

ARTYKUŁY RECENZYJNE

Krzysztof Gawlikowski



**NOWE PUBLIKACJE O DAWNYCH CHINACH
I ICH MYŚLI KLASYCZNEJ WYDANE W POLSCE**

Sy-ma Ts'ien, *Syn smoka, fragmenty Zapisków historyka*, wyboru dokonał, przełożył i wstępem poprzedził M. J. Künstler, Czytelnik, Warszawa 2000, s. 338.

Feng Youlan, *Krótką historia filozofii chińskiej*, pod redakcją D. Bodde, przekład M. Zagórski, opracowanie T. Skowroński, konsultacja merytoryczna i przekład cytatów z języka chińskiego M. Religa, PWN, Warszawa 2001, s. 409.

Max Weber, *Etyka gospodarcza religii światowych*, t. I, *Taoizm i konfucjanizm*, przekład T. Zatorski, Nomos, Kraków 2000, s. 321.

Tadeusz Czarnik, *Starożytna filozofia chińska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, s. 135.

Dawno już polski czytelnik nie miał możliwości zapoznania się aż z kilkoma naraz wybitnymi pracami o dawnych Chinach, choć w tej beczce miodu jest i nieco dziegciu, któremu również trzeba poświęcić uwagę.

Mieczysław J. Künstler jest dobrze znany czytelnikowi z wielu swoich prac o dawnych Chinach, z przekładów ich literatury klasycznej i tłumaczeń rozmaitych popularnych opracowań. Być może tytuł *Syn smoka* jest nazbyt głębokim ukłonem w stronę rynku i nie znajduje dostatecznego uzasadnienia w treści, jednakże było świetnym pomysłem udostępnienie czytelnikowi polskiemu choćby niewielkiego wyboru tekstów ze znakomitych *Zapisków historyka* (*Shi ji*). Przypomnijmy, iż to gigantyczne objętościowo dzieło Sima Qiana (145?–86? p.n.e.), cesarskiego astrologa i historyka, jest pierwszą historią Chin opowiadającą ich dzieje od czasów legendarnych do mu współczesnych. Następne historie, oparte na ustanowionym przezeń wzorcu, relacjonowały dzieje poszczególnych dynastii, a zwyczajem stało się ich pisanie dopiero za panowania następnej dynastii. Dodajmy, że nawet Republika Chińska zwyczaj ten uszanowała i po rewolucji jednym z pierwszych rozporządzeń nowych władz było powołanie wielkiej komisji historyków dla napisania historii ostatniej dynastii Qing (1644–1912). Zwracają uwagę starania Sima Qiana

o obiektywne przedstawienie wydarzeń i jego dbałość o weryfikację wcześniejszych przekazów. Zdumiewa zaskakująca precyzja wielu podawanych przezeń wiadomości, jak też bardzo szerokie ujęcie procesów dziejowych: prezentacja nie tylko procesów polityczno-społecznych w samych Chinach, lecz także ich myśli, sławnych postaci wszelakiego autoramentu oraz dziejów ludów ościennych.

Sporządzenie wyboru fragmentów monumentalnego dzieła nie było sprawą prostą. Mieczysław J. Künstler dokonał go tematycznie: przedstawia osobę Pierwszego Cesarza i zjednoczenie przez niego państw chińskich, jak też upadek założonej przezeń efemerycznej dynastii Qin (221–206 p.n.e) i ustanowienie następnej dynastii Han (206 p.n.e. – 220 n.e.). Były to niewątpliwie jedne z najważniejszych i najbardziej dramatycznych wydarzeń w dziejach Chin, które określiły ich bieg na następne tysiąclecia.

Czytelnik otrzymał zatem podstawowe teksty odnoszące się do tych wydarzeń i kluczowych ich bohaterów, znanych każdemu Chińczykowi. Korzystać z nich może tak badacz świata starożytnego, jak i każdy ciekawy kultury chińskiej. Dodajmy, iż przekład jest świetny. Został w nim oddany, na ile to było możliwe, klimat tego dzieła i styl sławnego autora, a praca napisana jest dobrą i potoczystą polszczyzną. Niestety coraz rzadziej zdarza się nam obcować z dziełami tak napisanymi i wydanymi z podobną dbałością. Tekst podstawowy uzupełniają: „Wstęp”, który przedstawia zwięźle dzieje Chin starożytnych i postać Sima Qiana (w transkrypcji przyjętej przez tego autora: Sy-ma Ts’iena), przypisy, wystarczające dla objaśnienia tekstu, a nie popadające zarazem w nadmierną szczegółowość, jak też słowniczek nazw geograficznych wspomnianych w książce. Gustowna okładka, dobry papier, i niewygórowana cena (40 zł) dopełniają przyjemności, gdy się bierze tę książkę do ręki.

Kwestią dyskusyjną jest używanie nadal przez autora tzw. polskiej transkrypcji imion i terminów chińskich (dobrze objaśnionej we wstępie), zamiast coraz powszechniej stosowanej w świecie oficjalnej transkrypcji *pinyin*. Autor jest do niej najwidoczniej przyzwyczajony i wolno mu oczywiście trzymać się tej konwencji. Trudno byłoby to nawet krytykować, gdyż czytelnik polski – m.in. dzięki pracowitości autora – też jest do niej przyzwyczajony, a terminów odnoszących się do Chin starożytnych nie podają nam przecież codzienne agencje prasowe. Po prostu odnotowujemy zatem ten fakt. Czasami spotyka się w tej pracy pewne potknięcia. Na przykład, w biografii Sima Qiana autor tłumaczy nazwisko tej rodziny jako „ten, który kieruje końmi” (s. 17). Tak istotnie można by je rozumieć dosłownie, z zastrzeżeniem, iż chodzi o zawiadywanie, a nie powożenie, gdyż słowo kieruje jest wieloznaczne. Jako nazwę urzędu epoki Zhou trzeba by to wszakże tłumaczyć jako „zarządzający końmi [i wozami bojowymi]”. Wysoki ten dostojnik kierował sprawami wojny i przygotowaniem kraju do niej. Choć urząd ten rozmaicie funkcjonował w poszczególnych państwach i nie zawsze

musiał być jednym z naczelnych, zazwyczaj jest tłumaczony jako minister wojny¹. Pamiętając, iż tego typu nazwiska rodowe wywodziły się od pełnionego niegdyś dziedzicznie urzędu, informuje nas ono o czcigodnym, arystokratycznym rodowodzie historyka. Czytelnik polski nie znający tych wszystkich detali, mógłby zaś wnosić, że nazwisko Sima, to w istocie woźnica! Niezbyt ściśle jest stwierdzenie, iż starożytne miary odległości czy objętości i wagi są dzisiaj trudne do ustalenia (s. 83, przypisy 18, 23). Są one bowiem znane dość dobrze i udokumentowane dzięki najnowszym wykopaliskom, acz były one zmienne czasowo i regionalnie². Informacja o trójnogu dynastii Zhou, który Pierwszy Cesarz chciał wydobyć z rzeki, wydaje się nazbyt skrótowa, co niesłusznie pomniejsza znaczenie tego wydarzenia (s. 84, przypis 29). Chodzi tu bowiem o jeden z dziewięciu trójnogów odlanych rzekomo przez Yu Wielkiego, założyciela pierwszej, legendarnej dynastii Xia, a służących dynastiom następnym jako regalia. Jako historyk żałuję też, że autor przetłumaczył tylko jedną z inskrypcji Pierwszego Cesarza, nie zaś wszystkie, gdyż są one cennymi dokumentami epoki i bynajmniej nie są identyczne. Jak widać, do pracy tej można zgłosić tylko rozmaite szczegółowe zastrzeżenia, które nie podważają – rzecz jasna – jej wartości, a wymagają wzmianki dla obiektywizmu w jej ocenie.

Krótką historią filozofii chińskiej napisane przez Feng Youlana (po angielsku pisanego zwykle jako Fung Yu-lan, 1895–1990), a zredagowaną przez Derka Bodde'go, jest niewątpliwie najlepszym krótkim zarysem dawnej myśli chińskiej w literaturze światowej. Autor jej jest najbardziej znanym na świecie filozofem chińskim XX w., zaś Bodde – jednym z najznakomitszych sinologów amerykańskich minionego stulecia. Jest on też autorem przekładu z chińskiego dwutomowego dzieła tegoż autora (ukończonego w 1934 r.). Ta książka została zaś napisana przez Feng Youlana specjalnie dla czytelnika zachodniego (ukończył ją w USA w 1947 r.). Koncentruje się ona na przedstawieniu głównych szkół i koncepcji myśli klasycznej (s. 34–245). Natomiast okresowi od III do XIX w. (m.in. rozwojowi myśli buddyjskiej oraz jej wpływom) przeznaczona się tam zaledwie nieco ponad sto stron (246–363). Ledwie kilkanaście stron poświęca się zderzeniu tradycyjnej myśli chińskiej z zachodnią (kwestiom tym poświęcono jednak wiele specjalistycznych

¹ Patrz omówienie źródeł starożytnych na temat tego urzędu: H. G. Creel, *The origins of statecraft in China*, „The Western Chou Empire”, vol. I, The University of Chicago Press, Chicago 1970, s. 107, 302; Cho-yun Hsu, K. M. Linduff, *Western Chou civilization*, Yale University Press, New Haven 1988, s. 236–237. Z analiz tych wynika, że dostojnikowi temu mogły podlegać też straże stołeczne, ale brak wzmianek by dowodził on kampaniami wojennymi. Patrz także tradycyjny opis tego urzędu wśród sześciu ministerstw: Tao Xishen, *Zhongguo zhengzhi zhidu shi (Historia systemu politycznego Chin)*, t. 1, Qiye Shuju, Taipei 1973, s. 48–9.

² Patrz: Wu Chengluo, *Zhongguo du liang heng shi (Historia chińskich miar długości, wagi i objętości)*, Shangwu Yinshuguan, Shanghai 1957; Yang Kuan, *Zhanguo shi (Epoka Wojujących Królestw)*, Shanghai Renmin Chubanshe, Shanghai 1980.

prac). Napisanie krótkiego zarysu myśli chińskiej jest niewątpliwie zadaniem bardzo trudnym i wymaga ogromnej wiedzy, umiejętności syntetycznego ujmowania skomplikowanej materii i ogromnej precyzji. Wyzwaniu temu obaj ci znakomici uczeni niewątpliwie sprościli.

Należy dostrzec starania wydawnictwa (PWN) o należyte wydanie tej książki i powierzenie przekładu licznych cytatów z dzieł klasycznych w pracy tej zawartych zawodowemu sinologowi – dr Małgorzacie Relidze. Pracował też nad książką Tomasz Skowroński – psycholog z pewnym sinologicznym wykształceniem – któremu zawdzięczamy inicjatywę jej wydania, wstęp i kilka słów Feng Youlana do czytelnika polskiego. Trudno jednak ze wstępu wywnioskować, na czym polegało jego „opracowanie” książki wspomniane na karcie tytułowej. Duże zastrzeżenia budzi natomiast tłumaczenie tej pracy na język polski. Dobry tłumacz wie, iż jego zadanie polega na przekładzie sensu wypowiedzi środkami leksykalnymi innego języka i przy liczeniu się z jego konwenansami. Michał Zagrodzki przetłumaczył zaś tę pracę słowo w słowo i kawałek zdania po kawałku, co dało nader mierne efekty i niekiedy rodziło zdania ułomne. Czytamy zatem: *W sercu każdej wielkiej religii kryje się filozofia* (s. 5). Zdanie angielskie brzmi: *In the heart of every great religion there is a philosophy*³. Należało by to oddać raczej jako: „Fundamentem każdej wielkiej religii jest pewna filozofia”, gdyż *heart* ma wiele różnych znaczeń, a nie tylko to dosłowne, serce. Widać też na tym przykładzie dobrze, jak tekst angielski ulega sprymitywizowaniu. Kilka stron dalej wpadamy na zdanie relacjonujące wypowiedź Buddy, że *samo życie jest korzeniem i źródłem nędzy życia* (s. 9). Tłumacz najwyraźniej też nie wie, co znaczy angielskie słowo *student* i tłumaczy je na polski jako student, gdy chodzi o osobę studiującą jakieś zagadnienia, czy chcąc tylko z nimi się zapoznać (s. 14). Wylizanie takich nieporadności i humorystycznych wręcz efektów dosłownego tłumaczenia słowa za słowem można by kontynuować. Dziwne, że redakcja nie zwróciła na to uwagi, a renomowane wydawnictwo nie znalazło w Warszawie lepszego znawcy angielskiego. Tym bardziej należy to wspomnieć, iż Derk Bodde jest znakomitym stylistą i pisze nie tylko precyzyjnie, ale i piękną angielszczyzną. Wydanie polskie zaś straszy polszczyzną nieporadną i kulawą. Brnie się zatem przez ten tekst z trudem, z przykrością, i trzeba nieraz czytać zdanie po dwa razy, by je zrozumieć. A tekst angielski jest taki piękny i klarowny... A przydarzyło się to doświadczonemu wydawcy. Mimo tych usterek językowych książkę tę należy gorąco polecić, choć już do użytku naukowego a zwłaszcza do cytowania tej pracy trzeba raczej korzystać z oryginału angielskiego.

Praca Maxa Webera *Taoizm i konfucjanizm*, udostępniona czytelnikowi polskiemu po raz pierwszy (z oryginału niemieckiego) jest również wydarzeniem ważnym, choć na inny sposób. Ten wybitny teoretyk postawił sobie cel niezmiernie ambitny: wyjaśnienie dlaczego w Chinach nie rozwinął się kapitalizm. W du-

³ Patrz: Fung Yu-lan, *A short history of Chinese philosophy*, The Free Press, New York 1966, s. 3.

chu swojej znanej koncepcji o roli religii pokazuje on, że chińskie struktury społeczne nie wykluczały tej drogi rozwoju, a rolę zasadniczą odegrały wartości wpa-
jane przez konfucjanizm. Jego zdaniem także opozycyjny doń taoizm nie promo-
wał koncepcji i wartości sprzyjających formowaniu „ducha kapitalizmu”. Historycy
przyjmują obecnie, iż rozwój kapitalizmu oraz techniki w Europie był zjawiskiem
wyjątkowym i unikatowym, podczas gdy ich brak – normalnym i powszechnym.
Chiny nie były zatem dziwnym wyjątkiem. Objaśnia się fenomen Europy szczegól-
nym układem warunków społecznych, kulturowych, a wreszcie i pewnych koincy-
dencji, gdyż rola religii i etyki protestanckiej nie wydaje się kwestią tak kluczową
jak to zakładał Max Weber. Znakomite studium Luciano Pellicaniego pokazuje
dowodnie, iż rola protestantyzmu nie była wcale jednoznaczna, a realne procesy
historyczne biegły w sposób niepomnie bardziej skomplikowany. Ważną rolę –
zdaniem Pellicaniego – odgrywały stosunki polityczne i typ państwa⁴. Teza ogólna,
którą miała ilustrować analiza materiału chińskiego przez Maxa Webera, jest za-
tem nader wątpliwa, a w radykalnej postaci nadanej przez autora wręcz niepraw-
dziwa. Jednakże nie znaczy to, by jego analizy społeczeństwa, państwa, gospodar-
ki oraz doktryn społeczno-religijno-filozoficznych Chin były bezwartościowe. Wręcz
przeciwnie, może wprawiać w największe zdumienie, jak wiele głębokich tez
o Chinach sformułował Max Weber, przy nader szczupłym materiale źródłowym,
jaki był mu dostępny i niemal zupełnym jeszcze braku badań społecznych oraz
gospodarczych (zwrócił na to uwagę C. K. Yang, znakomity badacz religii w Chi-
nach, w swojej przedmowie do angielskiego wydania tej pracy⁵). Dodajmy, iż no-
woczesne badania dawnych Chin, ich struktur społecznych, politycznych i roli kon-
fucjanizmu z lat 50. i 60. XX w., które położyły fundament pod naszą wiedzę o tym
kraju, były w znaczącym stopniu inspirowane przez koncepcje Maxa Webera.
Z jednej strony znajdujemy zatem w tej pracy bardzo wiele tez przestarzałych
i stwierdzeń błędnych albo nieprecyzyjnych, wynikających ze szczupłej liczby źró-
deł chińskich dostępnych w jego czasach i to w przekładach nie zawsze dość wier-
nych. Z drugiej zaś jego pisma i dziś jeszcze są inspirujące, a przez swą perspekty-
wę porównawczą – bardzo niekiedy pouczające dla sinologa.

Stąd wypada tylko niezmiernie żałować, że wydawnictwo nie udostępniło na-
szemu czytelnikowi całego aparatu krytycznego opracowanego przez Helwiga
Schmidt-Glitzera, znanego sinologa niemieckiego średniego pokolenia. Tłuma-
czenie, iż brak go w tomie III poświęconym judaizmowi, jest mało przekonują-
jące (patrz nota od wydawcy, s. XII), gdyż w ten sposób czytelnik został pozba-

⁴ Patrz: L. Pellicani, *Saggio sulla genesi del capitalismo; alle origini della modernità*, SugarCo Edizioni, Milano 1988. Mój komentarz do koncepcji Pellicaniego oraz jego odniesień do przykładu Chin, patrz zbiór studiów: *Il concetto di 'Megamacchina' e valido per la Cina?*, w: *Sulla genesi del capitalismo*, pod redakcją L. Martello, Armando Editore, Roma 1992, s. 114–27.

⁵ M. Weber, *The religion of China: Confucianism and Taoism*, przekł. i redakcja H. H. Gerth, A Free Press – Mcmillan, New York – London 1964, s. XXXVIII–XXXIX.

wiony współczesnych objaśnień specjalisty. Niesinolog będzie się zatem gubił w tych opisach i przyjdzie mu niemal wszystko bezkrytycznie przyjmować, choć przedstawiają one stan wiedzy o Chinach niemal sprzed stu lat! Na przykład, Max Weber twierdzi, że w Chinach, tak jak wszędzie, występował pierwotnie podział na duchy dobre i złe (s. 35), podczas gdy go nie było właśnie, a dualizm w Chinach miał inny charakter (komplementarny, a nie antagonistyczny). Pisze, że najstarsze źródła sławią bohaterów wojennych (s. 32), podczas gdy sprawa to o wiele bardziej skomplikowana, choć w istocie sławienia takiego nie było. Można by się jedynie zgodzić, że w pierwszej połowie I tysiąclecia p.n.e. sprawy wojskowe odgrywały w życiu arystokracji znacznie większą rolę niż w drugiej jego połowie. Teza, iż chiński cesarz przestał być „księciem rycerzy” (s. 31) jest błędna, bo nigdy takim nie był i wątpliwe, czy można mówić o rycerzach w Chinach starożytnych (chyba, że chodzi jedynie o wojowników). Max Weber nadmiernie „okcydentalizuje” Chiny, gdyż trudno mu było sobie nawet wyobrazić wiele ich odmierności.

Pewne zastrzeżenia można zgłosić do przekładu, choć był on niewątpliwie trudny, np.: „państwa partykularne” (s. 54, często w tekście i w słowniczku) to po prostu państwa udzielne; „Duch żniw” to duch zbóż i plonów (s. 28); „Geniusz Ziemi” (s. 34) – to po prostu jej duch o charakterze opiekuńczym. Deklaruje się słusznie przyjęcie w tej pracy transkrypcji *pinyin* dla chińskich terminów i imion własnych, lecz niestety występują też obok niej rozmaite inne systemy. Co zaś jeszcze gorsze, roi się tam od błędów w samym zapisie *pinyin*. Na przykład, konfucjański ideał „człowieka szlachetnego” to *junzi* nie zaś *qunzi* (s. 31 plus słowniczek, s. 300); duch zbóż i plonów oraz jego ołtarz to *ji* nie zaś *zi*, zatem i „ołtarze państwa” to *sheji* a nie *she-zi* (s. 28). W słowniczku roi się od najróżniejszych błędów, ale pozostańmy przy transkrypcyjnych. Guandi – Bóg Wojny i Sprawiedliwości – jako hasło napisany jest poprawnie, ale już w objaśnieniu nazwisko jego pisze się błędnie przez *k*, podobnie zapisane jest imię władcy, któremu służył (zapewne obydwie formy zapisu zapożyczono z wydawnictwa używającego tzw. transkrypcji polskiej). To samo spotykamy w hasle Guanzi. Tytuł wielkiej encyklopedii z XVIII w. podaje się z błędem: *Gujin tushu dicheng* (zamiast: *jicheng*). Jego tłumaczenie jest dość pokraczne: *Kompletny zbiór obrazów i pism z dawnych i nowszych czasów*, podczas gdy jest to raczej *Pełny zbiór ksiąg oraz rycin od starożytności aż po czasy współczesne*. Dynastia Heudong to po prostu Houtang. Wszystkie przykłady z jednej tylko strony 294. Autorami dzieł wchodzących do Wujingu, czyli kanonu ksiąg wojskowych, są wedle słowniczka Sun Wu, Wu Chi i Yang Chü. Tylko pierwszy z nich jest zapisany poprawnie, drugi powinien być pisany jako Wu Qi (obecny zapis nie odpowiada nawet transkrypcji polskiej), zaś trzecia osoba jest trudna do ustalenia bez zapisu hieroglificznego, w każdym razie takiego autora w zbiorze tym nie ma. Jedynie natężywszy wyobraźnię możemy też zrozumieć, że laureat egzaminu państwowego pierwszego stopnia pisany jako *xu zai* to dobrze nam zna-

ny *xiuca* (ta sama s. 305). Duże i małe litery w terminach chińskich używane są bezładnie i bezsensownie, itd. Często praktyką wydawców jest niestety brak konsultacji książek o Chinach z sinologami i takie daje to rezultaty. Wypada tylko wyrazić żal, że tak ważna i po dziś dzień interesująca pozycja ukazała się w takiej formie.

Na marginesie można wspomnieć, iż teza Maxa Webera o roli religii w rozwoju kapitalizmu w Europie od lat 70. minionego wieku święci tryumfy w Azji Wschodniej, gdzie tamtejsze sukcesy w rozwoju gospodarczym objaśnia się często „etyką konfucjańską”, bez zbytej troski o opinię samego Webera o tej doktrynie. Nie odrzucając całkowicie tych opinii wypada tylko stwierdzić, że to kwestia o wiele bardziej skomplikowana. Próby objaśniania tą samą doktryną oraz jej etyką tak braku rozwoju gospodarczego, jak i szybkiego rozwoju, pokazują do wódnie jak wątpliwa to metoda.

Wydawnictwu Uniwersytetu Jagiellońskiego przydarzyło się wręcz prawdziwe nieszczęście: wydało ono bowiem grzeszący amatorszczyzną zarys głównych szkół starożytnej myśli chińskiej, który na druk po prostu nie zasługiwał. Co gorsza na okładce jest on reklamowany jako „pierwszy polski podręcznik najwcześniejszego okresu myśli chińskiej”, zaś o jego autorze, Tadeuszu Czarniku, dowiadujemy się, że wykłada ją na tej sławnej uczelni i to orientalistom.

Autor przedstawia pokrótce: *Księgę przemian* i szkołę *yin-yang* (16 s.), taoizm (31 s.), konfucjanizm (25 s.), moizm (10 s.), szkołę nazw (17 s.) i szkołę legistów (10 s.). Poprzedza to omówieniem języka chińskiego (dwie i pół strony) i historii Chin starożytnych (5 s. łącznie 135 s.). Przedstawienie tylu i to tak skomplikowanych zagadnień na tak niewielu stronach jest wprawdzie możliwe, ale bardzo trudne zarazem. Nie wydaje się, by autor temu wyzwaniu zdołał sprostać. Sama konstrukcja pracy nie budzi jednak istotniejszych zastrzeżeń. Można, co najwyżej zgłosić wątpliwości, czy zasadne jest połączenie *Księgi przemian* ze szkołą *yin-yang*, w istocie niewiele mających ze sobą wspólnego. Podobnie nie wydaje się słuszne omawianie Xunzi wśród legistów, gdyż był on jednak przede wszystkim myślicielem konfucjańskim, choć włączył do swej nauki pewne koncepcje legistów. Najpoważniejszą słabością strukturalną wydaje się brak rozdziału ukazującego losy tych szkół i poinformowania czytelników, iż istniały one jako odrębne tradycje intelektualne, mimo różnorodnych związków, mniej więcej w okresie od przełomu VI i V do III w. p.n.e., podczas gdy w epoce Han (206 p.n.e. – 220 n.e.) formować się zaczęła zupełnie nowa struktura głównych nurtów myśli chińskiej (konfucjanizmu, taoizmu i buddyzmu), łączących synkretycznie koncepcje wielu szkół, na czele z konfucjanizmem epoki imperialnej. Włączenie epoki Han jest też o tyle zasadne, iż wiele tekstów starożytnych wtedy właśnie uzyskało dopiero swój obecny kształt.

Największe zastrzeżenia budzą właśnie historyczne aspekty tej pracy, a rzecz dotyczy przecież historii myśli, a nie – np. logicznych koncepcji Wittgensteina, przy których warsztat historyka nie byłby potrzebny. W książce tej nie odróżnia się, np. postaci mitologicznych i legendarnych od historycznych. Poczynając od mitycznego Fuxi – praojca rodzaju ludzkiego i Żółtego Cesarza – twórcy cywilizacji oraz państwowości chińskiej, aż po legendarnych władców Yao i Shuna. Autor wszystkich ich przedstawia jako starożytnych władców, z precyzyjnymi datami „panowania” (s. 10). Co powiedzielibyśmy o zarysie myśli zachodniej, w którym znaleźlibyśmy precyzyjne daty życia Adama i Ewy, Abrahama, Noego, itd.? Istotnie w dawnej, przednaukowej literaturze chińskiej, i w pracach orientacji nacjonalistycznej o popularnym charakterze, spotykamy taką naiwną wiarę w historyczność wszystkich postaci mitologicznych, lecz w badaniach naukowych od dawna już z ujęciami takimi pożegnaliśmy się.

Podobnie traktuje się legendy jako historię przy omawianiu szkół filozoficznych oraz ich dzieł. Przy opisie *Księgi przemian* autor słusznie wprawdzie stwierdza, że mitycznemu Fuxi jedynie przypisuje się wynalezienie ośmiu trygramów (s. 17), ale już opracowanie na ich podstawie 64 heksagramów uznaje on jednoznacznie za dzieło króla Wena (zmarł ok. 1050 r. p.n.e.), założyciela dynastii Zhou, a ich objaśnień – za dzieło księcia Zhou, jego sławnego syna, uznawanego przez konfucjanistów za czołowego mędrca tej szkoły (s. 19, 21). Tak istotnie mówi legenda o powstaniu tej świętej księgi (dołączając Konfucjusza jako redaktora komentarzy do niej, co autor pomija, chyba by nie burzyć koncepcji jej związku ze szkołą *yin-yang*). Nie znajduje to wszakże żadnych potwierdzeń w wiarygodnych materiałach i autorstwo tych postaci odrzuca nowoczesna sinologia. Archaiczne początki koncepcji leżących u podstaw tej księgi najprawdopodobniej sięgają epoki neolitu, poszczególne jej części zaś datowane są rozmaicie: podstawowy korpus tekstu pochodzić się zdaje z końca IX w. p.n.e., podczas gdy komentarze, tzw. *Dzieśnięć skrzydeł* są znacznie późniejsze i uzyskały swą obecną postać między połową III w. i początkami II w. p.n.e. (jedynie tekst *Xu gua* pochodzi z początków naszej ery)⁶. Dodajmy, że na temat *Księgi przemian* istnieje ogromna literatura licząca tysiące pozycji, zaś proces jej formowania pasjonował najwybitniejszych uczonych. O badaniach tych autor jednak nawet nie wspomina.

Jako postać całkowicie historyczną opisuje on Laozi, legendarnego twórcę taoizmu i zarazem bóstwo. Czarnik ukazuje go też jako autora *Księgi drogi i cnoty*, zaś wątpliwości co do historyczności tej postaci i jego autorstwa tej księgi – jako wy-

⁶ Patrz omówienie najnowszych badań tej księgi przez E. L. Shaughnessy, w: M. Loewe red., *Early Chinese texts: A bibliographical guide*, The Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley 1993, s. 219, 221. Patrz także opis jej powstawania w: Deng Qiubo, *Boshu Zhouyi jiaoshi* (*Porównawcza analiza tekstu Księgi Zhou na starożytnym zwoju*), Hunan Chubanshe, Changsha 1996, s. 1–67. Autor analizuje tu, m.in. pierwociny tzw. Diagramu Rzeki Żółtej z wykopalisk wsi neolitycznej w Banpo w Xi'anie.

nik manipulacji konfucjanistów (s. 33). Ogromna literatura naukowa o taoizmie oraz jego genezie, jak też o postaci samego Laozi, przedstawiająca wyniki badań uczonych chińskich i zachodnich została tu zupełnie zignorowana. Już samo utożsamianie początków taoizmu z jego legendarnym założycielem jest przejawem przyjmowania zmitologizowanej, czy wręcz religijnej historii tego nurtu myśli i religijności chińskiej. Jeśli przyjąć tezę Kristofera Schippera, obecnie najwybitniejszego znawcy taoizmu w Europie, iż nurt ten wywodzi się z praktyk szamańskich, to początki jego sięgać będą końca neolitu, nie zaś przełomu VI i V w. p.n.e., kiedy to rzekomo miał żyć Laozi. Jeśli będziemy zaś szukać szkoły filozoficznej i wierzeń religijnego typu określanych mianem taoizmu – to ich początkowe formy znajdziemy dopiero później, w IV–III w. p.n.e.⁷

Stwierdzenie, iż autor woli pozostać przy „poglądach tradycyjnych” na datowanie księgi Laozi, opartych na pierwszej historii Chin Sima Qiana (napisanej w II w. p.n.e.), brzmi zdumiewająco. Prócz wartościowego materiału historycznego zawiera ona bowiem i rozmaite legendy. Czy jakimkolwiek współczesnemu badaczowi starożytnej Grecji, czy Rzymu przysłoby do głowy, by przyjąć po prostu legendy podawane przez Herodota za prawdę historyczną, nie kłopotząc się zupełnie współczesnymi badaniami i krytyką źródeł starożytnych? Wspomnijmy, że jedyną pracą o tym dziele, do której autor się tu odnosi jako do „ostatniego słowa w nauce” na temat Laozi, jest angielskie wydanie (z 1953 r.) dwutomowej *Historii filozofii chińskiej* Feng Youlana. Jej oryginał chiński ukazał się w 1934 r.! Co prawda Derk Bodde, jej tłumacz i znakomity sinolog, opatruje tekst swoimi objaśnieniami i uwagami krytycznymi, lecz trudno, by zaktualizował on całkowicie tę pracę⁸.

Od lat 50. nasza wiedza o Chinach starożytnych także ogromnie się poszerzyła, głównie ze względu na prowadzone na szeroką skalę wykopaliska archeologiczne. Zignorowanie tysięcy prac o starożytnej historii Chin i taoizmie, jakie się od lat 50. ukazały, w pracy wydanej obecnie – jest trudne do wytłumaczenia. W rezultacie traktowania legend jako wiarygodnych przekazów historycznych autor rysuje zupełnie błędną chronologię formowania szkół filozoficznych uznając taoizm za najstarszą (s. 33), choć jest ona w istocie jedną z późniejszych, a konfucjanizm i moizm są starsze. Wspomnijmy jeszcze, że autor wywodzi cywilizację chińską od

⁷ K. Schipper, *Le corps taoïste*, Librairie A. Fayard, Paris 1982. Analizę mitów odnoszących się do Laozi przeprowadził A. C. Graham, *The origins of the legend of Lao Tan*, w: *Studies in Chinese philosophy and philosophical literature*, A. C. Graham (red.), State University of New York, Albany 1990, s. 111–24. Patrz także: L. Kohn, *God of the Dao, Lord Lao in history and myth*, The University of Michigan, Ann Arbor 1998.

⁸ Patrz: Fung Yu-lan, *History of Chinese philosophy*, transl. by Derk Bodde, Princeton University Press, Princeton 1953, vol. 1–2.

sinanthropusa sprzed pół miliona lat (s. 9–10), jakby obce mu były dyskusje o wymarłych gatunkach człowiekowatych i pojawieniu się człowieka współczesnego dopiero przed ok. 60–40 tys. lat!⁹

Poraża też w tej pracy zupełne ignorowanie aspektu historycznego w samym rozwoju myśli chińskiej, np. omawiając koncepcję sił polarnych *yin* i *yang* autor zarysowuje jej stan w przybliżeniu z epoki Han lub nawet średniowiecza, jakby to były jej formy jedyne, czy nawet pierwotne. Nie wspomina on nawet o niedawnych rewelacyjnych wykopaliskach przesuujących początki koncepcji *yin-yang* oraz symboliki z nią związanej na koniec epoki neolitu. Przy omawianiu konfucjanizmu wspomina o *Czteroksięgu* i kluczowej roli Mencjusza, jako drugiego po Konfucjuszu mędrca tej szkoły, nie czyniąc nawet wzmianki, że ów zbiór jest dziełem Zhu Xi (1130–1200) i to on właśnie nadał temu starożytnemu mistrzowi tę wysoką rangę. Zatem jako „starożytny konfucjanizm” przedstawia formę tej doktryny wypracowaną przez neokonfucjanistów z XI–XIII w., pod wpływami buddyzmu i mistycznego taoizmu. Dodajmy, że cnota *xiao* (można by ten termin przetłumaczyć jako cześć i oddanie rodzicom), opisywana tu jako jedna z podstawowych nauk samego Konfucjusza (s. 68–69), dopiero w neokonfucjanizmie uzyskała miejsce tak poczesne. Autor nie pisze nawet o istnieniu trzech zasadniczych etapów rozwoju konfucjanizmu: wczesnego – epoki samego Konfucjusza i jego uczniów, synkretycznego – epoki Han i neokonfucjanizmu, nie odróżnia też, jak widać, tych bardzo odmiennych jego form. Mamy tu zatem do czynienia z najdziwniejszym materii pomieszaniem, a Czarnik wymieniając dzieła kanoniczne, czy też ich kanoniczne zbiory, zwykle nie podaje, kiedy one powstały, co od razu wskazywałoby epokę ich pochodzenia. Przedstawia zatem późny konfucjanizm epoki Ming-Qing (XIV–XVIII w.) jako stan tej szkoły w starożytności. Swoiście „ponadczasowy” opis konfucjanizmu, bez troski o porządne datowanie czegokolwiek, serwuje czytelnikowi w rezultacie „groch z kapustą”.

Zgroza ogarnia, gdy przypisuje się poszczególne dzieła ich rzekomym twórcom. Nie dotyczy to tylko wspomnianego powyżej Laozi, lecz i postaci bezsprzecznie historycznych. Autor wykazuje tu nie tylko nieznamość badań tekstów starożytnych przez nowoczesną sinologię, ale nawet samego procesu formowania dzieł klasycznych, np. *Księgę Mistrza Guana* (*Guanzi*) przypisuje bezdyskusyjnie Guan Zhongowi (zmarł 645 r. p.n.e.), wspomina jedynie, iż ulegała ona później modyfikacjom (s. 27–28). Cytując tę księgę pisze więc, że Guan Zhong coś w niej stwierdził, określił, itp. W istocie zaś jest to swoiste kompendium, zbiór najróżniejszych

⁹ To zdumiewające zdanie brzmi następująco: *Basen Rzeki Żółtej od najwcześniejszych czasów był kolebką cywilizacji chińskiej, o czym świadczą wykopaliska z 1927 r. związane z tzw. Człowiekiem pekińskim, Sinanthropus Pekinensis...* Początki cywilizacji chińskiej pojawiły się dopiero w epoce neolitu i dopiero od IV tysiąclecia p.n.e. możemy mówić o wyraźnej ciągłości pewnych tradycji kulturowych.

tekstów przypisywany jedynie później temu sławnemu politykowi. Antologia ta została zredagowana w końcu I w. p.n.e. przez Liu Xianga (77–6 p.n.e.). Najprawdopodobniej najstarsze z tych tekstów pochodzą z IV w. p.n.e., zaś ich korpus uformował się około 250 r. p.n.e., choć wiele rozdziałów jest bezsprzecznie późniejszych i pochodzą one z wielu szkół starożytnych¹⁰. Przypisywanie więc poglądów tam zawartych samemu Guan Zhongowi jest zupełnym nieporozumieniem.

Omawiając strukturę *Księgi drogi i cnoty* autor ogólnikowo stwierdza, iż *istnieją jednak świadectwa, że posługiwano się [też?] innym podziałem i inną kolejnością* (s. 34, przypis 8). Otóż mamy już odkopane trzy starożytne manuskrypty tej księgi, z inną jej strukturą. Nie chodzi tu zatem o jakieś mętne „świadectwa”, lecz o starożytne teksty opublikowane od lat, analizowane już przez dziesiątki badaczy i rzucające zupełnie nowe światło na formowanie się tej księgi. Według najnowszych badań tekst, który przetrwał do naszych czasów pochodzi najprawdopodobniej z drugiej połowy albo nawet z końca III w. p.n.e.¹¹ Dodajmy, iż autor nie wspomina też o odkopaniu starożytnego tekstu *Księgi przemian* i nowych informacjach z niego wynikających. Zignorowanie tych wykopalisk jest zupełnie niezrozumiałe w pracy poświęconej starożytnej myśli chińskiej, gdyż dzięki nim, po raz pierwszy od czasów starożytnych, uzyskaliśmy wgląd w teksty oryginalne i procesy formowania ksiąg kanonicznych.

Autor kwestię powstawania ksiąg starożytnych przedstawia tak, jakby chodziło o dzieła z XIX czy XX w., i jakby nie zdawał sobie sprawy, iż indywidualne autorstwo i moralne choćby „prawo własności” tekstu jest koncepcją bardzo późną. Formowanie chińskich dzieł kanonicznych było zaś niepomiernie bardziej skomplikowane, a indywidualni autorzy tekstów pojawiają się w istocie dopiero w ostatnich wiekach p.n.e. Dawniej własnych poglądów na sprawy nie rozwijano, a tym bardziej nie uznawano za warte zapisywania! Dodajmy, że również w Chinach epokę dzieł pisanych poprzedzał etap przekazu ustnego i aż do pierwszych wieków naszej ery funkcjonowały obok siebie obie te formy przekazu. Zatem, np. z ustnej i w istocie anonimowej wersji *Księgi drogi i cnoty* wypracowanej przez wielu autorów spisano i redagowano od połowy III do początków II w. p.n.e. jej rozmaite wersje pisane, *ex post* uznane za dzieło legendarnego mistrza Laozi. Inną drogą formowania starożytnych ksiąg było spisywanie przez uczniów nauk ich mistrza po jego śmierci; w przypadku Konfucjusza byli to uczniowie jego uczniów. Oczywiście

¹⁰ Patrz: W. Allyn Rickett, *Guanzi, political, economic, and philosophical essays from Early China; a study and translation of the text*, Princeton University Press, Princeton 1985, t. I, s. 5–25. Patrz także datowania poszczególnych rozdziałów w omówieniach poprzedzających przekład każdego z nich.

¹¹ Patrz opis tej księgi przez W. G. Boltza, w: M. Loewe, *op.cit.*, s. 269–71 (podana jest tam także bibliografia ważniejszych prac); patrz również *Tao te ching, the classic book of integrity and the way*, przekł. V. H. Mair, Bantam Books, New York – Toronto 1990 (przekład i opracowanie starożytnego manuskryptu z Mawangdui).

uwagi te odnieść by należało także do innych dzieł starożytnych wspominanych w tej pracy. Przedstawianie zatem niemal ich wszystkich jako „dzieł autorskich” jest jaskrawo ahistoryczne. Autor wspomina wprawdzie, że *dzieła nie były w Chinach traktowane w sposób autorski* (s. 24), co jest stwierdzeniem dość mętnym, ale łączy to z inkorporowaniem do nich tekstu komentarzy (jest to sprawa skomplikowana i wymagałaby odrębnego omówienia). Opisuje zaś stale poglądy poszczególnych filozofów jakby dzieła im przypisywane były pracami ich autorstwa.

Same koncepcje filozoficzne są przedstawiane na znacznie lepszym poziomie. Omawiane są one ze znajomością tematu i całe partie tekstu ich dotyczące, czy rozmaitych spraw podstawowych myśli chińskiej, nie budzą większych wątpliwości. Niestety są też passusy i całe fragmenty znacznie niższych lotów. Zdarzają się, np. pewne uproszczenia. Identyfikowanie „pustki” z „niebytem” w myśli taoistycznej jest co najmniej wątpliwe, podobnie jak teza, iż pojmowanie *tao* jako przasady świata oznacza, że jest ona bytem (s. 36–7). Należałoby objaśniać *tao* raczej jako prapoczątek i wieczną, acz utajoną zasadę wszystkiego, co istnieje, wszelkiego bytu cielesnego, bezcielesnego i niebytu. Znajdujemy tu i stwierdzenia grzeszące powierzchownością czy wręcz błędne. Autor np. przedstawia kluczową kwestię drugiego obok „rodzenia” porządku Pięciu Elementów (s. 29, przypis 30) jako „porządku niszczenia”, do tego dostosowując przykłady. Są one fałszywe, gdyż mędrcom chińskim chodziło o „przewyciężanie” czy „pokonywanie”. Zatem przy *pokonywaniu Ziemi przez Drewno* nie chodzi o drzewo *niszczące ziemię rozsadzając ją korzeniami*, jak sugeruje autor, lecz o wszelkie roboty ziemne wykonywane przez tysiąclecia narzędziami drewnianymi (dopiero w ostatnich wiekach p.n.e. zaczęły się pojawiać żelazne). Tak *Drewno podporządkowywało sobie Ziemię*. Nie wiadomo też, dlaczego te dwie sprawy, podstawowe dla objaśniania rzeczywistości przez teorię Elementów, są tylko wspominane w przypisie, zamiast omówienia w samym tekście. Wspomnijmy, że autor przedstawia też Elementy jako działające bezpośrednio nawzajem na siebie (w duchu myśli zachodniej), podczas gdy mędracy chińscy opisywali ich charakter w odniesieniu do człowieka i jego działań w świecie (autor wspomina o tym zresztą na str. 27). Czarnik ma wprawdzie rację, iż według niektórych koncepcji genetycznie Pięć Elementów wywodzi się z Ziemi, nie zaś Nieba, ale nie dodaje, iż nie ma to związku z ich naturą. Tylko element Wody można identyfikować z pierwiastkiem *yin*, podczas gdy Ogień jest kwintesencją *yang*, inne zaś są ich połączeniem. Dla zrozumienia wierzeń z nimi związanych kluczowe jest właśnie określenie ich natury, nie zaś spekulacje o ich pochodzeniu, do których w Chinach nie przywiązywano większej wagi.

Istotne jest nie tylko, co się pisze, lecz i co się pomija. Otóż przy opisie *Księgi przemian* autor podaje wiadomości typu encyklopedycznego, wymienia części z jakich się ona składa, opisuje osiem trygramów, itp., nie pisze zaś o kwestiach zupełnie podstawowych: jakie koncepcje filozoficzne zawarte są w tej księdze i jaki charakter miały „wróżby” przy jej pomocy uzyskiwane. A przypomnijmy

może, iż księga przede wszystkim ukazywała pytającemu jego sytuację w dynamicznie zmieniającym się świecie i radziła, jakie działania powinien podjąć i jak modelować swoją psychę, by osiągnąć sukces lub chociażby zminimalizować zagrożenia i straty. Ukazywała ona zatem „główne tendencje rozwojowe” i pewne możliwości ich wykorzystania dla własnego dobra. Nie ma to zatem wiele wspólnego z wróżbami świata zachodniego. W sumie więc czytelnik polski po zapoznaniu się z tekstem księdze tej poświęconym niewiele będzie o niej naprawdę wiedział. Porównanie zaś jej roli w kulturze chińskiej do *Iliady* dla Greków (s. 16) budzi najwyższe zdumienie. Ta ostatnia to przecież opowieść o bohaterach i ich wielkich czynach, zaś księga chińska jest tekstem „świętym”, opisem tajemnej natury świata oraz mechanizmów rządzących nim. Najbliższym może byłoby jej porównanie do *Biblii* u Izraelitów, czy w kulturach protestanckich. Autor nie informuje, że w Chinach księgę tę otaczano wręcz religijną czcią, i traktowano w konfucjanizmie jako księgę najczcigodniejszą, z jaką żadna inna nie mogła się równać.

Oczywiście jest zwykle kwestią dyskusyjną i sporną, co należy uznać za najistotniejsze, a co za drugorzędne w opisie jakiegoś dzieła, czy szkoły filozoficznej, i jak najlepiej należało by je przedstawić. Tu jednak aż nazbyt często mamy do czynienia po prostu z opisami mętными, nieprecyzyjnymi, czy nawet bałamutnymi, albo też choćby z ujęciami nastęrczającymi rozliczne wątpliwości. Oto przykład mętnego i powierzchownego opisu, w gruncie rzeczy uniemożliwiającego czytelnikowi zrozumienie kluczowych koncepcji konfucjańskich: *Najwyższy władca – cesarz rozliczał się przed swymi przodkami, stamtąd otrzymywał moc i wsparcie w postaci przychyłności i szczęścia, ale gdy zaniedbywał państwo, czekały go klęski i nieszczęścia. To oddziaływanie na władcę i cały porządek społeczny nazywał Konfucjusz rządzeniem nieba (tianming). Legitymizacja władzy następowała dzięki dziedziczności, a jej potwierdzeniem była przychyłność nieba. Dlatego też cesarz miał przydomek tianzi, czyli syn nieba (s. 69–70).*

Trudno zaakceptować objaśnienie *tianming* jako oddziaływanie przodków pojmowanych osobowo. Po polsku pojęcie to oddaje najlepiej termin „mandat Nieba”, pojmowanego jako bezosobowa siła moralna, gdyż to ono dawało „najgodniejszemu wśród ludzi” mandat na rządzenie światem (i ono też odbierało go, przekazując innemu). Z przodkami mandat ten wiązał się przez koncepcję *de*, swoistej „cnoty”, czy też „mocy” rodu, stopniowo, przez pokolenia, ulegającej wszakże wyczerpawaniu. Przed odebraniem mandatu Niebo zsyłało klęski, kary i omeny. Przodkowie, niezależnie od Nieba, także mogli karać potomka lub zapewniać mu pomyślność, ale to nie wiązało się z *tianming*, lecz z postępowaniem władcy oraz właściwym składaniem ofiar przodkom przez niego. Tytuł „Syn Nieba” trudno uznać za przydomek, a związek władcy z Niebem był nader bliskiej i szczególnej natury: realizował on jego wolę i utrzymywał porządek moralny w świecie, reprezentował też je wobec ludzi i wszystkich istot, a zarazem reprezentował świat ziemski wobec

Nieba i tylko on miał prawo oraz obowiązek składania mu ofiar. Niebo w specyficznym konfucjańskim sensie należałoby też raczej pisać dużą literą, itd. Każde zdanie nasuwa tu wiele wątpliwości, a cały fragment z pewnością nie przedstawia ani konfucjańskiej koncepcji Nieba, ani kluczowej koncepcji jego „mandatu”, ani też ujęcia w tej doktrynie legitymizacji władzy (albo też buntu przeciwko niej).

Podobnie mętny jest opis koncepcji *fa* szkoły legistów, które autor określa jako *prawo stanowione, jednakowe dla wszystkich* (s. 122). Dalej zaś czytamy: *W ujęciu Gongsun Yanga prawa są modelami, według których formuje się zasady postępowania i charakter państwa. Jeśli kary i nagrody będą stosowane według prawa, to nikt nie będzie się starał wywyższać* (s. 123).

Wątpię, by z tego opisu ktoś zrozumiał, że owo *fa* to jednak coś zupełnie innego od prawa rzymskiego, którego jesteśmy dziedzicami. W największym skrócie to bezosobowe reguły albo normy, do których przestrzegania zachęcać mają nagrody, a od ich łamania odstraszać mają kary. Normy te władca, lub zarządzający, mogą ustalać i zmieniać dowolnie. Jednym ze sławnych przykładów uczenia posłuchu dla nich jest opowieść o samym Gongsun Yangu zawarta w *Zapiskach historyka*. Miał on dla przykładu wetknąć żerdź u południowych wrót stolicy, a obok powiesić ogłoszenie, że temu, kto przeniesie ją do wrót północnych i tam osadzi władze wypłacą dziesięć sztuk złota. Ludzie czytali to tylko i śmiali się, gdyż nagroda wydawała im się absurdalnie wysoka za czynność tak prostą. Wtedy dostojnik ten wywiesił drugie ogłoszenie obiecując pięćdziesiąt sztuk złota za to. Gdy ktoś to po prostu wykonał i otrzymał ową wspaniałą nagrodę, lud nabrał szacunku dla reguł ogłaszanych przez władze. Wątpliwe, by ktoś u nas zaliczył takie incydentalne rozporządzenie do „praw”. Istotnym elementem *fa* było także, iż reguł tych należy przestrzegać ślepo, nie zastanawiając się nad ich sensownością ani „sprawiedliwością”. Ta ostatnia była wręcz wykluczona, gdyż nawet za drobne występki przewidywano surowe kary, by złe postępowanie tępić już w zarodku. Bardzo wiele norm *fa* dotyczyło aparatu urzędniczego i funkcjonariuszy państwowych, precyzyjnego określenia ich obowiązków i zakresu ich odpowiedzialności. Czytelnik zaś tej książki może błędnie wnosić, iż legiści uprawiali refleksję o prawie „zachodniego typu”. Dodajmy też, że owe normy miały dotyczyć wszystkich poddanych, bez względu na ich urodzenie i pozycję społeczną. Legiści uznawali oczywiście hierarchię społeczną i przywiązywali do niej dużą wagę, przyjmowali jedynie iż to państwo nadaje rangi swym poddanym i określa ich pozycję społeczną oraz prestiż. Potępiali oni zatem samowolne wywyższanie się ze względów nie aprobowanych przez państwo. Objasnienie podstawowych terminów i koncepcji każdej ze szkół nie jest na pewno łatwe, ale jeśli ktoś pisze książkę o nich, powinien jednak zawrzeć w niej lepsze czy gorsze ich określenia.

Tłumaczenia terminów chińskich w tej książce też nieraz budzą zastrzeżenia. *Zhongyong* autor tłumaczy jako „środek wszystkiego”, choć zazwyczaj objaśniano go po chińsku jako zasadę „stałego trzymywania się środka”, stąd taki tytuł dzie-

ła konfucjańskiego może być tłumaczony jako *Doktryna środka*, i autor nie ma racji odnosząc się doń krytycznie (s. 79). Krytycyzm wobec prac i tłumaczeń innych badaczy jest cenny, gdy opiera się na dobrej znajomości literatury i przedmiotu, bez nich wszakże jest tylko przejawem zadufania i rezonerstwa, dla którego nie powinno być miejsca w pracach naukowych. Nazbyt często autor dumnie też podaje, iż cytowane fragmenty są jego własnego tłumaczenia. Byłoby lepiej dla czytelnika, gdyby zawierzył uznanym badaczom zachodnim. Wszak główna trudność to przekład tekstu starochińskiego na jakiś język indoeuropejski. Gdy mamy już dobry jego przekład-interpretację w języku angielskim, francuskim, czy rosyjskim, przekład na polski jest sprawą stosunkowo łatwą. A popełnia przy tym najrozmaitsze błędy (np. fundamentalny termin *hua* tłumaczy jako „zmiennność” lub „wymianę”, podczas gdy oznacza on „przemianę” lub „transmutację”, s. 49).

Próby odnoszenia koncepcji chińskich do realiów Zachodu, choć pojawiają się rzadko, budzą ogromne wątpliwości. O Mo Di czytamy: *Jest to myślenie bardzo charakterystyczne dla myślenia lewicowego w Europie, a przecież działalność Mozi przypada na przełom V i IV w. p.n.e. Z drugiej strony nie jest on wychwalany przez walczącą lewicę (w tym marksistów) ze względu na swój pacyfizm i sposoby rozwiązywania dylematów społecznych, które idą raczej ku myśleniu chrześcijańskiemu i utopizmowi egalitarnemu* (s. 94).

Uwagi takie są po prostu niezbyt sensowne i nie na miejscu, a problem współczesnej recepcji tych doktryn w Chinach, czy na Zachodzie, to znowu bardzo skomplikowane zagadnienia. Pewne analogie z jakimiś koncepcjami lewicowymi, czy chrześcijaństwem – to sprawa niepomernie bardziej zawiślana. Dla specjalisty to stwierdzenia typu „humoru z zeszytów szkolnych”. Jakże o pacyfizmie możemy mówić, gdy jest to doktryna swoistej szkoły rycerskiej, specjalistów sztuk wojowania. Głosiła ona tylko potępienie wojen zaborczych i wszelakiego ucisku przy pomocy siły. Pomija się w opisie także wiarę w przeznaczenie, mistycyzm i religijność. Autor nauczanie Mo Di przedstawia zatem w sposób nader niepełny.

Inna kwestia warta zasygnalizowania to zadziwiająca szczupłość cytowanej i rekomendowanej literatury. Autor podaje głównie nieliczne pozycje w języku polskim, w tym po części przestarzałe, czy mało wartościowe, jak liczne, a dość niekiedy bałamutne, przekłady *Księgi przemian* (choć wspomina słusznie, iż jej przekład R. Wilhelma, wydany przez Łatawiec, jest najlepszy). Zadziwia jednak najbardziej szczupłość i przypadkowy charakter wymienionych prac zagranicznych. Jedyną często cytowaną pracą jest dwutomowy zarys historii filozofii chińskiej Feng Youlana. Tam też odsyłany jest czytelnik w poszukiwaniu podstawowych tekstów dość obszernie cytowanych. Zadziwia brak najmniejszej wzmianki o drugim podstawowym i dość popularnym dziele *Sources of Chinese traditions*, dwutomowej antologii tekstów myśli chińskiej od starożytności po XX w. pod redakcją Theodore'a Wm. de Bary'ego, standardowym podręczniku uniwersyteckim na Za-

chodzie¹². Tam to bowiem czytelnik powinien sięgnąć po teksty. Obszerne fragmenty kilku najwybitniejszych dzieł starożytnej myśli chińskiej przetłumaczył Burton Watson i są one standardowym materiałem dla studentów¹³. Można by też podać popularne przekłady D. C. Lau'a w serii Penguin¹⁴. Wspomniane prace są dostępne nawet w bibliotekach polskich. Obecnie młodzież nimi zainteresowana może je nawet bez trudu kupić, gdyż kosztują po kilka dolarów. Warto też było wymienić inne najwybitniejsze przekłady popularne i naukowe. Dziwnym też wydaje się brak nawet wzmianki o uznawanym za klasyczny przekładzie Jamesa Legge'go z XIX w. (z paralelnym tekstem chińskim) podstawowych dzieł konfucjańskich. Do niego bowiem odnosi się zwykle cytaty z nich, podczas gdy autor podaje jakieś wydania przypadkowe. Nieporozumieniem jest chyba wymienianie wśród kilku jedynie dzieł obcych niemieckiej pracy E. V. Zenkera z 1926 r. (s. 39) ani znanej, ani jakoś szczególnie cenionej, podczas gdy nie podaje się żadnej z nowszych i świetnych prac.

Mamy tu do czynienia zatem z amatorszczyzną ignorującą cały niemal dorobek nowoczesnej sinologii i z pracą manifestującą ogromne zaufanie we własne siły, przy elementarnych brakach warsztatowych i nieznajomości literatury przedmiotu. Pewne opanowanie języka chińskiego zupełnie nie wystarczy dla pisania o klasycznej myśli chińskiej. Niestety tandetnych prac o Azji ukazuje się u nas wiele. Tyle, że w tym przypadku niejako firmuje ją szacowny uniwersytet.



¹² Patrz: T. Wm. de Bary red., *Sources of Chinese tradition*, compiled by Theodore de Bary, Wing-tsit Chan, Burton Watson (w tomie II uczestniczył Chester Tan zamiast tego ostatniego), Columbia University Press, New York 1960 (liczne wznowienia).

¹³ Patrz: Han Fei Tzu, *Basic writings*, transl. by Burton Watson, Columbia University Press, New York 1964, 134 s. (wydane pod patronatem UNESCO). Przygotował on podobnie dzieła Mo Di (Mo Tzu), Xunzi (Hsün Tzu), Zhuangzi (Chuang Tzu). Wydał także pełny przekład tego ostatniego.

¹⁴ Patrz: Confucius, *The analects (Lun yü)*, transl. with an introduction by D. C. Lau, Penguin Books 1979. Podobnie przygotowane przezeń ukazały się *Mencius* i *Tao Te Ching*.