

Mateusz Janik

## Rola spinozyzmu w europejskiej recepcji myśli chińskiej w pierwszej połowie XVIII wieku

Według Jeana Levesque de Burigny'ego (1692–1785), autora *l'Histoire de la philosophie payenne* (1724), na początku XVIII w. w Chinach można było spotkać wielu zamieszkujących ten kraj „spinozystów”<sup>1</sup>. Zjednoczeni pod hasłem *omnia sunt unum* chińscy spinozyści dzielili z holenderskim myślicielem przekonanie, że „we wszechświecie istnieje tylko jedna substancja”, tożsama zarówno z Bogiem, jak i Naturą<sup>2</sup>. Opinia Burigny'ego może wydawać się zaskakująca, biorąc pod uwagę, że Spinoza (1632–1677) nigdy nie opuścił swojej rodzinnej Holandii i, o ile nam wiadomo, nie był szczególnie zainteresowany myślą chińską. Niemniej jednak przekonanie o istnieniu w Azji Wschodniej koncepcji uderzająco przypominających filozofię Spinozy, było

---

**Mateusz Janik (ORCID: 0000-0001-5918-9272)** – adiunkt w Instytucie Studiów Politycznych PAN.

Autor książki *Ontologia polityczna Benedykta Spinozy* (2017). Zajmuje się filozofią porównawczą oraz historią relacji pomiędzy Chinami a Europą w okresie nowożytnym. Jego zainteresowania badawcze obejmują historię chińskiej myśli politycznej, filozofię Benedykta Spinozy, historię i metodologię studiów porównawczych, neokonfucjanizm dynastii Song i Ming oraz globalną historię idei. W latach 2019–2024 był kierownikiem projektu badawczego realizowanego w ramach grantu NCN „Między metafizyką a polityką: monizm i neokonfucjanizm w myśli europejskiej doby nowożytnej”.

1 J.L. de Burigny, *Histoire de la Philosophie payenne, ou sentimens des philosophes et des peuples payens les plus célèbres sur Dieu, sur l'Âme et sur les de voir de l'Homme*, vol. 1, Gosse i de Hondt, La Haye 1724, s. 84.

2 Zob. tamże, s. 68.

dość powszechne wśród myślicieli europejskich doby nowożytnej, a Burigny jedynie potwierdzał pogląd, sformułowany wcześniej przez znanych eruditów, jak Pierre Bayle (1647–1706) czy Henri de Boulainvillers (1658–1722).

Konsensus dotyczący istnienia „chińskiego spinozyzmu” wskazuje, że nie było to po prostu prowokacyjne porównanie obliczone na wzbudzenie zainteresowania wśród europejskiej publiczności, lecz raczej przykład projekcji znanych kategorii pojęciowych na nowe, niedawno dopiero poznane konteksty kulturowe. Lecz nawet jeśli potraktujemy wypowiedź Burigny’ego jako przykład nowożytnej poetyki porównawczej, wyjaśniającej nieznane (chińską filozofię) poprzez znane (spinozizm), to nie jest wcale oczywiste, jakiego rodzaju decyzje interpretacyjne musiał podjąć ów francuski historyk ateizmu, aby takie zestawienie mogło wydać się wiarygodne. Chodzi tutaj o konstrukcję pewnego obrazu myśli chińskiej, który nie jest po prostu efektem egzotyzacji spinozyzmu jako filozofii „orientalnej”, jak niecałe stulecie później napisze Hegel, ale który nie wyrasta również wprost z materiału źródłowego, którego dostarczały jezuickie przekłady i omówienia myśli chińskiej<sup>3</sup>. „Sino-spinozizm”, jako przygodny wytwór spotkania nowożytnej Europy z jej azjatyckim zewnętrzem, sam w sobie opiera się na historycznych, kulturowych i politycznych założeniach dotyczących natury relacji między Chinami a Europą<sup>4</sup>. Z tego powodu ważne jest, aby rozpatrywać „chińskiego spinozystę” nie tyle przez pryzmat trafności (tj. oceniając, czy oferuje on wierny opis chińskiej filozofii), co raczej z punktu widzenia genealogii, to znaczy decyzji, pomyłek i stawek, które zdecydowały o wprowadzeniu myśli chińskiej w obieg filozofii europejskiej w okresie nowożytnym. Postać ta należy więc do dyskursu, który wytwarza szczególny rodzaj wiedzy, zarówno o Chinach, jak i o Europie<sup>5</sup>. Kim jednak dokładnie był ów chiński spinozysta?

---

3 Zob. R. Weber, *Comparative Philosophy and the „Tertium”: Comparing What with What, and in What Respect?*, „Dao: A Journal of Comparative Philosophy” 2014, vol. 13, no. 2, s. 151–171, <https://doi.org/10.1007/s11712-014-9368-z>.

4 Zob. D. Rogacz, *Jak „Chiny” stworzyły Europę: narodziny oświeceniowego sekularyzmu z ducha konfucjanizmu*, „Diametros” 2017, nr 54, s. 138–160, <https://doi.org/10.13153/diam.54.2017.1137>; S. Ambrogio, *Chinese and Indian Ways of Thinking in Early Modern European Philosophy: The Reception and the Exclusion*, Bloomsbury Academic, New York 2020.

5 M. Janik, R. O’Neill, *Navigating Comparative Space: Longobardo’s Reading of Shao Yong and the „Ten Thousand Things – One Body” Axiom*, „Dao: A Journal of Comparative Philosophy” 2023, vol. 22, no. 3, s. 457–472, <https://doi.org/10.1007/S11712-023-09895-7>.

## Jedno ciało

Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy zacząć od pobieżnego przeglądu źródeł, na których oparł się Burigny. Fragment poświęcony chińskim spinozynom odsyła do relacji Matteo Ricciego (1552–1610), jezuitę kierującego misją chińską w pierwszych latach XVII w. Dzieło to, zredagowane przez Nicolasa Trigaulta (1577–1628), opublikowano w 1615 r. jako *De christiana expeditione apud sinas*.

Decyzja Burigny'ego aby odwołać się właśnie do tego tekstu, może wydawać się zaskakująca. Chociaż na początku XVIII w. dzieło to nadal cieszyło się uznaniem, to od publikacji *l'Histoire de la philosophie payenne* dzieliło je już ponad 100 lat. Burigny mógł z łatwością odwołać się do późniejszych prac zawierających znacznie bardziej szczegółowe opisy myśli chińskiej. Przede wszystkim od 1687 r. europejscy czytelnicy mieli dostęp do przekładów głównych dzieł składających się na kanon konfucjański zebranych w *Confucius sinarum philosophus*, monumentalnej sinografii, opublikowanej przez zespół jezuitów tłumaczy pod kierunkiem Philippe'a Coupleta (1623–1693). Książka oferowała kompleksowe omówienie chińskiej filozofii i historii oraz łacińskie tłumaczenia *Analektów*, *Najwyższej nauki* i *Praktyki drogi środka*, trzech z czterech kanonicznych tekstów konfucjańskich. Obraz myśli konfucjańskiej zawarty w *Confucius sinarum philosophus* jest w dużej mierze zbieżny z monistycznym światopoglądem przypisywanym Spinozie. Uczeni konfucjańscy przedstawieni zostali tu jako filozofowie hołdujący koncepcji substancjalnej jedności świata, którą mieli przejąć z tradycji buddyjskiej, dominującej w Chinach w okresie dynastii Tang (618–907) i mającej istotny wpływ na kształtowanie się doktryny neokonfucjańskiej.

Innym dziełem, na które mógł powołać się Burigny, było *Philosophia sinica*, opublikowane w 1711 r. przez François Noëla (1651–1729). Choć trudniej dostępne niż *Confucius sinarum philosophus*, praca ta oferowała znacznie bardziej zaawansowany aparat krytyczny i pełniejszy filozoficzny wgląd w niektóre kluczowe koncepcje chińskiej filozofii. Co istotne, Burigny mógł w nim znaleźć twierdzenie, że jedno ze znaczeń terminu *taiji* (太極), centralnej idei w kosmologii neokonfucjańskiej, może zostać trafnie

oddane przez scholastyczny termin *natura naturans*, pojęcie o kluczowym znaczeniu dla systemu Spinozy<sup>6</sup>.

Noël bronił zapoczątkowanej przez Ricciego tendencji do prezentowania myśli chińskiej jako dającej się pogodzić z doktryną chrześcijańską, przekonując, że w czasach starożytnych cechował ją teistyczny światopogląd. Jednak na początku XVIII w. europejscy czytelnicy mogli również zapoznać się z tekstami, które podważały ten akomodacyjny pogląd. W 1701 r. w Paryżu ukazały się *Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine* (1701) franciszkańskiego misjonarza Antonio de Santa Maria Cabalero (1602–1669) oraz *Traité sur quelques points de la religion des Chinois* Nicolasa Longobardo (1559–1654). Obaj autorzy twierdzili, że pojęcia odnoszące się do niematerialnych bytów, takich jak „Bóg” czy „dusza”, nie miały odpowiedników w chińskim słowniku filozoficznym, opierającym się na założeniu, że materia jest jedyną istniejącą substancją. Zwłaszcza tekst Longobardo stał się ważnym punktem odniesienia dla autorów, którzy podobnie jak Burigny uważali, że chińska filozofia była *de facto* tożsama ze spinozyzmem. Sam Burigny wykorzystał tekst Longobardo, zapożyczając z niego rzekome hasło „chińskich spinozystów”: *omnia sunt unum* („wszystko jest jednym”)<sup>7</sup>. Warto jednak wspomnieć, że dzieło to, podobnie jak *De christiana expeditione...*, było wczesną jezuicką sinografią. Chociaż jego francuskie tłumaczenie ukazało się w 1701 r., to pierwotnie tekst ten powstał około 1624 r. jako polemiczna interwencja w sporze o interpretację chińskiej terminologii religijnej i filozoficznej.

Wybór relatywnie starych źródeł, mających potwierdzać istnienie światopoglądu przypominającego spinozjański monizm, może okazać się jednak bardziej zrozumiałe, jeśli spojrzymy na ich treść. Aby poprzeć swoje twierdzenie o istnieniu chińskich Spinozystów, Buringy wybrał

---

6 Jak zauważył Thierry Meynard, badacz jezuickiej recepcji myśli chińskiej, w przypadku pracy Noëla termin ten nie musi wcale mieć konotacji spinozjańskich. Jednak dla kogoś, kto jak Burigny uczestniczył w dyskusjach filozoficznych epoki, termin ten musiał kojarzyć się jednoznacznie z systemem Spinozy. Zob. T. Meynard, *François Noël's Contribution to the Western Understanding of Chinese Thought: Taiji sive natura in the Philosophia sinica (1711)*, „*Dao: A Journal of Comparative Philosophy*” 2018, vol. 17, no. 2, s. 219–230, <https://doi.org/10.1007/s11712-018-9602-1>.

7 Zob. J.L. de Burigny, *Histoire de la philosophie...*, s. 84.

fragment opisujący kłopotliwą doktrynę, która według Ricciego cieszyła się dużą popularnością wśród uczonych konfucjańskich na przełomie XVI i XVII w.:

Pogląd obecnie najbardziej powszechny pochodzi jak się zdaje od sekty bożków i został przyjęty około pięciuset wieków temu. Głosi on, że wszechświat składa się z jednej i tej samej substancji, a jego Stwórca, wraz z niebem i ziemią, ludźmi i zwierzętami, drzewami i roślinami, a wreszcie z czterema żywiołami stanowi jedno, ciągle ciało, zaś poszczególne rzeczy są tego ciała członkami. Na podstawie tej jedności substancji nauczają, że wszystko pośród nich winno być zjednoczone miłością i że każdy może stać się jak Bóg, ponieważ każdy jest już [jednym] z Nim. Staramy się obalać te absurdy nie tylko przy pomocy rozumu, ale także przywołując świadectwa ich starożytnych mędrców, którzy uczyli czegoś zgoła odmiennego<sup>8</sup>.

Ten krótki fragment jest jednym z najwcześniejszych europejskich opisów doktryny neokonfucjańskiej w Europie. Periodyzacja dziejów myśli konfucjańskiej zaproponowana przez Ricciego jest istotna. Jezuita przywołuje wydarzenia sprzed pięciu wieków, kiedy pod panowaniem dynastii Song (960–1279) doszło do renesansu myśli konfucjańskiej, z którego narodziła się systematyczna i cechująca się rozbudowanym komponentem spekulatywnym doktryna neokonfucjańska. Zdaniem Ricciego to właśnie w tym okresie doszło do połączenia myśli konfucjańskiej z naukami buddyjskimi, zwłaszcza zaś ideą substancjalnej jedności świata. Buddyzm, określany przez jezuitę mianem „sekt bożków” faktycznie odegrał ważną, choć znacznie bardziej wieloznaczną rolę w formowaniu się neokonfucjanizmu. Służąc jednocześnie za źródło inspiracji, buddyzm stanowił jednoznacznie krytyczny punkt odniesienia dla neokonfucjańskich uczonych, poszukujących nowych źródeł legitymizacji konfucjanizmu, jako ortodoksyjnej i rdzennie chińskiej tradycji, powracającej do głównego nurtu po trwającym kilka wieków okresie kulturowej hegemonii buddyzmu. Doktryna, która wyłoniła się z tego krytycznego spotkania, skoncentrowana była na próbach rozpoznania wspólnego wzorca (*li*, 理) określającego

---

8 M. Ricci, N. Trigault, *De Christiana expeditione apud sinas suscepta ab Societate Iesu. Ex P. Matthaei Riccii eiusdem Societatis commentariis Libri V: Ad S.D.N. Paulum V. In Quibus Sinensis Regni mores, leges, atque instituta, & novae illius Ecclesiae difficillima primordia accurate & summa fide describuntur*, Gualterus, Coloniae 1617, s. 116.

istotę tak każdej rzeczy poszczególnej wziętej z osobna, jak całego kosmosu, wziętego jako całość.

Idea jednego ciała, wspólnego wszystkim rzeczom pojawiła się w dyskursie neokonfucjańskim w szczególnym kontekście, jako ilustracja moralno-afektywnej wspólnoty, w której każde działanie jednostki postrzegane jest przez pryzmat relacji konstytuujących jej właściwe, społeczno-fizyczne usytuowanie w świecie. Zdaniem Ricciego, ideę tę należało jednak interpretować w kategoriach metafizycznych jako twierdzenie orzekające o substancjalnej jedności świata. To właśnie ten silny, ontologiczny wariant „jednego ciała” miał być cechą wyróżniającą dyskurs konfucjański w okresie późnej dynastii Ming (1368–1644). Jest to dość istotna okoliczność, którą powinny brać pod uwagę wszelkie studia porównawcze nad wymianą intelektualną pomiędzy Europą a Chinami doby nowożytnej: opis Ricciego jest reakcją na konkretną i historycznie specyficzną wersję dyskursu konfucjańskiego. Chociaż idea, zgodnie z którą wszystkie rzeczy istniejące we wszechświecie tworzą jedno ciało, od początku była ważnym elementem doktryny neokonfucjańskiej, nie była to jej centralna zasada. Jej znaczenie wzrosło w pierwszej połowie XVI w., kiedy Wang Yangming (1472–1529) doprowadził do istotnego przesunięcia w ramach praktyki i nauki konfucjańskiej<sup>9</sup>. Wang Yangming przeniósł uwagę z dociekań dotyczących sposobów przejawiania się wspólnego wzorca (*li*) poza podmiotem (czyli w wielości rzeczy i zjawisk otaczających jednostkę) na normatywne umocowanie wiedzy i praktyki w aktach introspektywnej auto-refleksji. To właśnie w tym kontekście koncepcja afektywnej wspólnoty, ilustrowana figurą „jednego ciała” zyskała kluczowe znaczenie.

W relacjach jezuickich, ukazujących się w Europie w XVII w., motyw jednego ciała jako naczelnej idei neokonfucjańskiej powtarza się regularnie. Zdaniem Ricciego i jego kontynuatorów problem z tą koncepcją polegał nie tylko na jej panteistycznych implikacjach, mających prowadzić do zrównania Boga i natury, ale także na tym, że pozostawała ona w sprzeczności z klasycznymi naukami konfucjańskimi, które w jezuic-

---

9 Na temat krytycznej recepcji koncepcji „jednego ciała” w ramach dyskursu neokonfucjańskiego oraz jej późniejszego dowartościowania w nauczaniu Wang Yangminga zob. L. Chen, *Wang Yangming wan wu yi ti lun – cong shen ti de li chang kan*, Szanghaj 2008.

kiej narracji były przede wszystkim zbiorem nauk moralno-politycznych. W tym ujęciu dawny konfucjanizm był świecką doktryną wolną od metafizycznych spekulacji, a więc otwartą na integrację z chrześcijaństwem. Neokonfucjańska koncepcja „jednego ciała” stanowiła więc dyskursywną przeszkodę w powiązaniu ze sobą chrześcijańskiej teologii i konfucjańskiej doktryny moralnej. Środki podjęte w celu poradzenia sobie z tą ideą są interesujące i dobrze oddają podstawowe założenia jezuickiej strategii ewangelizacyjnej: neokonfucjańska heterodoksja, skażona buddyjskim monizmem powinna być zwalczana nie tylko za pomocą „rozumu” (a więc prawideł scholastycznej metafizyki), ale także poprzez konfrontację z kanonicznymi tekstami konfucjańskimi, traktowanymi, przynajmniej prowizorycznie, na równi z naukami Arystotelesa.

Według Burigny’ego światopogląd chińskich uczonych w formie, w jakiej zaprezentował go Ricci, był uderzająco podobny do poglądów, które Spinoza ogłosił w swojej *Etyce* (1677), zwłaszcza zaś do twierdzenia, zgodnie z którym Bóg jest jedyną substancją istniejącą we wszechświecie, a wszystkie rzeczy są jedynie modyfikacjami tej substancji<sup>10</sup>. Z tej perspektywy poznanie natury, a więc Boga wymaga w pierwszym rzędzie poznania porządku przyczynowego. Ostatecznie jednak wiedza zdobyta w toku tych dociekań doświadczana jest jako „intelektualna miłość”<sup>11</sup> wywodząca się ze zrozumienia, iż indywidualna istota poznającego podmiotu jest wyrazem samej istoty Boga i że Natura jako całość jest identyczna z Bogiem<sup>12</sup>. Co więcej, sama Natura, postrzegana poprzez jej cielesny wymiar, składa się z wielu części, które tworzą indywidualne istoty o różnym stopniu złożoności. Jako taka Natura może być rzeczywiście postrzegana jako kosmiczne ciało, nieskończenie złożona indywidualna istota obejmująca wszystkie skończone rzeczy<sup>13</sup>.

To pozorne podobieństwo między myślą Spinozy a „doktryną” opisaną w *De christiana expeditione...* skłoniło niektórych uczonych do spekulacji na temat możliwego wpływu relacji jezuickich na rozwój jego systemu filozoficznego. Spinoza był prawdopodobnie zaznajomiony przynajmniej

---

10 Spinoza, *Etyka*, tłum. I. Myśliński, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2008, s. 20.

11 Tamże, s. 363–365.

12 Zob. tamże, s. 124, 240, 361–362, 240.

13 Zob. tamże, s. 88–89.

z niektórymi jezuickimi sinografiami, Możliwe też, że znał on ten konkretny fragment, albo za sprawą swojego nauczyciela łaciny, byłego Jezuity, Francisa Van Den Endena (1602–1674), albo po prostu dlatego, że uczestniczył w życiu intelektualnym Republiki Holenderskiej, gdzie tematyka orientalna cieszyła się dużym zainteresowaniem. Na przykład Lewis Maverick zasugerował, że możliwym ogniwem łączącym Spinozę z chińską „doktryną” było *Descriptio Raegni Iaponiae et Siam* autorstwa Bernharda Vareniususa (1622–1650), opublikowane w Amsterdamie w 1649 r. (a więc w okresie, gdy Spinoza pobierał nauki u Van Endena), gdzie powyższy fragment został zacytowany *in extenso*<sup>14</sup>. Niestety poza tymi dość słabymi poszlakami brak dowodów na zainteresowanie Spinozy jezuickimi opisami myśli chińskiej, chociaż z dużym prawdopodobieństwem można założyć, że znał on przynajmniej niektóre z jezuickich dzieł poświęconych Chinom.

Jedyna wzmianka o Chinach autorstwa Spinozy znajduje się w jego *Traktacie teologiczno-politycznym* (1670). W rozdziale trzecim porównuje on chiński warkocz i obrzezanie jako dwa przykłady materialnego znaku pozwalającego na zachowanie etno-narodowej tożsamości<sup>15</sup>. Fragment ten był najprawdopodobniej zainspirowany *De bello tartarico* Martino Martiniego lub innym opartym na tej relacji opisem podboju Chin Mingowskich przez Mandżurów<sup>16</sup>. O ile nam jednak wiadomo, na system Spinozy w żaden sposób nie wpłynęły opisy chińskiej filozofii, ani też jego współcześni nie przypisywali mu takiego zainteresowania. Na poziomie konceptualnym idee Spinozy były głęboko zakorzenione w nowożytnej myśli europejskiej. W kontekście nurtów epoki był on postrzegany jako radykalny kartezjanista, postulujący poddanie teologii krytycznej kontroli rozumu. Jedyna praca, jaką Spinoza opublikował pod własnym nazwi-

14 L. Maverick, *A Possible Chinese Source of Spinoza's Doctrine*, „Revue de Littérature Comparée” 1939, nr 19.

15 Spinoza, *Dzieła*, tłum. I. Halpern, t. 2, SGK Gebethner i Wolff, Warszawa 1916, s. 69.

16 *De bello tartarico* jest jednym z pierwszych dzieł europejskich, opisujących upadek dynastii Ming. Była to też jedna z najpopularniejszych sinografii jezuickich połowy XVII w. Należy zauważyć, że Spinoza pisze o chińskim loku (*coma*) jako odwiecznym symbolu tożsamości narodowej, podczas gdy Martini wyraźnie stwierdza, że specyficzna fryzura była oznaką podporządkowania obcej etnicznie dynastii Qing (1644–1911) ustanowionej w następstwie podboju mandżurskiego.



skiem, była poświęcona właśnie filozofii kartezjańskiej. Nawet jeśli chodzi o jego sławę bluźnierczego ekstremisty, mieścił się on w granicach szerszego nurtu krytycznego racjonalizmu, który dziś często określa się mianem „radykalnego oświecenia”<sup>17</sup>.

Reputacja Spinozy jako radykała wynikała głównie z jego przekonania o zdolności ludzkiego rozumu do pojmowania prawd dawniej zarezerwowanych dla wiary i refleksji teologicznej. Według Spinozy filozoficzne spekulacje nie były w żaden sposób ograniczone przez objawienie, ani nie musiały podporządkowywać się prawdom wiary. Chociaż pogląd ten był uważany za radykalny przez wielu nowożytnych myślicieli, opierał się na oddzieleniu dociekań filozoficznych od teologii, którego źródeł upatrywać należy wszak już w tomistycznej tradycji scholastycznej. Jeśli w myśli Spinozy rzeczywiście istniały jakieś ślady heterodoksji względem *episteme* jego epoki, to można je było znaleźć raczej w średniowiecznej filozofii żydowskiej lub w stoickich i epikurejskich tendencjach myśli postrenesansowej, do których Spinoza czasami w swoich pracach nawiązywał. Nawet „sinofilia” przypisywana niektórym zwolennikom Spinozy, takim jak Isaac Vossius (1618–1689) czy Charles de Saint-Évremond (1613–1703), rzadko skłaniała się ku metafizycznym spekulacjom. Autorzy ci cenili Chiny przede wszystkim jako przykład świeckiego państwa wolnego od religijnego obskurantyzmu i zorganizowanego zgodnie z zasadami rozumu.

## Chińscy ateści czy chińscy panteiści?

Postać chińskiego spinozysty, która pojawia się w europejskim dyskursie filozoficznym na początku XVIII w., była kojarzona przede wszystkim ze „śmiertelnym błędem ateizmu”, który chińscy uczeni popełnili, zbaczając ze ścieżki wytyczonej przez teologię naturalną. Według jezuitów pierwotnie chińska religijność, nawet jeśli pogańska w swej treści, skupiała się na czci oddawanej postaci określanej mianem *shangdi* (上帝, „cesarz na wysokości”), z czasem jednak wiara ta ustąpiła miejsca bezbożności:

---

17 Zob. J.I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, OUP, Oxford 2001; M.C. Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans*, George Allen & Unwin, London 1981.

Ponieważ jednak skażona natura bez pomocy łaski zawsze zmierza ku gorszemu, z biegiem wieków owo pierwotne światło zostało tak zaciemnione, że jeśli nawet niektórzy powstrzymują się od czci próżnych bogów, to spośród nich niewielu jest takich, którzy nie popadli w ateizm<sup>18</sup>.

W ujęciu jezuickim ateizm współczesnych im Chińczyków wynikał z faktu, że w swoich dociekaniach polegali wyłącznie na zasadach rozumu. Podobne argumenty formułowali też krytycy Spinozy, twierdząc, że natura pojmowana wyłącznie przez pryzmat rozumu, musi jawić się jako materialistyczne królestwo konieczności, w którym ani wolna wola, ani stworzenie (nie wspominając o zbawieniu) nie mogą być sensownie wyartykułowane. Na przykład wedle relacji Pierra Bayle'a niejaki Johann Breidenburg miał bronić się przed zarzutem spinozyzmu poprzez jasne rozdzielenie porządku wiary i rozumu:

Twierdził on, że tak jak protestanci i katolicy wierzą w tajemnicę Trójcy Świętej, choć jest ona niezgodna ze światłem rozumu, tak on wierzy w wolną wolę, chociaż rozum dostarcza mu mocnych dowodów na to, że wszystko dzieje się z nieuniknionej konieczności, a co za tym idzie – że religia nie może istnieć<sup>19</sup>.

Chiński spinozysta był więc postacią wyrosłą na powszechnie panującej opinii, że filozofia Spinozy była niepodważalna na gruncie filozoficznym i że jej obalenie wymagało wsparcia wiary.

Gdy Burigny pisał swoją historię filozofii pogańskiej, motyw chińskiego spinozysty był już dobrze ugruntowanym tropem literackim. Chińscy spinozyści często nawiedzali teksty filozoficzne, prezentując swoją wizję świata zorganizowanego zgodnie z zasadami rozumu i geometrii lub argumentując na rzecz monistycznej idei Natury, wykluczającej możliwość boskiej interwencji. Często występowali oni anonimowo jako „mandaryni” czy „uczeni chińscy”, a ich spinozańską tożsamość zdradzał tylko filozoficzny idiom, jakim się posługiwali. Na przykład, chociaż nazwisko Spinozy nie pojawiło się nigdzie w *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*<sup>20</sup>, autor tego dialogu, Nicolas Malebranche (1638–

---

18 M. Ricci, N. Trigault, *De christiana...*, 1617, s. 113.

19 P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, vol. 3, Reinier Leers, Rotterdam 1702, s. 2774.

20 N. de Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois, sur l'existence et la nature de Dieu*, Michel David, Paris 1708.

–1715), zaznaczył, że gdyby pod chińskiego filozofa podstawić Spinozę, to i tak „nie trzeba by zmieniać ani jednego słowa”<sup>21</sup>. Rzecz ma się podobnie w przypadku pewnego mandaryna, którego napotykamy na stronach *Reponses aux questions d'un provincial* Pierre’a Bayle’a (1707), gdzie przekonuje on czytelników do jednoznacznie spinozjańskiego poglądu, zgodnie z którym cnoty moralne wynikają z konieczności, tak jak geometryczne właściwości koła wynikają z jego definicji<sup>22</sup>.

Inni autorzy byli bardziej otwarci w kwestii tożsamości „chińskich filozofów”. W *Lettres chinoises* (1739) autorstwa Jean-Baptiste’a de Boyera (1704–1771), zwiedzający Europę chiński podróżnik opisuje zdumienie, jakie poczuł, odkrywając, że jest to miejsce zamieszkane przez tak wielu zwolenników Spinozy, czyli ludzi głoszących, że istnieje tylko jedna substancja obejmująca zarówno Boga, jak i całą naturę. Aby lepiej zilustrować, o jakiego rodzaju pogląd tu chodzi, przywołuje on uczonych neokonfucjańskich, i zauważa, że pogląd ten „w rzeczywistości nie różni się od doktryny naszych nowych interpretatorów”<sup>23</sup>. Jedno z najbardziej wpływowych dzieł antyspinozjańskich okresu nowożytnego, *Dissertation philosophica de Spinozismo ante Spinozam* (1701) autorstwa Johanna Buddeusa (1667–1729), zawiera jeszcze śmielsze stwierdzenie, zgodnie z którym nie tylko wielu chińskich filozofów podzielało opinie Spinozy, ale że sam chiński cesarz napisał kilka prac omawiających naturę wszechświata, które wyraźnie wskazywały, że był ni mniej, ni więcej, tylko „ateistą i spinozystą”<sup>24</sup>.

Opisana powyżej tendencja do utożsamiania spinozyzmu i filozofii chińskiej może wydawać się kwestią poetyki porównawczej. Nie byłoby nic niezwykłego w wykorzystaniu znanej postaci spinozjańskiego ikonoklasty do objaśnienia nieznanego terytorium myśli chińskiej. Równie zrozumiałe byłoby odczytanie „chińskiego Spinozy” jako próby egzotyzyacji heterodoksyjnego i radykalnego myśliciela, który podważył intelektualny konsensus europejskiej filozofii. Tak jednak nie jest. W rzeczywistości na początku XVIII w. termin „spinozyzm” był tylko luźno związany

---

21 Tamże, s. 6.

22 Zob. P. Bayle, *Réponse aux questions d'un provincial*, vol. 4, Reinier Leers, Rotterdam 1707, s. 455.

23 J.-B. de Boyer, *Lettres Chinoises, ou correspondance philosophique, historique et critique: entre un chinois voyageur à Paris & ses correspondans*, vol. 1, Pierre Gosse, La Haye 1739, s. 107.

24 J.F. Buddeus, *Dissertation philosophica de Spinozismo ante Spinozam*, Henckel, Halle 1701, s. 29.

z autorem *Etyki i Traktatu teologiczno-politycznego*. Służył jako epitet stanowiący synonim słowa „ateizm”. Wskazywał na szeroką tradycję filozoficzną, której wspólnym mianownikiem był materialistyczny światopogląd, w którym istnienie Boga było negowane *in toto* lub łączone z naturą pojmowaną w jej cielesnym wymiarze. Na przykład Buddeus wyjaśnił swoje twierdzenie, że Chińczycy powinni być uważani za ateistów i spinozystów, argumentując, że „nie uznają żadnej niematerialnej zasady, ale raczej materialne niebo, które nazywają *Xangti* [*shangdi*], i jego najbardziej subtelną część, którą nazywają *Li* [*li 理*] lub *Taikie* [*taiji*], jako przyczynę sprawczą wszystkich rzeczy. Dlatego nie odnoszą się do Boga żadnym innym imieniem niż *Xangti*, które nie nadaje się zbyt dobrze do tego, by zaszczerpić w ich umysłach prawdziwe pojęcie Boga”<sup>25</sup>. Pogląd ten został powtórzony w innych źródłach z początku XVIII w., w tym w *Historia universalis atheismi et atheorum* Jacoba Friedricha Reimanna (1668–1743), gdzie słynny niemiecki teolog argumentował, że przypisywanie boskich właściwości naturze jest dowodem ateizmu<sup>26</sup>. Jego krytyka była wymierzona w autorów, którzy, jak Zacharias Gropius (1671–1713), skłaniali się do panteistycznej interpretacji myśli chińskiej, uznając, że cześć, jaką chińscy uczeni oddają naturze, jest w istocie wyrazem pobożności, skoro – podobnie jak uważał Spinoza – twierdzili oni, że Natura jest Bogiem.

Gropius opisał chiński teizm w swoim *Systema novissimarum controversiarum*, odwołując się do relacji nawróconego Chińczyka Dionizego Kao:

Są też i inni, którzy samą naturę uważają za bóstwo, wierząc, że natura i jej moc oraz naturalna sprawczość są początkiem wszelkiego ruchu i spoczynku, a także wszystkiego, co powstaje, utrzymuje się i zachowuje w istnieniu. Uważają więc naturę za źródło wszystkich rzeczy i każdej poszczególniej istoty z osobna. Ponadto postrzegają naturę jako duszę wszystkich rzeczy, która jest kształtuje materię i wszystko sprawia<sup>27</sup>.

Należy zauważyć, że Kao odróżnił ten naturalistyczny pogląd od rzeczywistego ateizmu „niektórych wybitnych uczonych”, a także od praw-

25 Tamże.

26 J.F. Reimann, *Historia universalis atheismi et atheorum falso et merito*, Hildesheim 1725, s. 100.

27 Z. Grapius, *Systema novissimarum controversiarum seu Theologia recens controversa*, Fritschius 1719, s. 52. Relację przypisywaną Kao można również znaleźć w: E.Y. Ides, *Three Years Travels from Moscow Over-Land to China*, Freeman, London 1706, s. 107.

dziwej wiary w *shangdi* jako najwyższe bóstwo<sup>28</sup>. Jego relacja została powtórzona w kilku jezuickich sinografiach, jak choćby *Histoire de l'édit de l'empereur de la Chine* (1698) Charles'a Gobiena (1652–1708), gdzie chińscy uczeni przedstawieni zostali jako grupa społeczna, przynajmniej częściowo hołdująca teologii naturalnej<sup>29</sup>. Niezależnie od relacji chińskich chrześcijan Reimmann zbeształ wszelkie próby ubóstwienia natury lakoniczną uwagą, że taki pogląd wyraźnie świadczy o istnieniu spinozystów (tj. ateistów) w Chinach<sup>30</sup>.

### Pierre Bayle i „starożytna chińska sekta”

Jeśli jezuickie relacje stanowiły podstawowe źródło informacji o Chinach, to najbardziej wpływowym źródłem omawiającym filozofię Spinozy na przełomie XVII i XVIII w. był *Dictionnaire historique et critique* Pierre'a Bayle'a, zwłaszcza jego poszerzone wydanie z 1702 r., w którym pojawia się obszerny przypis omawiający podobieństwa pomiędzy Spinozą a myślą „orientalną”. O znaczeniu tego tekstu dla kształtowania się motywu sino-spinozyzmu może świadczyć świadectwo, jakie dał Henri de Boulainvilliers (1658–1722), przyznając, że do poważnego potraktowania Spinozy skłoniła go lektura pism Bayle'a oraz jezuickich relacji z działalności misyjnej w Chinach. W wyniku tych lektur miał on odkryć, że cześć okazywana Konfucjuszowi w Chinach była tego samego rodzaju, co uznanie, jakim cieszył się Spinoza w Europie, „ponieważ obaj wyznawali ten sam pogląd”<sup>31</sup>.

Popularność słownika istotnie przyczyniła się do wydobycia Spinozy z intelektualnej izolacji. Publikacja jego pośmiertnych dzieł w 1677 r. wywołała skandal, który doprowadził do faktycznego zepchnięcia filozofa na margines myśli europejskiej, gdzie przypisano mu pozycję radykalnego

---

28 Zob. E.Y. Ides, *Three Years Travels...*, s. 106–107.

29 C. Le Gobien, *Histoire de l'édit de l'empereur de la Chine en faveur de la religion chrestienne, avec un éclaircissement sur les honneurs que les Chinois rendent à Confucius et aux morts*, Jean Anisson, Paris 1698, s. 1–3.

30 J.F. Reimmann, *Historia universalis...*, s. 100.

31 F. Fénelon, F. Lamy, H. Boulainvilliers, *Réfutation des erreurs de Benoît Spinoza*, F. Foppens, Bruxelles 1731, s. 153.

kartezjanisty i bezbożnika<sup>32</sup>. Bayle przedstawił Spinozę jako „systemowego ateistę”, którego doktryna wzbudza nie tyle oburzenie co lęk jako konsekwencja czysto rozumowej refleksji nad porządkiem naturalnym. Co ważniejsze, spinozizm potraktował on jako najpełniejszy wyraz światopoglądu, obecnego na przestrzeni dziejów w wielu różnych odsłonach niezależnie od kultury i momentu historycznego. Główny tekst hasła „Spinoza” zawiera krótką notkę biograficzną i kilka ogólnych stwierdzeń charakteryzujących jego filozofię. Jednak rzeczywista praca intelektualna tego tekstu wykonana jest w przypisach, kilkukrotnie dłuższych niż główny artykuł. Bayle przedstawia tu systematyczne opisy orientalnych i starożytnych systemów filozoficznych oraz tradycji religijnych, które hołdowały tym samym co Spinoza ideom. Bayle na samym początku tekstu odnotowuje, że ateizm Spinozy pod wieloma względami przypomina światopogląd „pewnej starożytnej sekty chińskiej”. Pod tym terminem kryje się buddyzm, a przynajmniej taki jego wariant, jaki prezentowały relacje jezuitów. Pogląd, że relacja Bayle’a niedokładnie opisuje chińską tradycję, nie jest w pełni uzasadniony. Rzeczywiście znajdujemy tam kilka stwierdzeń, które wydają się mylić istotne elementy chińskiego dyskursu filozoficznego. Wspomina on na przykład o „sekcie *wuwei*”, która ma wyraźne konotacje taoistyczne, ale jest kojarzona przez Bayle’a z buddyjską praktyką medytacyjną. Jednak Bayle wyraźnie rozróżnia buddyzm od konfucjanizmu i wspomina o połączeniu buddyzmu Chan (zen) z konfucjanizmem, które stało się charakterystyczną cechą kultury późnej dynastii Ming<sup>33</sup>. W rzeczywistości poczucie nieporządku w jego relacji dobrze współbrzmi z załopotaniem jezuitów, którzy zmagali się z opisaniem odrębnych wątków chińskiego synkretyzmu.

Najważniejszym elementem łączącym buddyzm i spinozizm jest ezoteryczna doktryna, którą Budda Śakjamuni miał wyjawiać swoim uczniom na łożu śmierci. Doktryna ta, pisze Bayle, polega na ustanowieniu pustki, prawdziwej nicości jako zasady i celu wszystkich rzeczy. Twierdzą oni, że nasi pierwsi rodzice wyłonili się z tej pustki i powrócili do niej po śmierci

---

32 Zob. M. Janik, *Ontologia polityczna Benedykta Spinozy*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2017.

33 Omówienie nieścisłości dotyczących chińskiej kultury religijnej i filozoficznej w tekście Bayle’a można znaleźć u Selusi Ambrogio w: *Chinese and Indian Ways*....

i że tak samo jest ze wszystkimi ludźmi, którzy rozplywają się w tej zasadzie gdy umierają; że ludzie, wszystkie żywioły i wszystkie stworzenia stanowią część tej pustki; że tym samym istnieje jedna tylko substancja, która różni się w poszczególnych istotach jedynie kształtem, nacechowaniem lub wewnętrzną kompozycją, podobnie jak woda, która zawsze jest co do zasady wodą, niezależnie od tego, czy ma postać śniegu, gradu, deszczu czy lodu<sup>34</sup>.

Źródłem tej relacji jest żywot Buddy, opisany w *Confucius sinarum philosophus*, z którym Bayle zapoznał się za pośrednictwem obszernej recenzji autorstwa Jeana Le Clerca (1657–1736)<sup>35</sup>. Należy zwrócić uwagę na fakt, że Bayle zdaje się wyraźnie odróżniać konfucjanizm i buddyzm, rezerwując spinozjańskie konotacje dla tego drugiego. Wiąże on na przykład buddyzm z twierdzeniem o istnieniu jednej tylko, kompletnie negatywnej substancji, zaznaczając jednak, że konfucjańscy uczeni zwalczały takie rozumienie pustki, skłaniając się ku jej bardziej rozsądnemu ujęciu w kategoriach próżni. Należy również zauważyć, że jego zdaniem również Spinoza musiałby odrzucić buddyjskie rozumienie substancji jako pustki, skoro przypisywał on Bogu (czyli substancji) atrybut rozciągłości<sup>36</sup>. To rozróżnienie wydaje się kluczowe dla zrozumienia, dlaczego późniejsi autorzy mogli dopatrywać się spinozyzmu raczej wśród autorów neokonfucjańskich niż wśród buddyjskich ikonoklastów.

Pierwotnie Spinozę wiązano z tradycją buddyjską, przedstawianą przez jezuitów jako zdeprawowany i zwodniczy dyskurs przypominający chrześcijaństwo. Dla autorów, którzy spopularyzowali obraz chińskiego spinozysty, takich jak Bayle, bezbożność buddyjskiej nauki o pustce była oczywiście istotnym skojarzeniem, jednak z filozoficznego punktu widzenia dużo ważniejszy wydawał się warunkujący ją substancjalny monizm, przypisywany przez jezuitów zarówno myśli chińskiej wziętej jako całość (a więc obejmującej zarówno tradycję buddyjską, konfucjanizm, jak i taoizm). Widać to wyraźnie w próbie wykazania sprzeczności samego spinozyzmu, którą Bayle oparł na spinozjańskim pojęciu *modyfikacji*. Zgodnie z interpretacją

---

34 P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, s. 2769.

35 Tenże, *Bibliothèque universelle et historique*, vol. 7, van Someren, Amsterdam 1687, s. 349.

36 Tenże, *Dictionnaire historique et critique*, s. 2759.

Bayle'a, problem ze spinozyzmem polegał nie tyle na zakwestionowaniu realności świata, co na monizmie absolutyzującym byt jednostkowy: zasadniczo istnieje jedna tylko rzecz poszczególna, Natura, która modyfikowana na nieskończenie wiele sposobów tworzy iluzję wielości. Nacisk na utożsamienie substancji z „pustką” w jezuickim przedstawieniu buddyzmu utrudniał utożsamienie go ze Spinozą. Jak zauważył Bayle:

O ile jest czymś potwornym twierdzić, że rośliny, dzikie zwierzęta i istoty ludzkie są w rzeczywistości jedną i tą samą rzeczą, i uznać przez to, że wszystkie indywidualne rzeczy nie różnią się zasadą [pogląd buddystów podzielany przez Spinozę], to czymś jeszcze bardziej potwornym jest twierdzenie, że zasada ta nie ma myśli, mocy ani cnoty. Nawet Spinoza nie posunął się do takiego absurdu<sup>37</sup>.

Z filozoficznego punktu widzenia to rozróżnienie wydaje się naturalne, ponieważ spinozjańska substancja pojmowana jest nie tylko przez atrybut rozciągłości (dość łatwo dającą się interpretować jako coś biernego), ale i myślenia. Na tę różnicę zwrócił również uwagę Francois Lamy, autor jednej z najbardziej zjadliwych refutacji antyspinozjańskich, *Le nouvel athéisme renversé, ou réfutation de Spinoza* (1696). W liście do Malebranche'a zauważył on, że istniały pewne znaczące różnice między Spinozą a „filozofią Chińczyków”:

Postrzegają ją po pierwsze jako przyczynę wszystkich istot, czyli różnych układów materii; po drugie, jako źródło naszych idei, w których widzimy wszystkie prawdy; po trzecie, jako regułę naszej moralności, w której znamy wszystko, co sprawiedliwe, i odróżniamy dobro od zła. Przy wszystkich tych wspaniałych doskonałościach twierdzą, że ta wieczna sprawiedliwość nie jest ani inteligentna, ani myśląca<sup>38</sup>.

Odpowiedź na pytanie, czy chiński monizm dopuszczał myślenie jako atrybut substancji, jest kluczowa dla zrozumienia, kim właściwie byli chińscy spinozyści. W narracji jezuickiej przypisywanie naturze sprawczości i rozumności stanowiło podstawowy błąd nauczania neokonfucjańskiego<sup>39</sup>. Z tej perspektywy bardziej zrozumiałe wydaje się choćby literackie

---

37 Tamże, s. 2769.

38 N. de Malebranche, *Œuvres complètes*, vol. 19, Vrin, Paris 1958, s. 749.

39 Zob. K. Lundbaek, *The Image of Neo-Confucianism in Confucius Sinarum Philosophus*, „Journal of the History of Ideas” 1983, vol. 44, no. 1, s. 19–30, <https://doi.org/10.2307/2709302>.



przedstawienie Spinozy we wspomnianych powyżej *Lettres Chinoises*, gdzie Jean-Baptiste de Boyer utożsamiał spinozizm nie z buddyzmem, ale z właśnie doktrynami „nowych interpretatorów” (czyli z nauczaniem neokonfucjańskim)<sup>40</sup>.

## Wnioski

Przejście od buddyzmu do neokonfucjanizmu jako chińskiego odpowiednika spinozizmu pokazuje, że kwestia nowożytnego ateizmu została zbudowana na znacznie bardziej złożonym problemie filozoficznym dotyczącym substancjalnej jedności świata, a nie na zarzucie ateizmu czy materializmu, rozumianych jako czysta negacja Boga. W nowożytnej myśli europejskiej kwestia ateizmu i kwestia monizmu stanowiły dwa nakładające się na siebie, lecz odrębne problemy. Być może najwyraźniej różnicę tę uchwytuje sam Burigny, który wyraźnie oddzielił kwestię chińskiego spinozizmu od kwestii debaty wokół chińskiego ateizmu. Píše on o chińskich spinozystach nie w części poświęconej ateizmowi (której poświęca osobny rozdział), ale w sekcji zatytułowanej *O tych, którzy przed Spinozą popełnili ten sam błąd, który on próbował ożywić*. Według Burigny’ego błędem tym był nie tyle ateizm *per se*, co twierdzenie, że „we wszechświecie istnieje tylko jedna substancja”, która była tożsama z Bogiem. Jego zdaniem Spinoza nie był autorem tego poglądu, można go było bowiem znaleźć już w starożytnym mistycyzmie egipskim, u perskich magów czy żydowskich kabalistów<sup>41</sup>. Co istotne, tak rozumiany panteizm nie musiał wcale wiązać się z materializmem – wielu pośród autorów „prespinozjańskich” wprost twierdziło, że jedność świata ma naturę duchową. Burigny przywołuje między innymi poglądy pitagorejczyków, którzy uważali, że „dusza, po rozpadzie ciała, ponownie łączy się z tym, od czego została oddzielona i że jest nieśmiertelna, ponieważ nieśmiertelna jest Całość, której jest ona tylko małą częścią”<sup>42</sup>. Inni, jak Ksenofanes, bezpośrednio twierdzili, że we wszechświecie istnieje tylko jedna substancja, czyli Bóg.

---

40 J.-B. de Boyer, *Lettres Chinoises...*, s. 106.

41 Zob. J.L. de Burigny, *Histoire de la philosophie...*, s. 67.

42 Tamże, s. 68.

Podobny pogląd Burigny przypisuje Eleatom, Parmenidesowi i Melissosowi<sup>43</sup>. Kreśli genealogię spinozyzmu, wzorując się na podobnym rodowodzie rozpisany przez Bayle'a. Wskazuje przy tym na również tradycję europejskiego chrześcijaństwa, a obok Strabona i Epikura przywołuje takich myślicieli jak Dawid z Didant czy Duns Szkot. Również podawane przez niego przykłady orientalnego spinozyzmu zapożyczone są od Bayle'a<sup>44</sup>. Dopiero na końcu tej długiej genealogii znajdujemy chińskich spinozystów, którzy wieńczą rozdział jako najbardziej dobitny przykład trudnego do pojęcia powinowactwa pomiędzy autorami i myślicielami, którzy zdają się nie mieć ze sobą nic wspólnego ponad to, że substancję obierają za jedyne bóstwo.

## Bibliografia

- Ambrogio S., *Chinese and Indian Ways of Thinking in Early Modern European Philosophy: The Reception and the Exclusion*, Bloomsbury Academic, New York 2020.
- Bayle P., *Bibliothèque universelle et historique*, vol. 7, van Someren, Amsterdam 1687.
- Bayle P., *Dictionnaire historique et critique*, vol. 3, Chez Reinier Leers, Rotterdam 1702.
- Bayle P., *Réponse aux questions d'un provincial*, vol. 4, Chez Reinier Leers, Rotterdam 1707.
- Boyer J.-B. de, *Lettres Chinoises, ou correspondance philosophique, historique et critique: entre un chinois voyageur à Paris & ses correspondans*, vol. 1, Pierre Gosse, La Haye 1739.
- Buddeus J.F., *Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam*, Henckel, Halle 1701.
- Burigny J.L. de, *Histoire de la Philosophie payenne, ou sentimens des philosophes et des peuples payens les plus célèbres sur Dieu, sur l'Ame et sur les de voir de l'Homme*, Gosse i de Hondt, La Haye 1724.
- Chen L., *Wang Yangming wan wu yi ti lun – cong shen ti de li chang kan*, Szang-hai 2008.

---

43 Zob. tamże, s. 69.

44 Zob. tamże, s. 74.

- Fénelon F., Lamy F., Boulainvilliers H., *Réfutation des erreurs de Benoît Spinoza*, F. Foppens, Bruxelles 1731.
- Gobien C. Le, *Histoire de l'édit de l'empereur de la Chine en faveur de la religion chrestienne, avec un éclaircissement sur les honneurs que les Chinois rendent à Confucius et aux morts*, Jean Anisson, Paris 1698.
- Grapius Z., *Systema novissimarum controversiarum seu Theologia recens controversa*, Fritschius 1719.
- Ides E.Y., *Three Years Travels from Moscow Over-Land to China*, Freeman, London 1706.
- Israel J.I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, OUP, Oxford 2001.
- Jacob M.C., *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans*, George Allen & Unwin, London 1981.
- Janik M., O'Neill R., *Navigating Comparative Space: Longobardo's Reading of Shao Yong and the „Ten Thousand Things – One Body” Axiom*, „Dao: A Journal of Comparative Philosophy” 2023, vol. 22, no. 3, <https://doi.org/10.1007/S11712-023-09895-7>.
- Janik M., *Ontologia polityczna Benedykta Spinozy*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2017.
- Lundbaek K., *The Image of Neo-Confucianism in Confucius Sinarum Philosophus*, „Journal of the History of Ideas” 1983, vol. 44, no. 1, <https://doi.org/10.2307/2709302>.
- Malebranche N. de, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois, sur l'existence et la nature de Dieu*, Michel David, Paris 1708.
- Malebranche N. de, *Œuvres complètes*, vol. 19, Vrin, Paris 1958.
- Maverick L., *A Possible Chinese Source of Spinoza's Doctrine*, „Revue de Littérature Comparée” 1939, nr 19.
- Meynard T., *François Noël's Contribution to the Western Understanding of Chinese Thought: Taiji sive natura in the Philosophia sinica (1711)*, „Dao: A Journal of Comparative Philosophy” 2018, vol. 17, no. 2, <https://doi.org/10.1007/s11712-018-9602-1>.
- Reimmann J.F., *Historia universalis atheismi et atheorum falso et merito*, Hildesheim 1725.
- Ricci M., Trigault N., *Histoire de la Philosophie payenne, ou sentimens des philosophes et des peuples payens les plus celebres sur Dieu, sur l'Ame et sur les de voir de l'Homme*, Gualterus, Cologiam 1617.
- Rogacz D., *Jak „Chiny” stworzyły Europę: narodziny oświeceniowego sekularyzmu z ducha konfucjanizmu*, „Diametros” 2017, nr 54, <https://doi.org/10.13153/diam.54.2017.1137>.

Spinoza, *Dzieła*, tłum. I. Halpern, t. 2, SGK Gebethner i Wolff, Warszawa 1916.  
Spinoza, *Etyka*, tłum. I. Myślicki, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2008.

Weber R., *Comparative Philosophy and the „Tertium”: Comparing What with What, and in What Respect?*, „Dao: A Journal of Comparative Philosophy” 2014, vol. 13, no. 2, <https://doi.org/10.1007/s11712-014-9368-z>.

## **Rola spinozyzmu w europejskiej recepcji myśli chińskiej w pierwszej połowie XVIII wieku**

Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie o rolę spinozyzmu w europejskiej recepcji myśli chińskiej w pierwszej połowie XVIII w. W pierwszej jego części skupiam się na źródłach, z jakich autorzy europejscy na przełomie XVII i XVIII w. czerpali wiedzę na temat Chin. Były to w przytłaczającej mierze teksty jezuickie, prezentujące monistyczną wykładnię myśli chińskiej. W części drugiej artykułu podejmuję próbę sportretowania „chińskiego spinozysty” na podstawie cech przypisywanych tej figurze w tekstach takich autorów jak Pierre Bayle, Johan Franz Buddeus czy Jean-Baptiste de Boyer d’Argens. W części trzeciej proponuję rozróżnienie między dwoma problemami składającymi się na obraz „chińskiego spinozyzmu” czy też recepcję Spinozy w ogóle – kwestie ateizmu oraz monizmu. Zagadnienia te są zwyczajowo ze sobą łączone, zwłaszcza w opracowaniach dotyczących krytycznej recepcji Spinozy w nowożytnej Europie doby nowożytnej, jednak ich projekcja na myśl chińską nakazuje ostrożność przy próbach ich utożsamienia. Ateizm często stanowił retoryczne dopełnienie krytyki koncepcji filozoficznych zakładających substancjalną jedność świata, lecz monizm pozostawał rzeczywistym „innym” filozofii europejskiej. Spinozańska interpretacja myśli chińskiej w Europie ujawnia zatem konstrukcyjne ograniczenia europejskiego dyskursu filozoficznego.

### **Słowa kluczowe:**

SPINOZA, CHINY, PANTEIZM, MONIZM, ATEIZM.

## **Spinozism and the European Reception of Chinese Thought at the Beginning of the Eighteenth Century**

This paper explores the role of Spinozism in the European reception of Chinese thought during the first half of the eighteenth century. The first part focuses on the sources from which European authors at the turn of the 17th and 18th centuries obtained their knowledge of China. These sources were primarily Jesuit texts that offered a monistic interpretation of Chinese thought. The second part portrays the “Chinese Spinozist” based on characteristics attributed to this figure in texts by authors such as Pierre Bayle, Johan Franz Buddeus, and Jean-Baptiste de Boyer d’Argens. The third section proposes a distinction between two issues that comprise the concept of “Chinese Spinozism” or Spinoza’s reception in general: atheism and monism. These issues are usually linked, especially in studies on the critical reception of Spinoza in modern Europe. However, their projection onto Chinese thought requires caution when attempting to equate them. Atheism was often a rhetorical addition to criticisms of philosophical concepts that assumed the substantial unity of the world. However, monism remained an actual “other” of European philosophy. Thus, the Spinozian interpretation of Chinese thought in Europe reveals the structural limitations of European philosophical discourse.

### **Keywords:**

SPINOZISM, CHINA, PANTHEISM, MONISM, ATHEISM.