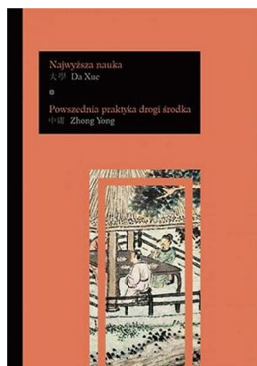


MAŁGORZATA RELIGA

OSTATNIE DWA ELEMENTY
KONFUCJAŃSKIEGO CZTEROKSIĘGU
PRZYSWOJONE POLSZCZYŹNIE

Najwyższa nauka – Da Xue • Powszednia praktyka drogi środka – Zhong Yong.
Tłum. Katarzyna Pejda. Państwowy Instytut Wydawniczy, 2022. ISBN: 978-83-8196-468-5. Seria: Bibliotheca orientalis.

DOI: <https://doi.org/10.18290/rh23719.5>

Są w cywilizacjach światowych teksty, których znaczenie jest niepodważalne. Teksty te są niczym soczewki skupiające światło, w tym sensie, że widać przez nie szczególnie wyraźnie i intensywnie to, co dla danej cywilizacji (lub kultury) jest najważniejsze i co czyni tę cywilizację (lub kulturę) właśnie tym, czym jest. Potrzeba tłumaczenia takich tekstów wydaje mi się oczywista: tłumaczenie tekstów o charakterze kluczowym dla innych cywilizacji / kultur jest konieczne nie tylko dlatego, że umożliwia nam spojrzenie w głąb i lepsze poznanie tamtych cywilizacji, ale być może przede wszystkim dlatego, że każdy z nich przeniesiony do polszczyzny staje się jej wzbogaceniem, dodaje jej kolorów i odcieni, poszerza nasze własne pole widzenia. Nasz język, nasza kultura i my sami stajemy się bogatsi o te teksty, które zawsze niosą z sobą głębię spojrzenia i bogactwo wartości czasem podobnych, a czasem odmiennych od naszych.

W przypadku Chin do takich tekstów zaliczyć należy między innymi tzw. Czteroksiąg związany z tradycją konfucjańską, czyli konfucjuszowe *Analekta (Lunyu)*, *Mencjusza (Mengzi)*, *Najwyższą Naukę (Daxue)* oraz *Powszednią praktykę drogi środka (Zhong*

DR MAŁGORZATA RELIGA – Uniwersytet Warszawski, Wydział Orientalistyczny, Zakład Sino-
logii; e-mail: malgorzata.religa@uw.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9676-3146>.

Artykuły w czasopiśmie dostępne są na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa –
Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe (CC BY-NC-ND 4.0)

pong). Wszystkie cztery zostały już przetłumaczone na polski, a trzy z nich – poza Mencjuszem – zostały przełożone przez Katarzynę Pejdę. *Najwyższa nauka* i *Powszednia praktyka drogi środka* zostały w 2022 r. z wielką dbałością wydane przez Państwowy Instytut Wydawniczy jako jeden tom w ślicznej „pudełkowej” serii klasycznych tekstów azjatyckich. Od razu można tu też pochwalić umieszczenie oryginalnego chińskiego tekstu w bezpośrednim sąsiedztwie tłumaczenia; jest to znakomita praktyka wydawnicza, która pozwala na natychmiastową konfrontację tłumaczenia z oryginałem.

Już sama osoba Tłumaczki sprawia zatem, że aż trzy pozycje spośród Czteroksięgu mają w polszczyźnie wspólne zaplecze pod względem techniki, a przede wszystkim filozoficznego podejścia do tłumaczenia. Wybory konsekwentnie dokonywane przez Tłumaczkę (np. w sposobie oddawania po polsku chińskiej filozoficznej terminologii) biorą się z podejścia wypracowanego przez Nią na podstawie Jej własnych studiów nad konfucjańską spuścizną. Widoczna w trzech różnych tłumaczonych przez nią tekstach terminologiczna konsekwencja bez wątpienia ułatwia ich czytanie, a są to teksty naturalnie dość trudne w odbiorze, gdyż dzieli nas od nich wszystko: miejsce, czas, kontekst, konwencja filozoficznej wypowiedzi. Co więcej, otrzymując te teksty w tłumaczeniu Pejdy, otrzymujemy także wypracowane przez nią klucze do ich rozumienia. Dotyczy to częściowo samego stylu tłumaczenia, często zrywającego ze starszą tradycją – np. oddanie dość zasadniczego terminu *junzi* omówieniem raczej niż właściwym tłumaczeniem *sensu stricto*: „człowiek doskonały”, które z jednej strony oddala nas od „klasowej” niejako wieloznaczności oryginału („syn władcy”, „człowiek szlachetny *urodzeniem* bądź *charakterem*”, w angielskich tłumaczeniach często oddawanego jako *gentleman*), ale z drugiej prowadzi nas prosto do właściwego sensu, w jakim ten termin jest (w większości) używany w tych tekstach. Od razu zaznaczyć tutaj należy, że jednym z ważniejszych (i w mojej ocenie trafnych) wyborów translatorskich jest przełożenie istotnie trudnego do interpretacji tytułu *Zhong yong* (często, za starym tłumaczeniem Legge’a oddawanego jako *Doktryna środka*), jako *Powszednia praktyka drogi środka*, co chyba prawidłowo trafia w pierwotne intencje autora/autorów tekstu, a ponadto dobrze oddaje to, o czym sam tekst traktuje.

Poza samym tłumaczeniem otrzymujemy także niezbędne wprowadzenie w temat w zwięzłym, ale bogatym w informacje „Wstępie”, z którego dowiadujemy się o kulturowym kontekście powstania obydwu tekstów i przyczynach ich wielkiej kariery po XII wieku, a także o charakterze i treści obydwu dzieł. Tłumaczka, której badania nad konfucjanizmem rozpoczęły się od badań i tłumaczenia *Analektów*, jasno określa swoją badawczo-translatorską postawę i odzegnując się od neokonfucjańskich interpretacji, pisze: „(...) obydwie teksty powstały w czasach, gdy myśliciele chińscy skupiali się w największym stopniu na zagadnieniach etycznych i społeczno-politycznych. Chcąc zbliżyć się do pierwotnego, wczesnokonfucjańskiego znaczenia tekstu, umieściłam przekazane w nim idee właśnie w kontekście społecznym i etycznym” (s. 13). Jest to deklaracja dość ważna z punktu widzenia rozumienia i tłumaczenia obu dzieł, których znaczenie wzięło się właśnie z interpretacji neokonfucjańskich, stanowiących „metafizyczne uzasadnienie

dla konfucjańskiej aksjologii, przydając nowe znaczenie niejednoznacznym koncepcjom, pojawiającym się w starożytnych rozmyślaniach” (s.10) Jednocześnie jednak Tłumaczka przyznaje, że *Zhong yong* jest „nie tylko instrukcją społeczno-polityczną, lecz także – przynajmniej w części – tekstem opisującym doświadczenie religijne” (s. 19), a dalej wyjaśnia, że chodzi tu o osiągnięcie stanu ludzkiej doskonałości, czyli stanu Mędrca: jeśli „Niebo i ziemia w swym ogromie powodują, że wszystkie rzeczy mogą istnieć, mędrcze i jego siła moralna mają podobną sprawczość, choć nie da się wykluczyć, że opis ten jest hiperbolą” (s.18)

Samo tłumaczenie jest naturalnie brzmiące i płynne, ponieważ Tłumaczka nie sili się na sztuczne archaizowanie języka, dąży raczej do jak największej precyzji i jasności, w większości zatem czytelnik jest w stanie dość łatwo podążać myślą za wyrażoną treścią. Zdarzają się jednak sformułowania niejasne dla czytelnika, które mogłyby zostać dodatkowo wyjaśnione przez Tłumaczkę. Przykładem takiego właściwie umiejscowionego objaśnienia jest przypis 33 na stronie 45, a przykładem braku wyjaśnienia tam, gdzie byłoby ono na miejscu, jest ustęp IV *Zhong yong*, w którym zarówno sens całości, jak i intencja poszczególnych sformułowań jest niejasna. Jak należy np. rozumieć zamykające ten ustęp zdanie „Wszyscy jedzą i piją, lecz niewielu rozpoznaje smak”? (s. 45.)

Jednym z najważniejszych pojęć związanych z myślą Mencjusza, *Najwyższą nauką* i *Zhong yong* (a później też i z neokonfucjanizmem) jest *cheng* 誠, termin wielce kłopotliwy w tłumaczeniu. Pejda w swoim przekładzie zdecydowała się oddać go na trzy różne sposoby, tłumacząc go inaczej w *Najwyższej nauce*, gdzie oddaje *cheng* jako „wierność swoim przekonaniom”, a inaczej w *Zhong yong*, gdzie używa tłumaczenia „szczerłość” (zgodnego mniej więcej ze znaczeniem tego terminu we współczesnej chińszczyźnie), oraz przede wszystkim „integralność moralna”. Moim zdaniem te decyzje translatorskie są dyskusyjne w dwóch aspektach: po pierwsze, nie wydaje mi się, aby użycie tego terminu było istotnie na tyle różne, że należy odmiennie go tłumaczyć w różnych fragmentach. Co prawda rzeczywiście w *Zhong yong* termin *cheng* występuje częściej niż w *Najwyższej nauce*, a co więcej – w *Zhong yong* nabiera znaczenia metafizycznego, którego w *Najwyższej nauce* raczej nie ma, jednakże kontekst i sposób jego użycia w obu tekstach nie sugeruje (moim zdaniem), aby rzeczywiście różnił się w znaczeniach, podobnie jak nie widzę uzasadnienia dla dwóch różnych tłumaczeń w samym *Zhong yong*. Po drugie, ani „wierność przekonaniom”, ani potocznie rozumiana „szczerłość”, ani wreszcie „integralność moralna”, w moim przekonaniu, niekoniecznie trafiają w sens tego terminu. Zacytujmy jeden z ważniejszych fragmentów dotyczących *cheng*, znajdujący się w ustępie XXII *Zhong yong*: „[Ale] jest sposób, aby [podtrzymywać] harmonijne [relacje] z rodzicami. Jeśli we własnej ocenie nie jesteś [w tych relacjach] szczerzy (*cheng*), nie [będziesz umiał utrzymać] harmonijnych [relacji] z rodzicami. Jest sposób, aby być szczerym wobec siebie: [trzeba] poznać swoją wrodzoną dobrą naturę. Jeśli ktoś jej nie pozna, nie będzie wierny (*cheng*) samemu sobie. Integralność (*cheng*) to sposób postępowania nieba, uczynienie integralnym samego siebie, to sposób postępowania człowieka. Integralność to [trafianie w] środek bez wysiłku i pojmowanie [wszystkiego] bez namysłu. Podą-

żanie bez wysiłku drogą środka [to właśnie oznacza] bycie mędrce”. Na przestrzeni zaledwie kilku zdań mamy tu więc do czynienia z aż trzema różnymi tłumaczeniami *cheng*: „szczerść”, „wierność sobie” i „integralność moralna”. W chińskim języku klasycznym nie jest, co prawda, niespotykane, aby ten sam znak-termin nawet w bezpośrednim sąsiedztwie był użyty w dwóch lub więcej różnych znaczeniach, w tym wypadku jednak wydaje mi się, że mamy do czynienia zarówno z ciągłością myśli, jak i ciągłością sensu tego terminu. Cały cytowany fragment (podobnie jak kilka poprzedzających go zdań) jest niemal identyczny jak ważny fragment w tekście *Mencjusza* (rozdz. *Li Lou* 1, ust. 12). Można więc chyba założyć, że istnieje pokrewieństwo i wspólnota intencji między obydwoma fragmentami. W oparciu o moje rozumienie *Mencjusza* termin *cheng* powinien być interpretowany w połączeniu z mencjańską koncepcją ludzkiej natury: ludzka natura jest dobra w tym sensie, że zawiera w sobie wrodzone dyspozycje do dobra, które jednak mogą zostać „przysłonięte” przez żądze i emocjonalne reakcje pobudzone przez zmysłowe wrażenia. Jeżeli mencjańskie *cheng* oznacza „szczerść”, to tylko w pewnym określonym znaczeniu, jest to mianowicie „szczerść” dotycząca nie naszej codziennej mentalności, ale raczej tej najistotniejszej części naszej psychiki, którą Mencjusz nazywa *liang xin*, a która jest właśnie siedzibą naszych instynktów dobra. *Cheng* jest „drogą” czy też „sposobem postępowania” nieba w tym sensie, że „postępowanie” nieba jest zawsze spontanicznie i naturalnie dobre, cechuje je zatem „szczerść” (czy w moim tłumaczeniu „autentyczność”). Ponieważ mentalność człowieka jest złożona, człowiek zatem – inaczej niż niebo – musi podjąć świadomy wysiłek, aby wejść w pełen kontakt z tą częścią swojej psychiki, która zawiera nasze instynkty dobra; inaczej mówiąc, człowiek dopiero musi się postarać, aby osiągnąć taką „szczerść” czy „autentyczność” w odruchach skłaniających nas do czynieniu dobra, jaką naturalnie posiada niebo. Ten, komu się to uda, staje się mędrce, czyli tym, kto „w pełni rozwinię swoją naturę”, jak jest powiedziane w ustępie XXIII. Wracając zaś do rozpoczętego wątku decyzji tłumaczeniowych, wydaje mi się, po pierwsze, że omówiony wyżej sens terminu *cheng* sprawdza się we wszystkich wspomnianych przypadkach (w *Najwyższej nauce* także), a po drugie – tłumaczenie „integralność moralna”, pod pewnymi względami dobre, jest jednak pozbawione (w mojej opinii) ważnego odcienia „szczerści”, „autentyczności” czy „naturalności” dobrego postępowania, nawet jeśli jest to „szczerść”/„naturalność” wymagająca praktyki i wysiłku.

Podsumowując: niezależnie od wszelkich mniej lub bardziej drobnych zastrzeżeń wobec tłumaczenia czy też odmiennych opinii w interpretacji takich czy innych pojęć, uważam, że *Najwyższa nauka i Powszednia praktyka drogi środka* w przekładzie Katarzyny Pejdy jest pozycją wydawniczą bardzo ważną i bardzo cenną. To książka pięknie wydana, dobrze opracowana, wnikliwie przetłumaczona i bardzo wartościowa, zasługująca na uwagę nie tylko sinologów, ale wszystkich zainteresowanych filozofią, myślą chińską, myślą moralną albo po prostu światem.