

STUDIA NAD TAOIZMEM RELIGIJNYM

Taoizm obok konfucjanizmu należy do głównej tradycji filozoficznej Chin. Jednakże taoizm to nie tylko filozofia. Współczesna sinologia rozróżnia taoizm filozoficzny (*tao-chia*) oraz taoizm religijny (*tao-chiao*)¹. Fundament taoizmu filozoficznego stanowią idee Lao-tsego, Czuang-tsego i Lie-tsego². Taoizm religijny — jakkolwiek bazuje również na taoizmie filozoficznym — to jednak zawiera w sobie wiele elementów religii ludowej starożytnych Chin, a także — szczególnie w późniejszym okresie rozwoju — przejął wiele z buddyzmu. Taoizm religijny uchodzi jednak za najbardziej rodzimy (chiński) i reprezentatywny przejaw religijności Chińczyków. Taoizm jest bowiem systemem poglądów, doktryn, ćwiczeń rozciągających się na wszystkie zakresy życia; jest postawą wewnętrzną jak również pewną metodą³. Nie bez podstaw więc wybitny badacz Chin J. Needham (autor

¹ Na temat tego rozróżnienia por.: N. Sivin, *On the Word „Taoist” as a Source of Perplexity. With Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China*, w: *History of Religions* 17 (1978) 3—4, s. 303—330; H. Welch, *Taoism. The Parting of the Way*, Boston 1965², s. 163; A. F. Wright, *A Historian's Reflections on the Taoist Tradition*, w: *History of Religions* 9 (1969—1970) 2—3, s. 248—255.

² Oto niektóre ważniejsze dzieła dotyczące taoizmu w ogólności: Chang Chung Yüan, *Creativity and Taoism. A Study of Chinese Philosophy, Art and Poetry*, New York 1963; J. Chmielewski, *Z problematyki wczesnego taoizmu*, w: *Rocznik Orientalistyczny* 25 (1981) 1, s. 15—30; M. Kaltenmark, *Lao tseu et le taoisme*, Paris 1965; H. Maspero, *Le taoisme*, Paris 1950; J. Needham, *Science and Civilisation in China*, t. II, Cambridge 1956, s. 33—164; 432—452; N. Vandier-Nicolas, *Le taoisme*, Paris 1965; H. Welch, dz. cyt.; Yoshioka Yoshitoyo, *Dōkyō no kenkyū (Studia nad taoizmem)*, Tokyo 1952.

³ Por. np. Chang Chung-yüan, *Introduction to Taoist Yoga*, w: *Review of Religion* 20 (1956) 131—148; E. Erkes, *Die taoistische Meditation und ihre Bedeutung für das chinesische Geistesleben*, w: *Psyche* 2 (1948—1949) 3, s. 371—379; M. Kaltenmark, *Hugiéné et mystique en Chine*, w: *Bulletin de la Société d'Acupuncture* 33 (1959) 3, s. 21—30.

wielotomowego dzieła *Science and Civilization in China*) twierdzi, iż Chiny bez taoizmu byłyby jak drzewo, którego głębokie korzenie uschły.

O ile jednak taoizm filozoficzny znany jest stosunkowo dobrze, to taoizm religijny należy do jednego z najbardziej zapoznanych zakresów badawczych sinologii i religioznawstwa (nie tylko w Polsce, lecz również na Zachodzie, a nawet w Chinach!). W ostatnim czasie jednak, szczególnie w związku z trzema międzynarodowymi konferencjami poświęconymi studiom nad taoizmem religijnym, problematyka ta stała się niezwykle aktualna, mnożą się też publikacje na ten temat⁴. Problematyka taoizmu religijnego jest również polskiemu Czytelnikowi mało znana. Dlatego wydaje się, że usprawiedliwione jest szersze ukazanie problematyki pracy zbiorowej zatytułowanej *Buddhist and Taoist Studies I*, wydanej pod redakcją M. Saso i D. W. Chappell (Hawaji 1977). W niniejszym omówieniu pomijam artykuł poświęcony buddyzmowi⁵, koncentrując się na zagadnieniach taoizmu religijnego oraz wskazując na dalszą literaturę odnośnie do poszczególnych zagadnień.

I. TRANSCENDENCJA W TAOIZMIE

Właściwe rozumienie problemu transcendencji jest istotnym warunkiem właściwego zrozumienia danej religii. Gdy idzie o taoizm, a szczególnie jego wymiar religijny, zagadnienie to nie jest wystarczająco opracowane, przede wszystkim ze względu na ezoteryczny charakter odnośnych tekstów taoistycznych⁶. Tak tedy każdorazowe podjęcie tego problemu w studiach nad taoizmem rozświetla nasze rozumienie tej religii i wnosi też nowe elementy w filozoficzne i religiologiczne pojmowanie transcendencji. Problem transcendencji w taoizmie podejmuje w pierwszym studium M. Saso (*Buddhist and Taoist Notions of Transcendence: A Study in Philosophical Contrast*, s. 3—22)⁷. Au-

⁴ Materiały ze wspomnianych konferencji ukazały się w czasopiśmie *History of Religions*: 9 (1969—1970) 2—3 oraz 17 (1978) 3—4 i będą jeszcze wymieniane poniżej. Materiały z trzeciej konferencji ukazały się w pracy zbiorowej pod red. H. Welch i A. Seidel pt. *Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion*, New Haven — London 1970.

⁵ Chodzi o artykuł D. W. Chappell, *Chinese Buddhist Interpretations of the Pure Lands*, s. 23—53.

⁶ Przekazywanie oraz ezoteryzm ksiąg taoistycznych omawia M. Saso, *The Teachings of Taoist Master Chuang*, New Haven — London 1978, s. 62—84 a także w innych miejscach.

⁷ M. Saso jest autorem wielu publikacji dotyczących taoizmu religijnego. Na wzmiankę zasługują szczególnie: *The Taoist Tradition in Taiwan*, w: *The China Quarterly* 42 (1970) 83—102; *Taoism and the Rite of Cosmic Renewal*, Washington 1972; *Methodology in the Study*

for stwierdza, że religia chińska jest zasadniczo „świecka”. W zależności od potrzeb i sytuacji życiowych Chińczycy preferują buddyzm bądź taoizm. Jednakże rozumienie transcendencji w obu religiach jest zasadniczo różne. Przede wszystkim buddyjska wizja świata jest monistyczna, podczas gdy taoistyczna jest dualistyczna. Istotnym aspektem buddyzmu chińskiego (mahajana) jest podkreślenie transcendentnego charakteru Buddy i równocześnie iluzorycznego charakteru istnienia ziemskiego. Taoizm jest natomiast dualizmem; wskazuje na to 42 rozdział Tao-te-king: „Tao dało początek Jedni; Jedni dała początek Dwoistości; Dwoistość dała początek Trójcy; Trójca dała początek wszystkim (widzialnym) rzeczom”⁸. Podobnie początek Tao-te-king wskazuje, że świat dzieli się na to, co transcendentne (*wu*) i stworzone (*ju*)⁹. Według Chuang-tzu zaś stanem Tao jest permanencja (*i*), podczas gdy stanem świata, rzeczy jest zmiana (*hua*). Jednocześnie trzeba zauważyć, że w taoizmie nie neguje się rzeczywistości widzialnego świata. Saso podkreśla, iż taoizm nie został jednak właściwie zrozumiany przez buddystów, którzy używali tekstów taoistycznych tłumacząc i rozpowszechniając buddyzm w Chinach (s. 6).

Uważna analiza wczesnych tekstów kanonu pism taoistycznych (Tao-tsang¹⁰) wskazuje na to, że taoizm nie przeoczył w swej doktrynie filozoficznych aspektów dualizmu transcendentnego (s. 6). Jakkolwiek taoizm już w okresie Sui (519—617 A. D.) i T'ang (618—906) podzielony był na trzy sekty, to jednak różnice między nimi posiadały charak-

of *Religious Taoism*, w: *Publications of the 1974 AAR Conference on Asian Studies*, Missoula, Montana 1974.

⁸ Istnieją różne tłumaczenia tego tekstu, jak również *Tao-te king*. Dla orientacji niektóre z bardziej znanych tłumaczeń: Chan Wing-tsit, *The Way of Lao Tzu. A Translation and Study of the Tao-te ching*, New York 1963; St. Julien, *Lao Tseu Tao Te King. Le Livre de la Voie et de la Vertu*, Paris 1842; J. Legge, *The Tao teh King, or the Tao and its characteristics*, w: *The Sacred Books of the East*, tom XXXIX, London 1891; Urbanek, *Tao-te-king. Cesta k bohu a ctnosti*, Praga 1878; A. Waley, *The Way and its power. A Study of the Tao te ching and its place in chinese thought*, London 1934 (oraz liczne wawowienia); R. Wilhelm, *Lao-tse Tao te king. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*, Jena 1915.

⁹ Na temat tych dwóch pojęć por. także: H. G. Creel, *On the origin of Wu-wei*, w: *Kao-ku jen-lei hsieh-kan* 25—26 (1965) 105—138; J. J. L. Duyvendak, *The philosophy of Wu-wei*, w: *Asiatische Studien* 1 (1947) 81—103; G. N. Shien, *Nothingness in the philosophy of Lao-tzu*, w: *Philosophy East and West* 1 (1951) 3, s. 58—63. Por. także dzieła ogólne.

¹⁰ Obszernie kanon taoistyczny omawia M. Saso, *The Teachings of Taoist Master Chuang*, dz. cyt., s. 5—13. Spis poszczególnych ksiąg taoistycznych i ich treść podaje L. Wiegner, *Taoisme*, tom I: *Bibliographie générale*, Hien-hien 1911.

ter liturgiczny raczej, a nie doktrynalny i w każdej z tych sekt reprezentowany jest dualizm transcendentny. Pierwsza grupa (sekt) Meng-wei czyli tradycja Niebiańskiego Mistrza, rozwinęła się w księstwie Shu¹¹ i reprezentuje najstarszą tradycję taoizmu religijnego. Charakterystykę Meng-wei stanowią ryty *ch'u-kuan* i *fa-lu*, podczas których odpędzono duchy zamieszkujące mikrokosmos (tzn. człowieka)¹², by przygotować centrum człowieka na spotkanie z wiecznym i transcendentnym Tao (s. 7). Druga wczesna tradycja taoizmu religijnego Ling-pao rozwinęła się w okresie Trzech Królestw (220—265). Typowe dla tej tradycji są ryty odnowy (*chin-lu chiao*) i liturgia pogrzebowa (*huang-lu chai*). Trzecia tradycja ukonstytuowała się ok. roku 370 na górze Mao k. Nankinu i nosi nazwę Mao Shan lub też Shang-ch'ing. Jest to medytatywna tradycja, całkowicie zorientowana na unię z Tao (s. 8).

Wymienione trzy tradycje posiadają wspólnie tzw. *lu*, czyli listę duchów i ich opis, które należy wypędzić, by przygotować się na unię z Tao; następnie *ching*, czyli specyficzny tekst kanoniczny, charakteryzujący medytację i drogę do zjednoczenia z transcendentnym Tao oraz, po trzecie *k'o-i*, to znaczy medytację prowadzącą do unii z Tao. Tak więc celem tych trzech sekt zawsze pozostawało zjednoczenie z transcendentnym Tao. Oczywiście, rytualna droga do tej jedności była w poszczególnych sektach różna (s. 9).

Według doktryny transcendentnego dualizmu Tao permanentne (*wu-wei*) lub też transcendentny absolut jest różny od Tao immanentnego, przejściowego (*yu-wei*). Tao absolutne jest pierwszą przyczyną, nieporuszną i niezmienną. Z niego powstaje — wskutek działania prasił *in* i *jang* — chaos, z którego z kolei rodzą się wszystkie rzeczy (s. 10 n.). Ten kosmiczny proces (ale w odwrotnym kierunku — od wielości do *wu-wei* Tao) odtwarzany jest w rytuale medytacyjnym *k'o-i*. Medytacja ta odbywa się według tzw. Kanonu Żółtego Pałacu (*Huang-t'ing ching*) i przebiega w następujący sposób (zob. s. 14—16): pierwszym krokiem jest przygotowanie ciała przez wypędzenie duchów zamieszkujących mikrokosmos (szczególnie w mózgu, sercu i nieokreślonym dokładnie miejscu na podbrzuszu; miejsca te korespondują z niebiosami, ziemią i podziemiem); gdy duchy zostały wypędzone, w miejscach tych zamieszkują: pierwotne technienie (w mózgu), duch

¹¹ Jest to jedno z państw okresu Trzech Królestw (220—265).

¹² Według antropologii taoizmu wewnętrzne organy człowieka korespondują z odpowiednimi duchami niebios, ziemi i podziemia. Na ten temat por. szczególnie K. Schipper, *The Taoist Body*, w: *History of Religions* 17 (1978) 3—4, s. 355—381 a także: H. Steininger, *Hauch- und Körperseele und der Dämon bei Kuan-Yin-tze. Untersuchungen zur chinesischen Psychologie und Ontologie*, Leipzig 1953.

(w sensu) oraz esencja życiowa (w miejscu na podbrzuszu). Metodę wypędzania duchów i sprowadzania trzech pierwiastków życia stanowi technika oddychania (w sensie duchowym). Następnie te trzy pierwiastki należy wysubtelnić, aż do osiągnięcia *T'ai-chi* lub *hun-tun* czyli immanentnego Tao (*yu-wei Tao*). Kolejnym stadium jest medytacyjne „siedzenie w zapomnieniu” (*tso-wang*) prowadzące do unii z transcendentnym Tao.

W ten sposób przez „opróżnianie” centrum mikrokosmosu człowiek staje wobec ostatecznej przyczyny swej egzystencji — transcendentnego Tao. Próżnia ta jest nieodzownym warunkiem tego „odwrotnego procesu” (powrotu do Tao). Czuang-tsy pouczał, że „Tao mieszka tylko w próżni (nicości)”. M. Saso określa tę nicość jako „poencję nieskończoności (s. 18).

Na zakończenie rozważań Autor konstatuje różnice między ujęciem transcendentności w taoizmie i buddyźmie oraz przytacza dwa teksty taoistyczne wskazujące na nieprzerwaną ciągłość doktryny transcendentnego dualizmu w taoizmie religijnym (s. 18—20).

II. ALCHEMIA

Jakkolwiek alchemia stanowi skomplikowany problem w studiach nad taoizmem, to jest jednak atrakcyjnym i często podejmowanym tematem¹³. Th. Boehmer w omawianej tu pracy zbiorowej podjął próbę ogólnego spojrzenia na alchemię przez pryzmat jej symboliki (*Taoist Alchemy: A Sympathetic Approach through Symbols*, s. 55—78).

Alchemia w taoizmie jest jedną z wielu dróg prowadzących do osiągnięcia stanu nieśmiertelności (inne to: medytacja, rytuał, gimnastyka, dieta, farmaceutyka)¹⁴. Taoista chciał osiągnąć tę nieśmiertelność jeszcze w tym ziemskim życiu. Jednakże — jak stwierdza Boehmer (s. 55) — nie chodziło tu o nieśmiertelność w sensie fizycznym, lecz o

¹³ Na temat alchemii chińskiej por. także: O. S. Johnson, *A Study of Chinese Alchemy*, Shanghai 1928; N. Sivin, *Chinese Alchemy. Preliminary Studies*, Cambridge, Mss. 1968.

¹⁴ Na temat tych poszczególnych dziedzin por. m. in. Ch. Luk, *The Secrets of Chinese Meditation*, London 1964, szczeg. s. 163—204; F. Mortier, *Les procédés taoistes en Chine pour la prolongation de la vie humaine*, w: *Bulletin de la société d'anthropologie de Bruxelles* 45 (1930) 118—129; M. Porkert, *Die theoretischen Grundlagen der chinesischen Medizin. Das Entsprechungssystem*, Wiesbaden 1973; I. Robinet, *Metamorphosis and deliverance from the corpse in Taoism*, w: *History of Religions* 19 (1979) 1, s. 37—70; C. C. Schnorrenberger — Pao Erh-H, *Stechen und Brennen (Zen-jiu). Die spezielle Techniken der chinesischen Akupunktur*, Stuttgart 1976.

osiągnięcie stanu, który wykluczałby go od dostania się do „podziemia” (piekiel). Istnieją bowiem dwie postawy wobec nieśmiertelności, odzwierciedlone w dwóch typach alchemii: jedna to alchemia zewnętrzna (*wai-tan*), zainteresowana preparowaniem eliksirów i farmacji — pod tą postacią znana też na Zachodzie oraz druga, alchemia wewnętrzna (*nei-tan*), zainteresowana jest jej duchowym aspektem. Alchemia zewnętrzna powstała w Chinach ok. III w. przed Chr. i stała się niezwykle popularna w okresie Han (206 przed Chr. — 220 A.D.), który to okres jest również czasem rozkwitu taoizmu religijnego. Wzmianki o alchemii znajdujemy w takich dziełach taoistycznych jak *Huai-Nan-tsy* czy *Pao-p'u-tsy*. Za pierwsze dzieło alchemiczne typu *nei-tan* uchodzi *Huang-ti Nei Ching Su Wen*, przypisywane legendarnemu Złotemu Cesarzowi (*Huang Ti*).

Fundament alchemii stanowi wizja kosmosu, w której nie ma podziału (czy dystansu) między mikrokosmosem a makrokosmosem. Jeden jest odzwierciedleniem drugiego. Organy mikrokosmosu korelują z ciałami niebieskimi czy porami roku lub też pięcioma elementami (*wu-hsing*)¹⁸. I tak np. ogień koreluje z sercem i latem; metal z płucami i jesienią; woda z nerkami i zimą; drewno z wątrobą i wiosną; ziemia zaś ze śledzioną i centrum (s. 57—63). Alchemia chińska nie jest ani teologią, ani metafizyką. Jest po prostu — jak twierdzi Boehmer — pewnego typu kosmologią. Nie można jej też uważać za pseudonaukę, jest to raczej „soteriologiczna doktryna bytu, rozpatrująca procesy zachodzące w człowieku i kosmosie, jako nieodłączne od siebie” (s. 63). Alchemia jest jedną z dróg prowadzących do nieśmiertelności (*ch'ang-shou-pusi*). Metody jakie stosowali alchemiści są różne. Najbardziej podstawową jest surowa dieta (s. 63—65), wykluczająca spożywanie wszelkiego „solidnego” pożywienia oraz mięsa, wina i przypraw. Inną techniką alchemiczną reprezentuje oddychanie (s. 66—68) — celem techniki oddychania jest rozwinięcie w mikrokosmosie siły nazywanej *k'i* (pierwotny oddech, tchnienie). Rozwój zaś pierwotnej esencji *ching* następuje przez stosowanie technik seksualno-jogistycznych (s. 69—71). Rozwój tych pierwotnych pierwiastków ma na celu osiągnięcie Jedni (Jedności, w jęz. chiń: — *i*). Jest to też unifikacja Trzech Nieskazitelnych Jedni w Jednię Absolutną. Metodą osiągnięcia Jedni Absolutnej jest medytacja (*tso-wang*, czyli dosł. siedzenie w zapomnieniu), o której była już mowa w artykule M. Saso. Medytacja ta jest podobna do tejże w buddyzmie *zen* czy *jodze*. Jej celem jest także unia z *Tao*.

¹⁸ Na temat pięciu elementów i ich fundamentalnego znaczenia w kosmologii chińskiej por. *Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy*, 2 tomy, Princeton 1962—1963.

Ukazane wyżej metody dochodzenia do unii z Tao są komplementarne — jednakże nie zależą konieczności od siebie. Np. członkowie ortodoksyjnej grupy taoizmu religijnego Cheng-i¹⁶ nie praktykują metod seksualno-jogistycznych (s. 72). Boehmer wskazuje w zakończeniu na moralny aspekt alchemii w taoizmie (s. 73 n.). Alchemia bowiem — według etyki taoistycznej — nie może być praktykowana dopóty, dopóki nie osiągnie się pewnej „liczby” cnót moralnych, czyli najpierw należy rozwinąć pozytywny aspekt duszy — *jang*, określanany jako *hun*. Złe czyny prowadzą do rozwoju aspektu negatywnego — *in*, określanego jako *p'o*¹⁷. W ten sposób długowieczność czy nieśmiertelność, a więc zasadniczy praktyczny cel alchemii w taoizmie, złączony jest z właściwą postawą moralną.

III. RYTUAŁ W TAOIZMIE

a. Fa-ch'ang

Studium J. Keupers'a na temat rytuału *fa-ch'ang*, sprawowanego przez taoistyczną sektę Lū Shan na północy Tajwanu, jest pierwszym tego rodzaju opisem w języku nie-chińskim (*A Description of the Fa-ch'ang Rituals Practiced by the Lū Shan Taoists of Northern Taiwan*, s. 70—94)¹⁸. Sekta Lū Shan należy do jednej z pięciu grup taoistycznych określanych jako „czerwonogłowi Taoiści” (od nakrycia głowy), będących przeciwieństwem ortodoksyjnego taoizmu „czarnogłowych”¹⁹. „Czerwonogłowy” Taoizm jest bardziej sprzężony z wierzeniami ludowymi i eksponuje popularne rytę uzdrowień oraz egzorcystyczne. *Fa-ch'ang* to jeden z takich nie-ortodoksyjnych rytów egzorcystycznych. Nie używa się podczas tego rytu żadnych tekstów (s. 82) — trudne detale kapłan posiada w notesie. Dużo większą rolę jednak przywiązuje się tu do gestów. Opisany przez Keupers'a rytuał

¹⁶ Tzn. taoizm ortodoksyjny. Zob. na ten temat także M. Saso, *The Teachings of Taoist Master Chuang*, dz. cyt., s. 52 n., 219 i in.

¹⁷ Na temat koncepcji duszy w taoizmie zob. H. Welch, *Taoism*, dz. cyt., s. 65 n. oraz T. Y. Lin, *Taoist Self-Cultivation in Ming Thought*, w: W. Th. de Barry (ed.), *Self and Society in Ming Thought*, New York 1970, s. 291—330; E. Rousselle, *Zur seelischen Führung im Taoismus. Ausgewählte Aufsätze*, Darmstadt 1962.

¹⁸ Na temat rytuału m. in. w taoizmie istnieje fundamentalna praca pod red. A. P. Wolfa, *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford, Calif. 1974. Wiele materiału zawiera również praca M. Saso, *The Teachings of Taoist Master Chuang*, dz. cyt., szczególnie w części II.

¹⁹ Na temat tego rozróżnienia zob. H. Welch, *The Bellagio Conference on Taoist Studies*, w: *History of Religions* 9 (1969—1970) 2—3, s. 123—129.

trwał cały dzień i przeprowadzony był celem uzdrowienia chorego lub raczej wypędzenia złych duchów, które przeszkadzały w uzdrowieniu przy zastosowaniu normalnej medycyny. Warto tu zauważyć, iż chorym był doktor, leczący przy pomocy ziół.

Rytuał sprawowało siedmiu kapłanów taoistycznych w domu chorego przed ołtarzem rodzinnym i specjalnie przygotowanym ołtarzem rytualnym (s. 82—84). Początek rytuału stanowiły ceremonie przygotowawcze, tzn. palenie kadzidła, muzyka oraz *ch'i-sheng* czyli wzywanie świętych, a także zapraszanie (dobrych) duchów, by zstąpiły na chorego. W czasie tej ceremonii wysyłano też specjalny memoriał do Wielkiego Cesarza Długiego Życia. Memoriał ten zawierał osiem „życiowych” znaków chorego (rok, miesiąc, dzień i godzinę urodzin) oraz petycję o pokój i życie. Przed wysłaniem memoriału sprawowano jeszcze taniec według wzoru *lo-shu*, tzn. kapłan stawiał kroki według kolejności pięciu elementów (*wu-hsing*), wskazując na to, że metal pokonuje drewno (zachód — wschód), woda pokonuje ogień (północ — południe) dochodząc w ten sposób do elementu ziemi (centrum). Następnie sprawowano *p'ao-fa* — magię przeciwko złym duchom. By nadać używanym talizmanom odpowiednią moc kolejnie przeprowadzano rytuał *ch'ih-fu* (nadanie mocy). Centralna część egzorcyzmu przeprowadzona została w pokoju chorego. Kapłan określa tu rodzaj choroby, jej przyczyny i konsekwencje (szczegóły ceremonii zob. s. 86 n.) następnie zaś wypędza złe duchy (jako przyczynę choroby). Po tych ceremoniach kapłani modlą się o długowieczność oraz „żegnają” dobre duchy, co też stanowi zakończenie całodniowych ceremonii (s. 88—92).

Ukazane powyżej w najbardziej ogólnych zarysach ceremonie są typowe dla taoizmu religijnego Chin południowych i reprezentują nieortodoksyjny taoizm. Pionierska praca J. Keupers'a jest niewątpliwie ważnym przyczynkiem do głębszego wglądu w niezwykle skomplikowaną i mało znaną problematykę rytuału taoistycznego.

b. P'u-tu

Corocznie w okresie *chung-yüan chieh* (15 dzień siódmego miesiąca lunarnego) buddyści i taoiści sprawuje długi rytuał zwany *p'u-tu* co oznacza „karmienie głodnych dusz” celem ich wyzwolenia z piekła. „Głodne dusze” (sanskryt: *preta*) zasadniczo jest terminem buddyjskim, jednakże rytuał sprawowany celem ich wyzwolenia jest pochodzenia taoistycznego (jest sprawowany również w buddyzmie). Taoistyczną wersję tego rytu przedstawia D. Pang w kolejnym artykule omawianej tu pracy zbiorowej (*The P'u-tu Ritual: A Celebration of the Chinese Community of Honolulu*, s. 95—122). Opisany przez Au-

torkę ryt odbył się w Honolulu (tamtejsi taoiści należą do taoistycznej sekty Niebiańskiego Mistrza). Autorka sama też asystowała w rytcie — jest to też poniekąd pierwszy angielski opis rytu przez praktykującego (przyszłego) kapłana taoistycznego (*tao-shih*).

Podstawę rytu stanowi manual, którego tekst znajduje się w *Tao-tsang* (vol. 217, rozdz. 60) w kolekcji rytuałów zwanej *Ling-pao Ling-chiao Chi-tu Chin-shu*. Jak wspomniano rytuał odbywa się corocznie w piętnastym dniu siódmego miesiąca lunarnego. Cały rytuał ma symbolizować karmienie „głodnych dusz” w piekle. Jego celem jest osiągnięcie amnestii tych dusz oraz sprowadzenie błogosławieństwa na żyjących i uczestniczących w rytuale. Rytuał ten jest jednocześnie wielkim świętem całej wspólnoty zgromadzonej wokół świątyni (s. 99—102). Pierwszym krokiem w przeprowadzaniu rytuału jest konstrukcja specjalnego ołtarza. W czasie rytuału ludzie stoją na południe od ołtarza (jest to południe rytualne, niezależne od faktycznego), podczas gdy najwyższe taoistyczne bóstwa (Trzy Najczystsze) usadowione są na rytualnej północy. Ten specjalny ołtarz łączy „czystą” część świątyni z duchami i duszami należącymi do religii popularnej (*folk-religion*). Zwykle ołtarz ten ustawia się na placu przedświątynnym — na stołach ustawia się wszystkie możliwe dary, najczęściej artykuły spożywcze. Trzy dni przed rytuałem nie można zabijać zwierząt; w trzecim dniu zabija się świnię, mięso się gotuje i ustawia na ołtarzu *p'u-tu* (s. 102 n.). Gdy ołtarz został przygotowany, przynoszone zostają szaty kapłańskie i ułożone w specjalnym porządku. Przygotowuje się też świece, miskę z białym ryżem, wazę z czystą wodą oraz puste naczynie. W ten sposób wszystko przygotowane jest do ceremonii. Kapłan taoistyczny, który zasiada za stołem wywiesza przed sobą jedwabną kurtynę chroniąc się przed wpływem złych duchów. Na ołtarzu kładzie się tekst manualu *p'u-tu* (s. 103 n.).

Pierwszą właściwą część *p'u-tu* (trwającego około czterech godzin) jest „otwarcie ołtarza” (*k'ai-t'an*). Oznajmia je *fa-ku* („bęben prawa”), trzykrotnie — wskazując w ten sposób na niebiosa, ziemię i podziemie. Zapala się kadzidło i świece, muzyka towarzysząca ma zaś oczyścić cały teren świątyni. Następnie kapłan ofiarowuje kadzidło Trzem Najczystszy²⁰ oraz śpiewa hymn ku ich czci. Potem kantor recytuje memoriał do bóstw, oznajmiający cel rytuału oraz nazwiaka dobrodziejów święta. Kolejnie, najwyższy kapłan śpiewa hymn do Trzech Skar-

²⁰ Chodzi tutaj o tzw. *san-ching*, tzn. hipostazy Trzech Niebios. Są to: duch rządzący niebiosami, duch rządzący ziemią oraz duch rządzący zasadą in (z której rodzi się nowe życie). Por. na ten temat K. Schipper, *The Taoist Body*, dz. cyt., s. 362, szczególnie przypis 33 oraz H. Welch, *Taoism*, dz. cyt., s. 137—139.

bów (*san-pao*²¹) medytując jednocześnie, aby osiągnąć unię z *tao*, gdyż tylko w stanie jedności z *tao* można skutecznie przeprowadzić ten rytuał (s. 104 n.). Po odśpiewaniu hymnu i medytacji odbywa się procesja do ołtarza z darami. Kapłani idą najpierw do papierowej statuy *Ta-shih Yeh*²² i otwierają mu oczy (*k'ai-kuang*), poczym udają się do głównego ołtarza i najwyższy kapłan odprawia modły puryfikacyjne nad wodą, następnie zaś rozpryskuje ją w dziesięciu kierunkach (wsch., zach., pn., pd., pn-wsch., pn-zach., itd.). Po specjalnych modłach kantora najwyższy kapłan zaproszony zostaje do „zstąpienia” na tron (s. 106—108) i rozpoczyna się druga główna część rytuału zwana *ch'ing-shen* czyli zapraszanie duchów (s. 108—111). Czyta się „zaproszenie”, pali kadzidło, a także jeszcze raz wyjaśnia bóstwom cel *p'u-tu*. Kolejnie wita się *wu-lao*²³ tzn. Pięciu Władców Pięciu Kierunków Świata oraz prosi najwyższe bóstwa o opiekę.

Trzecią część rytuału stanowi amnestia dusz (s. 111—113). Przerzywa się bramy piekieł²⁴ — symbolicznie reprezentowane przez ośmiokątne pudełko; najwyższy kapłan recytuje dziewięć razy mantrę *p'o ti-yü chou* („przemocą otworzyć bramy piekieł”). Po otwarciu bram piekieł dusze postępują za kapłanem, wykonując symboliczny taniec *yü-po*²⁵ przez dziewięć piekieł. Gdy dusze opuściły piekło kapłan wygłasza szereg przemówień na temat cnót i zasług oraz recytuje teksty pokut-

²¹ Do tych Trzech Skarbów należą: 1. Tao transcendentne (*wu-wei*); 2. taoistyczny kanon (*san-tung*); 3. Niebiański Mistrz Chang Tao-ling, założyciel taoizmu religijnego.

²² *Ta-shih Yeh* jest trzecim wcieleniem bogini *Kuan-yin*, kontroluje on siły demoniczne piekieł.

²³ *Wu-lao*: 1. Zielony Władca Wschodu, Duchowy Początek Dziewięciu Pierworodnych Techni; 2. Czerwony Władca Południa, Duchowa Doskonałość Trzech Pierworodnych Techni; 3. Żółty Władca Centrum, Duchowy Początek Jedynego Technienia Pierworodnego; 4. Biały Władca Zachodu, Duchowy Cesarz Siedmiu Pierworodnych Techni; 5. Czarny Władca Południa, Duchowa Głębia Pięciu Pierworodnych. *Wu-lao* korespondują z pięcioma elementami, z pięcioma kierunkami świata oraz pięcioma cesarzami. Zob. D. Pang, art. omawiany, str 108 n.

²⁴ Istnieje dziewięć piekieł: piekło północne, ciemności i zimna; piekło południowo-zachodnie, masakry; wschodnie piekło wiatru i grzmotu; południowo-wschodnie piekło kaźni żelaznych; centralne piekło ogólnego karania; północno-zachodnie piekło ognia; zachodnie piekło, tego co niezniszczalne; północno-wschodnie piekło gotującej się wody oraz południowe piekło ognia. Zob. D. Pang, art. omawiany, s. 100.

²⁵ Jest to symboliczny taniec przypominający taniec demiurga *Yü*, który w zamierzonych czasach uspokoił tym tańcem katastrofy wodne w Chinach i wprowadził ponownie harmonię z naturą. Na temat symboliki tańca chińskiego w oparciu o pięć elementów oraz zasady *in-jang* zob. M. Saso, *What is the Ho-t'u?* W: *History of Religions* 17 (1978) 3—4, s. 399—416.

ne (w Honolulu wygłasza się 27 kazań!). Kapłan poucza jeszcze wyzwołone dusze na temat godnego się zachowania i rozpoczyna się właściwe „karmienie dusz”, tzn. kapłan błogosławi pokarm, a ludziom daje się znak do wzięcia specjalnych ciastek, na których umieszczone są znaki chińskie, najczęściej zaś znak tao (s. 114). Pozostałe ciastka rzuca się głodnym duszom. Ostatnią częścią p'u-tu jest spalenie papierowej figury *Ta-shih Yeh* oraz modły dziękczynne. Kapłami śpiewają *Kung Te* (Korzyści P'u-tu) oraz mantrę *Yüan Shih*, prosząc w ten sposób o nieustanne błogosławieństwo płynące z „pierwotnego tchnienia”. Muzyka oraz pokłon wobec Lao-tsego kończą ceremonie. Ołtarze rozbiera się, pokarmy zabiera się „na szczęście”, poczem odbywa się bankiet dla tych wszystkich, którzy uczestniczyli w ceremoniach.

Rytuał p'u-tu ma niewątpliwie znaczenie soteriologiczne. Dla Chińczyków jest czymś obowiązkowym. Oczywiście, posiada też niemałe znaczenie społeczne i w tej społecznej wymowie najbardziej przypomina chrześcijańskie Wspomnienie Wszystkich Wiernych Zmarłych.

Ukazana tu praca zbiorowa uzupełniona została cenną bibliografią studiów taoistycznych sporządzoną przez D. Au i S. Rowe (s. 123—148)²⁸ oraz indeksami: znaków chińskich (s. 149—156) i indeksem ogólnym (s. 157—162).

Roman Malek