumacz (czy raczej autor) jest profesorem na Hamilton College w USA.

a zarazem kluczem do zrozumienia kultury Azji przez zachodnich odbiorców. Jest to narracja znacznie silniejsza i bardziej porywająca od eksperckiego dyskursu naukowego, stąd jej ciągle trwanie w literaturze i popularność wśród szerokiego audytorium na Zachodzie. Autorzy, którzy zdominowali dyskurs, żyli jeszcze w czasach, kiedy badania orientalistyczne dopiero się rozwijały. Jednakże odrzucenie tej narracji w sposób jednostronny, zarzucenie jej „hiperorientalizmu” lub wpisanie autorów wyłącznie w kolonialną narrację, mającą ukazywać wyższość zachodniej kultury i religii nad azjatycką, jest niezwykle krótkowzroczne. Kryptoteologiczne treści, które przeniknęły do historiografii *jingjiao*, wzbogacają i urozmaicają suchy historyczny przekaz, nadając mu jednocześnie głębszy religijny sens. Jak zauważył Tomasz Wiśniewski, „potrzebujemy symetrycznej genealogii i wielowymiarowej historii, w której narracja świecka jest tylko jedną z wielu”⁷⁶. Postsekularne podejście do historii religii pozwala docenić te narracje, nie bagatelizując ich i nie odrzucając z góry jako prób fałszerstwa historii. Jak pokazuje przykład De ga i Morrisa⁷⁷, sama perspektywa postkolonialna nie wystarcza do pogłębionego zrozumienia narracji *jingjiao*.

Mimo że wątki postsekularne praktycznie od zawsze były obecne w teorii postkolonialnej, dopiero od niedawna zwraca się uwagę, iż najgłębszy problem eurocentrycznej myśli społecznej stanowi uznawanie przedzałożeń sekularnego humanizmu za prawdziwe⁷⁸. Racjonalistyczny paradygmat sekularny jest bowiem zachodnim konstruktem mającym swą genealogię w chrześcijańskich sporach teologicznych i filozoficznych. To roszczenie do jedynej i uniwersalnej prawdy przez sekularny racjonalizm redukuje i umniejsza narracje indygeniczne. Stąd podejścia postkolonialne, wyciągając z krytyki narracji kolonialnych pełne konsekwencje, musiały ostatecznie odrzucić i to zachodnie roszczenie. Postsekularna krytyka nie kończy się jednak na tym, gdyż – jak wykazał Milbank – logika sekularna, oparta na bardzo

76 T. Wiśniewski, *Towards the Post-Secular Historical Consciousness*, „Prace Kulturoznawcze” 2017, t. 21, nr 1, s. 85.

77 Morris zwraca uwagę na jeszcze jeden aspekt prac i koncepcji Saekiego. Twierdzi, że podzielana przezeń teoria wspólnego rodowodu żydowsko-japońskiego nie służy narzucaniu judeo-chrześcijańskiego uniwersalizmu, lecz wpisuje się w japońskie nacjonalistyczne przekonanie o wyższości narodu japońskiego, który jest Bożym narodem wybranym. Por. J.H. Morris, *Rereading the Evidence*, s. 260.

78 Por. G. McLennan, *Eurocentrism, Sociology, Secularity*, w: *Decolonizing European Sociology. Transdisciplinary Approaches*, red. E.G. Rodríguez, M. Boatcă, S. Costa, Routledge, Oxon–New York 2016, s. 120.

specyficznych przed założeniami teologicznymi, nie jest w stanie w pełni opisywać ani rozumieć religii nawet w jej zachodnim, judeochrześcijańskim kontekście. Przekonania religijne i metafizyczne, nieodłączne od ludzkiej egzystencji, nie mogą być po prostu wzięte w nawias i poddane opisowi z zewnątrz, z poziomu fałszywej obiektywności, jak to próbowały czynić liczne szkoły religioznawcze.

Z perspektywy świeckiego racjonalizmu opowieść *jingjiao* rzeczywiście można uznać za fałszywą narrację historyczną i przejaw zachodniego „orientalizmu”. W bardziej współczesnych pracach o charakterze newage’owym rzeczywiście historia *jingjiao* jest przedstawiana jako „ukryta” i „tajemna” wiedza o zapomnianym nurcie chrześcijaństwa. We wczesnym dyskursie religioznawczym łatwiej dostrzec teologiczne przekonania autorów wpływające na ich narrację i teorie na temat religii, gdyż sami autorzy często się z nimi kryli. Opisując opowieść *jingjiao*, zwracałem uwagę na jej genealogię i na to, jak historyczna narracja będąca uwarunkowana przekonaniem religijnym autorów i chrześcijańską wizją świata na dobre zadomowiła się w zachodnim wyobrażeniu na temat chrześcijaństwa w Chinach – również w publikacjach naukowych. Współcześnie, chociaż mamy dostęp do znacznie większej liczby źródeł historycznych i odkryć geograficznych, a literatura ekspercka jest znacznie bogatsza, wiekowa opowieść *jingjiao* wciąż bardzo żywotna. Błędem byłoby jednak sprowadzanie jej wyłącznie do stereotypowego i powierzchownego orientalizmu. Mam jednak nadzieję, iż udało mi się pokazać, że kryje się za tym coś więcej. Popularność pracy Palmera, która ponownie ożywiła osnutą tajemnicą opowieść *jingjiao* na przełomie XX i XXI wieku – prawie wiek po pracach Gordon i Saekiego – pokazała, że motywowany religijnie entuzjazm nadal może być znacznie potężniejszy od świeckiego dyskursu eksperckiego.

Abstract

Piotr S. Popiołek

INDEPENDENT SCHOLAR

Jingjiao Narrative: Tang-Dynasty Chinese Christianity through the Lens of Orientalist Cryptotheologies

This article discusses the *Jingjiao* narrative about Chinese Christianity from the Tang Dynasty period and its cryptotheological entanglements. Many of the hypotheses and theories in orientalist literature constitute far-fetched speculations, stemming from a paucity of historical sources and the authors' specific beliefs. The analysis shows that this narrative is grounded in a Western-centric, wishful perspective that overstates the impact of Christianity on East Asian thought and culture. Thus far, Christian scholars have dominated research on Christianity in China. Although these works became the subject of postcolonial critique, their cryptotheological dimension remains overlooked. The article demonstrates that Orientalist studies from the turn of the twentieth century interpreted the history of East Asian religion and culture in terms of salvation history rather than secular history. Rather than being reduced to the framework of (hyper) orientalism, these interpretations require broader reading, which could open space for alternative, potentially postsecular, readings.

Keywords

jingjiao, Christianity in China, Nestorianism, Orientalism, cryptotheology, postsecular critique