

KATARZYNA PEJDA

KIEDY ŹRÓDŁA TRACĄ GŁOS.
UWAGI O *CHIŃSKIEJ FILOZOFII HISTORII* DAWIDA ROGACZA

Rec. Dawid Rogacz. *Chińska filozofia historii. Od początków do końca XVIII wieku*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2021, ss. 387. ISBN: 978-83-232-3488-3.

DOI: <https://doi.org/10.18290/rh25739.8>

W ostatnich latach polscy sinologowie i filozofowie coraz śmielej podejmują tematykę, która jeszcze niedawno pozostawała na marginesie badań. Mam na myśli filozofię historii w Chinach – zagadnienie, które na Zachodzie przez długi czas uchodziło za domenę wyłącznie europejskiej tradycji intelektualnej związanej z takimi nazwiskami, jak Hegel, Vico czy Croce. W tym kontekście monografia Dawida Rogacza *Chińska filozofia historii. Od początków do końca XVIII wieku* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2021) zasługuje na szczególną uwagę¹. Autor, znany z wcześniejszych prac z zakresu

Dr KATARZYNA PEJDA – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Nauk Humanistycznych, Instytut Literaturoznawstwa; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: katarzyna.pejda@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3091-0534>.

¹ Recenzja opracowana na podstawie elektronicznego wydania: *Chińska filozofia historii. Od początków do końca XVIII wieku* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2019 [dodruk 2021], DOI: <https://doi.org/10.14746/amup.9788323237303>). Jednocześnie należy odnotować, że na stronie internetowej Dawida Rogacza dostępny jest plik elektroniczny z datą 2019 (https://rogacz.home.amu.edu.pl/wp-content/uploads/2025/05/Rogacz_Chinska_filozofia_2019_MT_dodruk.pdf) [dostęp: 10.10.2025]. W 2019 r. Wydawnictwo Naukowe UAM opublikowało wyłącznie wersję drukowaną książki (ISBN 978-83-232-3488-3, ISSN 0083-4246), natomiast plik elektroniczny dostępny na stronie autora stanowi kopię składu wydawniczego przekazanego do druku, a nie oficjalne wydanie PDF. Wersja elektroniczna zarejestrowana z osobnym ISBN (978-83-232-3730-3) i DOI (10.14746/amup.9788323237303) została opublikowana dopiero w 2021 r. Zdziwienie budzi

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)

filozofii i komparatystyki, podejmuje próbę udowodnienia, że refleksja historyzoficzna była od samego początku integralnym elementem chińskiej kultury intelektualnej.

STRUKTURA PRACY ROGACZA

Obszerna, licząca 387 stron monografia składa się z dwóch głównych części: ogólnej, poświęconej założeniom metodologicznym i wprowadzeniu kluczowych kategorii, oraz szczegółowej, w której autor analizuje kolejne etapy rozwoju chińskiej refleksji nad dziejami.

Wstęp przedstawia cele pracy: rekonstrukcję i interpretację chińskiej filozofii historii od jej początków po XVIII wiek. Autor wyjaśnia wybór czasy czasowej – wyłączenie XIX i XX wieku, które w jego ujęciu miały być już zdominowane przez wpływy zachodnie; wprowadza również kluczową kategorię interpretacyjną: „holizm historyzoficzny”.

Rozdział pierwszy ma charakter teoretyczny i metodologiczny. W części 1.1. autor definiuje przedmiot filozofii historii i relacje tej dyscypliny do innych nauk. Omawia różne tradycje badawcze (analityczną i kontynentalną) oraz przedstawia własną propozycję, opartą na wspomnianej kategorii „holizmu historyzoficznego” (Rogacz 2021, 32). W części 1.2. przedstawia specyfikę chińskiej filozofii: charakter klasycznego języka chińskiego, jego związek z myśleniem filozoficznym, styl i problematykę chińskiej refleksji.

natomiast fakt, iż wydawnictwo Bloomsbury w wersji anglojęzycznej (*Chinese Philosophy of History*, London: Bloomsbury Academic, 2020) oznaczyło publikację jako „First published in Great Britain 2020 (Copyright © Dawid Rogacz, 2020)”, mimo że tekst ten, skrócony do 265 stron, zachowuje strukturę i układ wydania z 2019 r. Wersja angielska nie uwzględnia również polskiego tekstu w bibliografii ani nie informuje, iż stanowi przekład z języka polskiego. W przedmowie do anglojęzycznej wersji autor informuje, że książka stanowi „a modified version of my PhD thesis from Adam Mickiewicz University in Poznań” oraz dziękuje Narodowemu Centrum Nauki za finansowanie badań w ramach grantu nr 2015/19/N/HS1/00977. Pomimo tożsamości tytułu, struktury i źródła finansowania (grant NCN nr 2015/19/N/HS1/00977), żadne z wydań nie informuje o fakcie istnienia drugiego. Brak tej informacji utrudnia ustalenie chronologii publikacji. Podsumowując, wersja drukowana monografii *Chińska filozofia historii. Od początków do końca XVIII wieku* ukazała się w roku 2019 (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, ISBN 978-83-232-3488-3), lecz nie została wówczas zarejestrowana w systemie DOI ani opublikowana w wersji elektronicznej. Dopiero w 2021 r. wydawnictwo udostępniło plik PDF (ISBN 978-83-232-3730-3; DOI:10.14746/amup.9788323237303), podczas gdy w 2020 r. Bloomsbury Academic opublikowało anglojęzyczną wersję tego samego tekstu, oznaczając ją jako „First published in Great Britain 2020”. Chronologia wskazuje, że dopiero po premierze wydania Bloomsbury formalnie wprowadzono do obiegu wersję elektroniczną edycji polskiej – fakt ten mógł znacząco utrudnić identyfikację wcześniejszego druku z roku 2019 w bazach międzynarodowych.

W części 1.3. analizuje obecność Chin w zachodniej filozofii historii, od etnocentryzmu epoki Oświecenia, poprzez Hegla, po późniejsze ujęcia niemieckie. Omawia też nowsze badania nad cywilizacjami oraz postkolonializm, a w końcu koncepcję etnocentryzmu w ujęciu Jörna Rüsen.

Rozdział drugi otwiera część poświęconą, jak to określa Rogacz, „historiozofii źródeł konfucjanizmu”: inskrypcjom z epoki Shang i Zhou, *Księżdz Pieśni (Shijing)* oraz *Księżdz Dokumentów (Shujing)*. W części 2.2. autor omawia początki konfucjańskiej filozofii historii. Szczególną uwagę poświęca *Analektom (Lunyu)*, interpretując je jako świadectwo „etyki historii” (2.2.1.). Następnie analizuje *Komentarz Zuo* (2.2.2.), które lokuje „między historiozofią a filozofią historii”, oraz różne utopie funkcjonujące na obrzeżach konfucjanizmu (2.2.3.). W części 2.3., skoncentrowanej na myśli Mencjusza i Xunzi, ukazuje ich odmienne koncepcje historii i władzy.

W rozdziale trzecim badacz omawia alternatywne wobec konfucjanizmu ujęcia historii. Rozpoczyna od analizy pism legistów: Shang Yanga i Han Feia, wskazując na uprawianą przez nich specyficzną „filozofię historii”, opartą na prawie i władzy. W części 3.2. przedstawia refleksję motystów, taoistów oraz szkoły *yin-yang*, pokazując, jak każda z tych tradycji wprowadzała własne sposoby rozumienia procesów dziejowych.

Rozdział czwarty ukazuje różnorodność refleksji hanowskiej. W części 4.1. Rogacz omawia ideę korelacji nieba i ludzkości (*ganying*) m.in. w myśli Dong Zhongshu i dziele *Chunqiu fanlu*. Pokazuje także rozwinięcia tej idei we wschodniej dynastii Han oraz u takich autorów, jak Lu Jia czy twórcy *Huainanzi*. Część 4.2. to opis innych nurtów: myśli Yang Xionga, „populizmowi historycznemu” Jia Yi i Zhong Changtonga, neolegizmowi Huan Tana i Cui Shiego oraz fatalizmowi Wang Chonga. Rozdział zamyka omówienie filozoficznego znaczenia oficjalnej historiografii epoki Han.

Rozdział piąty rozpoczyna się od analizy refleksji wczesnośredniowiecznej. Autor omawia neotaoistyczny milenaryzm (Taipingjing) oraz początki filozofii historiografii u Liu Xie i Liu Zhiji. Część 5.2. mówi o neokonfucjaniźmie. Rogacz wyodrębnia w nim dwa nurty: idealistyczno-spirytualistyczny (Shao Yong, Wang Anshi, Sima Guang, bracia Cheng, Zhu Xi) i realistyczno-materialistyczny (Liu Zongyuan, Li Gou, Ouyang Xiu, Su Xun, Chen Liang).

Rozdział szósty zawiera omówienie filozofii historii od XIII do XVIII wieku. W części 6.1. autor przedstawia myśl epoki Ming: prospektywizm Wang Tingxianga i Zhang Juzhenga, refleksję nad historiografią oraz relatywizm Li Zhi. Część 6.2. dotyczy epoki Qing. Przedstawiono w niej filozofię historii ruchu *kaozheng*, myśl Wang Fuzhiego oraz koncepcje Zhang Xuechenga.

W Zakończeniu Rogacz podsumowuje swoje ustalenia, stawiając tezę, że chińska filozofia historii, rozwijana od starożytności do XVIII wieku, stanowi spójny i oryginalny obszar refleksji filozoficznej. Jej specyfikę upatruje w łączeniu wymiaru moralnego, politycznego i kosmologicznego. Postuluje, by uznać ją za równorzędną wobec zachodniej tradycję filozoficzną i włączyć w szersze badania komparatystyczne.

MANKAMENTY METODOLOGICZNE

W niniejszej recenzji, jako sinolog i filolog, chciałabym zwrócić uwagę na sposób, w jaki autor korzysta z tekstów źródłowych: jego praktykę cytowania, parafrazowania i interpretowania klasyki. Na tym poziomie bowiem ujawniają się największe słabości monografii, prowadzące do deformacji obrazu chińskiej tradycji intelektualnej. Równolegle odniosę się także do przyjętej przez Rogacza metodologii, która zamiast wychodzić od kategorii emicznych, narzuca chińskim tekstom problematyczną koncepcję „holizmu historiozoficznego”.

Zamierzonym celem monografii jest zarówno przełamanie eurocentrycznego stereotypu, jakoby filozofia historii była zjawiskiem czysto zachodnim, jak i wykazanie, że chińska tradycja intelektualna miała odrębną, oryginalną formę refleksji nad dziejami, ujętą w kategoriach całościowych. Publikacja Rogacza – jak określił ją sam autor – jest pierwszą monografią na temat wyłącznie chińskiej filozofii historii, co nie do końca jest prawdą. Istnieje bowiem obfita literatura o chińskich koncepcjach dziejów, lecz nigdzie nie zostały one określone jako „filozofia historii” – zapewne nie bez powodu. Elementy rozważań na ten temat pojawiają się zarówno przy okazji tłumaczenia tekstów klasycznych (Duyvendak 1928), jak i opracowań dotyczących myśli chińskiej (Graham 1989), co pokazuje, że badacze chińscy i zachodni potrafili analizować historyczność kultury bez przyjmowania kategorii filozofii historii. Autor konsekwentnie buduje narrację o pionierskim charakterze swojej książki. Sam jednak przyznaje, że zagadnienia, które określa mianem „chińskiej filozofii historii”, były już obszernie badane przez Davida Nivisona, Philipa Ivanhoe’a, Michaela Puetta, a także tak znanych sinologów, jak Sarah Allan, Yuri Pines, Roger Ames czy William Th. de Bary (Rogacz 2021, 14). Trudno uznać to za „wyjątki od reguły”, skoro tworzą one istotny nurt zachodniej sinologii drugiej połowy XX wieku. W rezultacie autor kreuje fałszywy obraz luki badawczej, którą rzekomo wypełnia jego książka, podczas gdy Rogacz nie jest pionierem, tylko opatruje istniejący stan badań nową etykietką.

We Wstępie pada deklaracja, że podstawą pracy była lektura „zasadniczej większości dzieł klasycznej myśli chińskiej” (w Bibliografii umieszczono 95 takich pozycji), przeprowadzona na bazie uznanych edycji. Zasadniczym punktem odniesienia w przekładzie cytatów chińskich był dla autora *A Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese* Paula W. Krolla. Zgromadzone w ten sposób cytaty zostały następnie uporządkowane w formie „spójnej narracji” i skonfrontowane z wybraną literaturą wtórną (Rogacz 2021, 16). Oprócz tego, że deklaracja przeanalizowania takiej ilości materiału w stosunkowo krótkim czasie musi budzić zdumienie każdego sinologa, który choć raz miał do czynienia z chińskim tekstem klasycznym, podejście to rodzi poważne zastrzeżenia metodologiczne. W sinologii praca z tekstem klasycznym wymaga nie tylko słownikowego dostępu do znaków, lecz przede wszystkim: 1) uwzględnienia tradycyjnych komentarzy, które od wieków stanowią niezbędne narzędzie lektury i interpretacji; 2) krytycznej pracy nad wariantami tekstu i historią jego transmisji, bez czego interpretacja poszczególnych fragmentów może być myląca; wreszcie 3) analizy recepcji i kontekstu historycznego, które pozwolą zrozumieć sens pojęć w ich własnej epoce, a nie w perspektywie współczesnych kategorii filozoficznych. Deklarowane przez autora „przeanalizowanie 95 tekstów klasycznych” musi w praktyce oznaczać lekturę selektywną i fragmentaryczną. Nie sposób bowiem rzetelnie przebadać w krótkim czasie tak obszernego korpusu źródeł przy braku filologicznych studiów nad poszczególnymi dziełami i ich tradycją komentarzową. Skutkiem jest raczej syntetyczna narracja filozofa idei niż pogłębiona analiza sinologiczna przeprowadzona metodą filologiczną.

Objaśniając stosowane przez siebie definicje, autor konstruuje rozróżnienia – filozofia dziejów, filozofia historiografii, historiozofia – które mają legitymizować jego dalsze tezy. W rzeczywistości nie znajdują one odpowiednika w chińskich kategoriach klasycznych, a ich arbitralne połączenie w ramę „holizmu historiozoficznego” czyni z niej pojęcie nefalsyfikowalne. To kategoria, która obejmuje wszystko, a więc niczego nie wyjaśnia. Odwołanie się do Mou Zongsana i Lo Kuanga nie dowodzi istnienia filozofii historii w Chinach klasycznych, lecz raczej pokazuje, jak w XX wieku chińscy filozofowie próbowali legitymizować swoją tradycję za pomocą kategorii zapożyczonych z Zachodu (Rogacz 2021, 13). Takie terminy, jak 历史哲学 *lishi zhexue*, 历史思想 *lishi sixiang* czy 历史观 *lishi guan* są wytworami nowoczesnego dyskursu akademickiego, ukształtowanego także przez recepcję marksizmu i zachodniej filozofii. Odnoszenie ich retroaktywnie do starożytnych tekstów jest anachronizmem, który zaciera specyfikę chińskich kategorii własnych.

Kategoria „holizmu historiozoficznego” w ujęciu Rogacza oznacza przekonanie, że historia nie jest sumą jednostkowych wydarzeń, lecz spójnym i sensownym procesem, w którym jednostki, instytucje i epoki wpisują się w większy porządek. Autor argumentuje, że w Chinach od zawsze panowała tendencja do postrzegania dziejów w perspektywie cyklicznej, moralnej i kosmologicznej, dzięki czemu refleksja nad historią nie miała się sprowadzać do gromadzenia faktów, lecz mieć głębszy charakter. Problem jednak polega na tym, że definicja „holizmu historiozoficznego” ma charakter czysto retoryczny. Autor sam przyznaje, że ukuł to pojęcie, a swój trójpodział oparł na mnemotechnicznej analogii do Kanta (Rogacz 2021, 33). W rezultacie powstał termin, który brzmi filozoficznie, ale nie daje kryteriów rozróżniających, pozwalających rozgraniczyć refleksję historiozoficzną od moralnej, kosmologicznej czy politycznej interpretacji dziejów. Każda tradycja refleksji nad historią, o ile ujmuje dzieje jako spójny proces, mogłaby zostać podciągnięta pod tę etykietkę. Zamiast narzędzia analitycznego otrzymujemy retoryczną konstrukcję językową, która legitymizuje szeroką narrację autora.

Kolejnym problemem metodologicznym recenzowanej książki jest założenie, że istnieje coś takiego, jak „całokształt chińskiej filozofii historii”, rozwijający się w sposób ciągły od epoki Zhou po XVIII wiek. Rogacz wprost deklaruje, że jego celem jest „rekonstrukcja i filozoficzna interpretacja całokształtu chińskiej filozofii historii” oraz ukazanie „dynamiki przemian tej myśli oraz wspólnych jej założeń” (Rogacz 2021, 11). Tego rodzaju ujęcie, choć efektowne retorycznie, jest w istocie projekcją schematu wywiedzionego z dziejów filozofii zachodniej. W tradycji europejskiej można jeszcze mówić o pewnym poczuciu ciągłości – od Herodota i Tukidydesa po Hegla i jego następców. W Chinach mamy natomiast do czynienia z korpusem tekstów, które powstawały w radykalnie różnych kontekstach, były wielokrotnie kompilowane i reinterpretowane, a ich wzajemne związki nie tworzą jednolitej narracji ani jednej „dyscypliny” w sensie zachodnim. Inskrypcje Zhou i *Księga Pieśni* (*Shijing*) pełniły funkcje rytualne i legitymizacyjne, nie tworzyły zaś spójnej refleksji nad dziejami. *Lunyu* to zbiór aforyzmów, a nie narracja historiozoficzna, podczas gdy *Zapiski Historyka* (*Shiji*) Sima Qiana to dzieło historiograficzne. Największa zmiana w tradycji dokonała się po wejściu do Chin i sinicjacji buddyzmu, którego kategorie – karma, samsara, eschatologia – zupełnie przekształciły sposób myślenia o historii i były obce wcześniejszej tradycji. Rogacz pomija zresztą całą tradycję buddyjską, nie zauważając, że miała ona wpływ na myśl neokonfucjańską. Neokonfucjanizm Song z jego kosmologią *li* i *qi* stworzył jakościowo nową interpretację historii, mocno zainspirowaną buddyzmem i taoizmem. Chińska refleksja nad dziejami rozwijała

się więc skokowo, poprzez zerwania i przeformułowania, nie zaś w ramach jednej, linearnie postępującej „filozofii historii”. Narracja Rogacza o ciągłości jest zatem ahistoryczna i zniekształca zróżnicowaną rzeczywistość intelektualną dawnych Chin.

Układ treści i przyjęte cezury historyczne wydają się w dużej mierze arbitralne i podporządkowane założonej z góry tezie o istnieniu ciągłej „filozofii historii” w Chinach. Rogacz konstruuje narrację analogiczną do zachodnich dziejów filozofii – od „początków”, przez „systematyzację”, po „okres klasyczny” – mimo że analizowane teksty nie tworzą ciągłej tradycji historiozoficznej, lecz reprezentują odmienne konteksty intelektualne: moralny, kosmologiczny, polityczny i historiograficzny. Taki podział nie znajduje merytorycznego uzasadnienia. Autor deklaruje, że interesuje go „źródłowo chińska filozofia historii”, dlatego wyłącza z analizy wiek XIX i XX, uznając je za okres zdominowany przez wpływy zachodnie. Założenie to ma jednak charakter arbitralny i w praktyce prowadzi do zafałszowania obrazu. Już od I wieku n.e. chińska refleksja nad dziejami rozwijała się w ścisłym dialogu z buddyzmem, wobec tego pominięcie tej perspektywy w imię postulowanej „czystości tradycji” trudno uznać za rzetelny wybór metodologiczny.

Przyjęta struktura pracy, choć na pierwszy rzut oka sprawia wrażenie systematycznej, nie wynika z wewnętrznej logiki analizowanych tekstów, lecz stanowi próbę dopasowania ich do z góry założonego modelu ciągłości. Poszczególne rozdziały nie rozwijają się więc z przyjętych założeń metodologicznych, lecz służą ich potwierdzeniu.

Rozdział I – „Przedmiot filozofii historii. Pojęcie holizmu historiozoficznego”

W pierwszej części rozdziału autor definiuje przedmiot badań filozofii historii oraz przedstawia pojęcie holizmu historiozoficznego, które stanowi centralny punkt odniesienia dla dalszej analizy. Omawia relacje między filozofią historii a teorią historii, jej związek z innymi dyscyplinami filozoficznymi, różnice między terminami „filozofia historii”, „filozofia dziejów” i „historiozofia”, a także między tradycjami analityczną i kontynentalną. Całość kończy przedstawienie kluczowego dla autora pojęcia holizmu historiozoficznego.

Następnie przechodzi do emicjnej części rozdziału Specyfika filozofii chińskiej (1.2.–1.2.4.), która poświęcona jest charakterystyce chińskiego sposobu myślenia filozoficznego. Autor koncentruje się na specyfice klasycznego języka chińskiego, jego relacji z refleksją filozoficzną oraz odmienności stylu filozofowania w tradycji chińskiej. Zawiera również omówienie podstawowych problemów, które zdaniem autora konstytuują filozofię chińską.

W ostatniej części rozdziału „Chiny w zachodniej filozofii historii” autor przedstawia miejsce Chin w refleksji zachodniej nad dziejami. Omawia zjawisko etnocentryzmu w historiografii i filozofii historii, następnie analizuje stosunek Oświecenia do Chin oraz sposób, w jaki Hegel i jego następcy interpretowali chińską cywilizację w kontekście filozofii dziejów. Ostatnie podrozdziały dotyczą krytyki etnocentryzmu w badaniach nad cywilizacjami i w myśli postkolonialnej, ze szczególnym odniesieniem do koncepcji Jörna Rüsen. Wpleciona pomiędzy zachodnie ujęcia – definicje, oraz postrzeganie Chin na Zachodzie – perspektywa emiczna („Specyfika filozofii chińskiej”) w żaden sposób nie odnosi się do chińskich tekstów klasycznych. Ten fragment opracowania sprawia wrażenie, jakby przedstawiał jednolity, ponadczasowy typ myślenia chińskiego, w którym cechy języka i stylu determinują całość filozofii. Tymczasem rozwój myśli chińskiej na przestrzeni wieków naznaczony był wyraźnymi cezurami – między okresem przedcesarskim a hanowskim systematyzowaniem doktryn, między synkretyzmem późnego cesarstwa a neo-konfucjańskim odrodzeniem Songów, czy wreszcie między filozofią klasyczną, a nowożytnym dyskursem reform. Trudno oprzeć się wrażeniu, że ten zaledwie dziesięciostronicowy rozdział nie stanowi autentycznej refleksji nad bogactwem i złożonością myśli chińskiej, lecz ma przede wszystkim na celu wykazanie, iż badacz obcuje z materiałem jednolitym i homogenicznym, niepoddanym wielowiekowym procesom kompilacji, reinterpretacji i komentowania. Innymi słowy, rozdział ten wydaje się mieć za zadanie uzasadnić sposób, w jaki autor traktuje w dalszej części książki chińskie źródła – jako materiał spójny i pozbawiony własnej historii interpretacyjnej.

Rozdział II – „Filozofia historii w starożytnym konfucjanizmie”

Rogacz utożsamia „starożytny konfucjanizm” z okresem formowania się klasyków i myśli Konfucjusza, Mencjusza i Xunzi. Problem polega jednak na tym, że w chińskim kontekście nie istniała wówczas żadna „filozofia historii”. To, co autor opisuje, to raczej mitopolityczne uzasadnienia porządku społecznego (zob. *Shujing*, *Shijing*, *Zuo zhuan*). Określenie „historiozofia źródeł konfucjanizmu” jest zatem anachroniczne i tautologiczne – Rogacz zakłada istnienie „filozofii historii” już u źródeł, a następnie jej „odnajduje”.

Rozdział III – „Filozofia historii pozostałych szkół filozoficznych Okresu Walczących Królestw”

Zbiorcze potraktowanie legizmu, moizmu, taoizmu i szkoły *yin-yang* pod jedną etykietą „filozofii historii” to metodologiczna nadinterpretacja. W rzeczywistości te szkoły nie tworzyły konkurencyjnych „filozofii historii”, lecz różne doktryny polityczne, etyczne lub kosmologiczne. Rogacz sztucznie

utrzymuje symetrię rozdziałów, jakby wszystkie szkoły rozwijały równoległe systemy historiozoficzne.

Rozdział IV – „Filozofia historii w okresie dynastii Han”

Tutaj cezura ma pewien sens historyczny (instytucjonalizacja klasyków, rozwój *Chunqiu fanlu*, działalność Dong Zhongshu). Autor myli jednak refleksję kosmologiczną z historiozoficzną. Koncepcja *ganying* nie są filozofią historii, lecz teorią moralno-kosmologiczną. Odnajdywanie w tekście *Huainanzi* „filozofii historii” to już jawne nieporozumienie – zachodni badacze uznają, że tekst ten zawiera teorię rządzenia, zaś historia jest historia nie jest tu przedmiotem refleksji, lecz narzędziem retorycznym i moralnym (Ames 1994, 24).

Rozdział V – „Filozofia historii od III do XII wieku”

To ogromna cezura, obejmująca 900 lat, potraktowana jako jeden „etap”. W rzeczywistości okres od Wei–Jin do Song to zupełnie różne formacje intelektualne: neotaoizm, buddyzm, rozwój refleksji historiograficznej (Liu Zhiji), później neokonfucjanizm. Rogacz jednak znowu „spina” je wspólnym mianownikiem – filozofia historii. To zacieranie różnic między refleksją metafizyczną, literacką i moralną.

Rozdział VI – „Filozofia historii od XIII do XVIII wieku”

Włączenie Ming i Qing pod wspólną kategorię „późnej filozofii historii” jest już całkowicie arbitralne. Ruch *kaozheng* i myśl Wang Fuzhiego mają zupełnie różny charakter – pierwszy filologiczno-empiryczny, drugi spekulatywno-moralny. Zhang Xuecheng z kolei rzeczywiście wprowadza nowy sposób myślenia o historii, ale to refleksja nad historiografią, a nie filozofia historii w sensie zachodnim.

Rozdział VII książki Dawida Rogacza, zatytułowany „Specyfika chińskiej filozofii historii”, ma pełnić funkcję podsumowania całej monografii – autor próbuje tu wskazać, co odróżnia rzekomą chińską „filozofię historii” od jej zachodnich odpowiedników. Autor przedstawia holizm historiozoficzny jako klucz do całości myśli chińskiej, ignoruje granice między tradycjami i gatunkami tekstów, myli refleksję rytualno-etyczną z filozofią historii w sensie systemowym i konstruuje wizerunek „chińskiego sposobu myślenia” bardziej jako projekt ideologiczny niż rezultat analizy źródeł. W rezultacie rozdział nie stanowi zwieńczenia badań, Rogacz uzasadnia w nim po prostu wcześniej przyjętą tezę – że Chińczycy „zawsze mieli własną historiozofię”, tyle że „inną”.

W swojej pracy Rogacz dopuszcza się dwóch rodzajów manipulacji: zniekształca zarówno teksty źródłowe, jak i zachodnie opracowania. Ze względu na obszerność recenzowanego materiału ograniczę się do kilku przykładów.

BŁĘDY W INTERPRETACJI DZIEŁ KLASYCZNYCH

Jako filolog i autorka drugiego przekładu *Lunyu* szczególną uwagę zwróciłam na sposób, w jaki Rogacz posługuje się cytataми z tekstów klasycznych. Przeanalizowałam wszystkie odwołania do *Lunyu* w rozdziale zatytułowanym „Etyka historii w *Lunyu*” (Rogacz 2021, 88–93). Warto podkreślić, że sama kategoria „etyki historii”, wprowadzona przez autora, pozostaje niedookreślona i nie znajduje zakorzenienia ani w chińskiej tradycji, ani w badaniach porównawczych. Z tego względu jest jedynie ramą interpretacyjną, do której Rogacz dopasowuje wybrane cytaty z *Lunyu*, przesuając ich sens z dydaktyczno-etycznego na rzekomo historiozoficzny. Choć celem niniejszej recenzji nie jest analiza doboru przekładów, zauważyłam, że autor nie uwzględnił najnowszego tłumaczenia *Lunyu* z 2018 r. Jest jednak oczywiste, że mógł kierować się innymi kryteriami. Poniższe uwagi dotyczą wyłącznie sposobu pracy z tekstem źródłowym – tego, jak cytaty i interpretacje zostały wkomponowane w wywód autora monografii. Zamieszczam siedem przykładów nadinterpretacji *Analektów* (*Lunyu*), którą dokonał Rogacz. Każdy przykład opisuję według określonego schematu: najpierw podaję numerację za wersją tekstu znajdującą się na stronie ctext.org, obok umieszczam numerację Rogacza, następnie przytaczam mój przekład cytowanych przez Rogacza ustępów i jego interpretację. Na końcu wyjaśniam, jakie przesunięcia znaczeń dokonuje recenzowany autor podczas interpretacji.

Przykład 1

Numeracja wg ctext.org: 2.11.; numeracja u Rogacza: 2.19.

Przekład: „Ten, który utrwala w pamięci to, czego się już nauczył, i przyswaja sobie nową wiedzę, ten może być nauczycielem” (Pejda 2018, 31).

Interpretacja Rogacza: „Konfucjusz jest zainteresowany historią głównie ze względów dydaktycznych: tylko ten, kto odświeża starożytność, by zdobyć nową wiedzę, może być nauczycielem” (Rogacz 2021, 89).

Przesunięcia: Termin 溫故 oznacza ‘utrwala w pamięci’, a nie ‘odświeża starożytność’. Rogacz historyzuje tekst, np. dodaje słowo „starożytność”, którego w chińskim nie ma.

Przykład 2

Numeracja wg ctext.org: 7.1.; numeracja u Rogacza: 7.84.

Przekład: „Przekazuję, nie tworzę. Jestem prawdomówny i oddany [wzorem z] przeszłości. Ośmielam się porównać się do naszego Lao Penga” (Pejda 2018, 74).

Interpretacja Rogacza: „Konfucjusz mówi o sobie samym, iż nic nie tworzy, lecz jedynie przekazuje ideały starożytności, w które wierzy i które miłuje” (Rogacz 2021, 89).

Przesunięcia: Autor dodał frazę „ideały starożytności”. Zwrot 好古 tłumaczy się jako „kochać dawne”, a nie „wierzyć w ideały starożytności”.

Przykład 3

Numeracja wg ctext.org: 19.22.; numeracja u Rogacza: 19.261.

Przekład:

Gongsun Chao z Wei zapytał Zigonga: „Od kogo Zhongni zdobył swoją wiedzę?”. Zigong odpowiedział: „Porządek (*dao* 道) [królów] Wena i Wu nie upadł na ziemię. [On] jest w ludziach. [Ludzie] mądrzy pamiętają to, co ważniejsze, a zwyczajni pamiętają to, co mniej ważne. Wszyscy znają naturalny ład królów Wena i Wu. Od kogoż zatem Mistrz się nie uczył? Jakiego miałby mieć stałego nauczyciela?” (Pejda 2018, 205).

Interpretacja Rogacza: „Na pytanie, skąd Konfucjusz zaczerpnął swoją naukę, Zigong odpowiada: «droga królów Wen i Wu nie upadała jeszcze do cna, znajduje się w ludziach»” (Rogacz 2021, 90).

Przesunięcia: Rogacz redukuje cały fragment do jednej linijki, usuwając jego dydaktyczny sens. Passus „[...] nie upadła jeszcze do cna” to dramatyzacja – w chińskim jest neutralne 未墜於地 („nie upadł na ziemię”). Cytat został więc wpisany w tezę o „filozofii historii”, zamiast dydaktyki.

Przykład 4

Numeracja wg ctext.org: 15.25.; numeracja u Rogacza: *Lunyu* XV. *Shisanjing* X, 214.

Przekład: „Jeśli chodzi o innych, zwykle nikogo nie chwale, ani nie ganię. Jeśli jednak kogoś chwale, to dlatego, że na to zasłużył. Tymi, których chwale, są ci, którzy za czasów trzech dynastii podążali prostą drogą (*dao* 道)” (Pejda 2018, 168).

Interpretacja Rogacza: „Mój stosunek do ludzi jest taki, że jednych ganię, a innych chwale. [...] To właśnie dzięki takim ludziom praktykowano Dao w sposób ciągły w okresie Trzech Dynastii” (Rogacz 2021, 90).

Przesunięcia: Następuje odwrócenie sensu: „nikogo nie ganię/chwale” → „jednych ganię, innych chwale”. Rogacz dodaje też interpretację o „ciągłości dziejów” i „immanencji Dao w historii”, której w tekście brak. Wprowadza kategorie historiozoficzne obce temu fragmentowi *Lunyu*.

Przykład 5

Numeracja wg ctext.org: 3.14.; numeracja u Rogacza: 3.36.

Przekład: „Dynastia Zhou może czerpać pouczające przykłady od dwu poprzednich dynastii. Wzoruję się na dynastii Zhou”. Mój komentarz: Mistrz wypowiada te słowa, mając na myśli rytuały dworu księstwa Lu 魯, które miało przywileje królewskiego dworu Zhou 周 (Pejda 2018, 41).

Interpretacja Rogacza: „Jeśli należałoby wybrać okres historyczny, który najpełniej podążał za Dao, to byłyby to według Konfucjusza czasy Zhou, które wyciągnęły wnioski z dziejów poprzednich dwóch dynastii” (Rogacz 2021, 90).

Przesunięcia: Rogacz interpretuje ten fragment jako dowód na istnienie u Konfucjusza swoistej „filozofii dziejów”, w której poszczególne epoki różnią się stopniem zgodności z Dao. Tymczasem fragment nie zawiera żadnej spekulacji historiozoficznej, lecz klasyczną wypowiedź o charakterze moralno-dydaktycznym. Konfucjusz wskazuje Zhou jako wzór, ponieważ władcy tej dynastii potrafili zachować i rozwinąć tradycję etyczno-rytualną poprzedników. Jest to więc afirmacja ciągłości kulturowej (*wen*), a nie idea postępu historycznego ani „epoki najpełniej zgodnej z Dao”. Takie ujęcie Rogacza jest przykładem projekcji zachodniego modelu refleksji nad dziejami na tekst, który operuje zupełnie inną kategorią – normatywnej pamięci i moralnej transmisji.

Przykład 6

Numeracja wg ctext.org: 15.26.; numeracja u Rogacza: 15.215.

Przekład: „Za moich czasów bywali historycy, którzy [gdy czegoś nie wiedzieli] zostawiali puste miejsca, oraz tacy, którzy pozwalali innym powozić swe rydwany. Teraz już takich nie ma!” (Pejda 2018, 169).

Interpretacja Rogacza: „Konfucjusz pochwała tych historyków, pozostawiających w sytuacji braku źródeł puste miejsca (闕文), które mogą zostać później uzupełnione przez tych, którzy odnajdą informacje” (Rogacz 2021, 90).

Przesunięcia: Rogacz pomija drugą część o „rydwanach” i konkluzję „teraz już takich nie ma”. Redukuje niejasną obserwację do klarownej tezy o metodologii historiografii. Tekst traci ambiwalencję i zyskuje fałszywie nowoczesny sens.

Przykład 7

Numeracja wg ctext.org: 15.5.; numeracja u Rogacza: 15.208 (*Lunyu* 20: 265–266).

Przekład: „Mistrz powiedział: «Czyż Shun nie może być wskazany jako przykład rządzenia przez niedziałanie (*wuwei* 無為)? Cóż on zatem czynił? Przyjmował godną postawę i zasiadał [na tronie] z twarzą skierowaną na południe»” (Pejda 2018, 163).

Interpretacja Rogacza: „Na podobnej zasadzie mówi on o Shunie, że rządził bez wysiłku (*wúwèi*) lub przekazuje legendę abdykacji Yao na rzecz Shuna” (Rogacz 2021, 91).

Przesunięcia: W interpretacji Rogacza fragment *Lunyu* 20.1., w którym pojawia się motyw przekazania władzy przez Yao na rzecz Shuna, zostaje potraktowany jako przejaw „historiozofii konfucjańskiej”. W rzeczywistości jednak nie ma on charakteru refleksji nad dziejami, lecz stanowi typowy dla myśli konfucjańskiej przykład dydaktyczny, ilustrujący ideał moralnej sukcesji i władzy opartej na cnocie. Mowa tu nie o procesie historycznym, lecz o wzorcu etyczno-politycznym, w którym gest abdykacji symbolizuje podporządkowanie ludzkich działań porządkowi nieba (*tian* 天) i właściwemu postępowaniu (*ren* 仁). Redukowanie tego fragmentu do „dowodu historiozofii” prowadzi do anachronizmu i zatarcia jego pierwotnego, normatywnego sensu.

Kolejne fragmenty (podaję 3 przykłady) ze względu na skalę niedokładności jestem zmuszona przytoczyć w całości. Rogacz podaje:

Aprobacja tego legendarnego aktu [czyli przekazania władzy nie własnemu synowi, lecz osobie o najwyższych kompetencjach moralnych – KP], opisanego w *Księdze Dokumentów*, stanowi środek wyrażenia poparcia dla rządów opartych o cnotę, a jednocześnie bezpośrednio uzasadnia konieczność wzorowania się na dawnych, idealnych władcach:

„Mistrz powiedział: O, jakże to wspaniałe! Cesarze Jao i Szun posiadli cały świat, a jednak pozostali wyżsi ponad to. Mistrz rzekł: Wielkim naprawdę władcą był cesarz Jao! Był majestatyczny jak wysoka góra! Jeno Niebios są ogromne! Tylko Jao brał z nich naprawdę przykład! Jego cnoty były tak rozległe, iż lud nie potrafił ich nawet nazwać! Jego zasługi były naprawdę wspaniałe! O, jakże olśniewające

były jego obyczaje i prawa! Cesarz Szun miał pięciu ministrów i świat był dobrze rządzony (...). Czasy Jao i Szuna były w porównaniu z naszymi okresem rozkwitu (...). Jeśli chodzi o cesarza Jü, to nie znajduję w nim żadnej wady” (przypis do: Lunyu 8: 106–109. Tłumaczenie: Czyżewska-Madajewicz et al. 1976, 90–91). Zauważmy, że cały fragment nie ma charakteru wypowiedzi normatywnej: aby przekonać, że należy mieć jak najmniej ministrów, Konfucjusz mówi, że idealny władca miał ich pięciu, co w zupełności wystarczało (Rogacz 2021, 91).

Autor odwołuje się zatem do *Księgi Dokumentów*, a w przypisie kieruje do *Analektów*. W rzeczywistości przytaczany cytat jest kompilacją co najmniej trzech odrębnych fragmentów *Lunyu* (8.18., 8.19. i częściowo 8.20.)². Brak znaków chińskich w przypisie uniemożliwia weryfikację – zatem autor jest świadom manipulacji, a konstrukcja tekstu sugeruje, że chodzi o jednolitą wypowiedź Konfucjusza, choć pojawiające się dwa razy słowa „Mistrz powiedział/ rzekł” – na początku i po drugim zdaniu – sugerują, że cytat jest kompilacją. Tego rodzaju zabieg zaciera granicę między źródłami i interpretacją, co jest poważnym uchybieniem metodologicznym. W rzeczywistości są to niezależne maksymy moralne i dydaktyczne, dotyczące wzoru władcy i jego charyzmy (德 *de*), a nie „filozofii historii”. Pierwsza z nich (8.18.) podkreśla skromność Shuna i Yu, druga (8.19.) chwali moralny majestat Yao, trzecia zaś

² Przytaczam połączone przez Rogacza ustępy w całości:

8.18. 子曰: “巍巍乎! 舜禹之有天下也, 而不與焉”.

Mistrz powiedział: „Jakże dumni byli Shun i Yu! Mieli cały świat, a jednak nie zachowywali się [tak, jakby należał tylko do nich]!”

8.19. 子曰: “大哉, 堯之為君也! 巍巍乎! 唯天為大, 唯堯則之。蕩蕩乎! 民無能名焉。巍巍乎! 其有成功也; 煥乎, 其有文章!”

Mistrz powiedział: „Jakże wielkim władcą był Yao! Jakże dumnym!

Tylko niebo jest wielkie, a Yao się na nim wzorował! [Jego cnoty] były tak niezmierzone, że lud nie umiał ich nazwać! Wzniosły był swoimi zasługami, wytworny w dokonaniach

8.20. 舜有臣五人而天下治。武王曰: “予有亂臣十人。”孔子

曰: “才難, 不其然乎? 唐虞之際, 於斯為盛。有婦人焉, 九人而已。三分天下有其二, 以服事殷。周之德, 其可謂至德也已矣。”

Shun miał pięciu ministrów i kraj był dobrze rządzony. Król Wu powiedział: „Mam dziesięciu zdolnych ministrów”. Konfucjusz powiedział:

„Czyż nie jest prawdą, że zdolnych ludzi trudno znaleźć?

Czasy [rodów] Tang i Yu obfitowały w utalentowanych. Wśród utalentowanych ministrów [króla Wu] była jedna kobieta, więc faktycznie było ich dziewięciu. [Zhou] służyli dynastii Yin, gdy ta władała dwiema trzecimi świata. Dlatego zdolność do moralnego postępowania (*de* 德) Zhou sięgnęła szczytów”.

(8.20.) mówi o rządach opartych na kompetencji ministrów. Ich zestawienie w jedną sekwencję prowadzi do fałszywego wrażenia ciągłości logicznej i ideowej, której w oryginalnym tekście nie ma. Co więcej, Rogacz przypisuje Konfucjuszowi sąd o „epoce rozkwitu” (盛 *sheng*) jako formę historiozoficznej oceny dziejów, podczas gdy w *Lunyu* nie chodzi o rekonstrukcję historii, lecz o moralne *exemplum*: obraz idealnego rządzenia, które wynika z cnoty, a nie z instytucjonalnej liczby ministrów. Innymi słowy, Konfucjusz nie interpretuje przeszłości, tylko na jej podstawie uczy – historia jest tu narzędziem etyki, nie przedmiotem filozofii dziejów.

Kolejny fragment, który warto przeanalizować, to ustęp 2.23., który w moim przekładzie brzmi następująco:

Zizhang zapytał: „Czy możemy wiedzieć, [co będzie] za dziesięć generacji?”.

Mistrz odpowiedział: „Dynastia Yin przejęła rytuały (*li* 禮) od dynastii Xia, można poznać, co w nich pominęła, a co dodała; dynastia Zhou przejęła rytuały od dynastii Yin i można poznać, co w nich pominęła, a co dodała. A co do tych, którzy, być może, przejmą schedę po dynastii Zhou, to będzie można poznać [ich działania], nawet gdyby zaistniały po stu generacjach” (Pejda 2018, 35)³.

Rogacz komentuje go tak:

To właśnie wspólne trzem dynastiom obyczaje i rytuały przesądzają o ciągłości historii chińskiej, to dzięki nim wiadomo, dlaczego dynastie Xia i Shang zyskiwały (損 *sūn*) lub traciły (益 *yì*) swoją władzę (tj. traciły ją, gdy porzucały te obyczaje), i wreszcie, na tej samej podstawie można poznać, co wydarzy się także przyszłym pokoleniom (Rogacz 2021, 92).

Przede wszystkim Rogacz zamienia znaczenia znaków: 損 *sūn* oznacza „pominąć, umniejszać”, zaś 益 *yì* – „dodawać, zyskiwać”, a jego interpretacja jest problematyczna: zamiast trzymać się sensu wyrażenia 損益 *sūn/ yì* jako „pomijać/ dodawać” w kontekście rytuałów, Rogacz przesuwa je ku narracji o „zyskiwaniu i traceniu władzy”. Tym samym wprowadza do *Lunyu* cykliczną historiozofię, której w tekście brak. Mój przekład pokazuje, że chodzi nie o wzloty i upadki dynastii jako takich, lecz o obserwację stopniowych modyfikacji w praktykach rytualnych, na podstawie których Konfucjusz uważał możliwe przewidzenie tendencji przyszłości.

³ 子張問：「十世可知也？」

子曰：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也；其或繼周者，雖百世可知也。」

Ostatni fragment, który należy skomentować, to ustęp 13.5. W moim tłumaczeniu brzmi on następująco:

Mistrz powiedział: „[Nawet jeśli człowiek] zna na pamięć trzysta
Od, lecz sprawując rządy, nie umie osiągnąć celu; lub wysłany
[aby służyć] w dalekie zakątki świata, nie umie działać samodzielnie
– nawet jeśli nauczył się wielu [rzeczy], po cóż mu one?” (Pejda 2018, 28)⁴.

Rogacz komentuje ten fragment następująco: „Konfucjusz stwierdza natomiast w *Dialogach*, iż recytacja 300 pieśni z pamięci bez znajomości ich politycznego przesłania jest bezużyteczna” (Rogacz 2021, 76). Jednak sens tego fragmentu jest inny: Konfucjusz krytykuje czysto pamięciowe opanowanie klasyki, jeśli nie przekłada się ono na praktyczne kompetencje – zdolność sprawowania urzędu czy prowadzenia dyplomacji. Nie chodzi więc o „znajomość politycznego przesłania” w znaczeniu teoretycznym, lecz o umiejętność praktycznego zastosowania klasyki w sprawach państwa. Rogacz, parafrazując tekst, przesuwa akcent z praktyki na ideologię i tym samym nadaje mu sens, którego w nim nie ma. Analogiczne zabiegi, polegające na przesuwaniu sensu, kompilowaniu różnych fragmentów i przypisywaniu przypisywaniu im innych źródeł, występują wielokrotnie w książce. Powyższe przykłady ilustrują charakterystyczny schemat: Autor traktuje *Lunyu* jako repozytorium potwierdzeń własnej tezy, zamiast jako źródło wymagające krytycznej egzegezy. Należy domniemywać, że inne omawiane teksty zostały „przeanalizowane” w podobny sposób.

Twórcze podejście cechuje także stosunek Rogacza do opracowań zachodnich. Na stronie 176 przytacza on książkę Rogera Amesa *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought*, o której pisze następująco: „Jak wynika z analizy filozofii historii w *Huainanzi* dokonanej przez Rogera Amesa, dominującym tematem jest właśnie ów upadek”, podając przy tym odniesienie 129 do fragmentu opracowania Amesa, w którym nie ma mowy o *Huainanzi*. Ames wspomina o *Huainanzi* nieco wcześniej (Ames 1994, 13–22) i pisze m.in. tak:

[...] There are treatises in the Huai Nan Tzu anthology. *The Fundamental Constancy (Pen-ching)*, for example that are devoted almost entirely to an exposition on historical change. *The Art of Rulership* is not one of these. It is devoted to a statement of political theory and in fact concerns itself with history only to the

⁴ 子曰：「誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多，亦奚以為？」

extent that historical examples can be used to illustrate general principles of government. It would be a distortion to say that the philosophy of history which *The Art of Rulership* expounds in the course of outlining its political theory is one of its more conspicuous features. Even so, a careful examination of relevant passages can provide important insights into the author's attitude toward historical change, insights that help to reveal the sources and orientation of his political philosophy (Ames 1994, 22)⁵.

Ames jasno wskazuje, że *Huainanzi* zawiera traktaty poświęcone przemianom historycznym (np. *Pen-ching*), natomiast rozdział *The Art of Rulership* (*Zhushu*, rozdz. 9) nie należy do tej kategorii – stanowi raczej wykład teorii politycznej. Historia pojawia się w nim jedynie jako ilustracja ogólnych zasad sprawowania władzy. Nie sposób więc uznać *The Art of Rulership* za tekst poświęcony autonomicznej filozofii historii; jego odniesienia do przeszłości mają charakter instrumentalny i dydaktyczny. Rogacz, wpisując *Huainanzi* w swoją koncepcję „holizmu historiozoficznego”, pomija ten kontekst, tzn. spłaszcza i zniekształca interpretację Amesa, który analizuje dzieło jako traktat polityczny, nie zaś historiozoficzny.

UWAGI DO BIBLIOGRAFII

Na osobny komentarz zasługuje Bibliografia, na pierwszy rzut oka imponująca rozmachem. Obejmuje dziesiątki klasycznych dzieł chińskich, ich przekłady na języki zachodnie oraz liczne opracowania. Jednakże to właśnie skala tego materiału rodzi poważne wątpliwości co do sposobu jego wykorzystania. Pewne jest, że chińskie teksty klasyczne wymagają wyjątkowego trybu lektury: znajomości chińskiego języka klasycznego, świadomości warstw interpretacyjnych oraz kontekstu historycznego, a także pracy z komentarzami. Nie są to dzieła, które można w krótkim czasie dogłębnie przeanalizować. Tymczasem Rogacz deklaruje, że w swojej monografii przepracował całość

⁵ [...] w antologii *Huainanzi* znajdują się traktaty. Dla przykładu *Podstawowa stałość* (*Pen-ching*), które niemal w całości poświęcone są wykładni zagadnienia historycznej zmienności. *Sztuka rządzenia* (*Zhushu*) nie należy jednak do tego rodzaju pism. Poświęcona jest przedstawieniu teorii politycznej i zajmuje się historią jedynie o tyle, o ile przykłady historyczne mogą posłużyć do zilustrowania ogólnych zasad rządzenia. Byłoby zatem zniekształceniem sensu tekstu twierdzić, że filozofia historii, którą *Sztuka rządzenia* rozwija przy okazji wykładu swojej teorii politycznej, stanowi jeden z jej bardziej wyróżniających się elementów. Mimo to uważna analiza odpowiednich fragmentów może dostarczyć istotnych wglądów w stosunek autora do historycznej zmiany – wglądów, które pomagają ujawnić źródła i orientację jego filozofii politycznej; tłum. własne.

tradycji od epoki Zhou po koniec XVIII wieku, obejmując niemal wszystkie najważniejsze teksty chińskiej historiografii i refleksji filozoficznej. Warto podkreślić, że książka powstała w ramach grantu NCN Preludium, realizowanego w latach 2015–2019. A zatem autor ze stopniem naukowym – wtedy magistra – miał zaledwie cztery lata na opracowanie materiału, który w rzeczywistości wymagałby dziesięcioleci pracy filologicznej i historycznej. Doświadczeni sinologowie poświęcają całe kariery na studium jednego lub kilku klasycznych tekstów. Recenzowane opracowanie jest w większym stopniu popisem językowym i konstrukcją narracyjną, mającą przekonać odbiorcę do określonej tezy, niż rezultatem systematycznej analizy źródeł i metodologicznie uzasadnionych badań. Fakt ten sam w sobie podważa wiarygodność przedstawionych w niej wniosków. Z tego względu Bibliografia, zamiast świadczyć o erudycji, staje się raczej deklaratywną listą lektur, która ma legitymizować rozmach syntezy. Dla recenzenta jest to sygnał, że prezentowane w książce wnioski nie mogą być traktowane jako rezultat skrupulatnej pracy filologicznej, lecz raczej jako efekt teoretycznej projekcji na z góry dobrany materiał.

Ponadto niektóre fragmenty monografii Rogacza to zbiory haseł i tautologii, które zdumiewają brakiem pogłębionej refleksji. Przykładowo autor pisze:

Chińska filozofia historii jest filozofią chińską, zatem dziedziczy wszystko to, co jest dla myśli chińskiej specyficzne i co odróżnia ją od filozofii zachodnich oraz innych filozofii azjatyckich. Różnice te wynikają w pierwszej kolejności z wyjątkowości samego języka, w tym przypadku – klasycznego języka chińskiego. Rodzi to pytanie mieszczące się w granicach dyskusji nad relatywizmem językowym: w jakim stopniu charakterystyczne cechy języka chińskiego wyznaczają/ wpływają na problematykę i kształt filozofii chińskiej? (Rogacz 2021, 35).

Paradoksalnie, deklarowane odejście od europocentryzmu kończy się u Rogacza jego wzmocnieniem. Zamiast wydobywać kategorie emiczne, czyli te stworzone przez kulturę Chin, takie jak (*dao*, *li*, *ming*) i ukazywać je jako specyficzne sposoby chińskiego myślenia o historii, autor narzuca im ramę „holizmu historyzoficznego”, zaczerpniętą z tradycji europejskiej (Quine, Ankersmit, Kant). W rezultacie chińskie pojęcia zostają potraktowane instrumentalnie – nie jako narzędzia analizy, lecz jako egzemplifikacje tezy sformułowanej wcześniej w języku filozofii Zachodu. Nie jest to więc rzeczywiste przezwyciężenie europocentryzmu, lecz jego nowa postać – „europocentryzm w przebraniu”.

Projektowanie zachodnich pojęć na chiński materiał źródłowy nie jest u Rogacza incydentalnym błędem, lecz metodą. Widać to nie tylko w omawianej monografii, lecz także w jego wcześniejszych artykułach, np. przy próbie

redefinicji 誠 *cheng* jako cnoty obywatelskiej (zob. Rogacz 2022b) czy w interpretacji taoistycznej muzyki w kategoriach mistycyzmu (zob. Rogacz 2022c). W każdym z tych przypadków teksty klasyczne zostają potraktowane instrumentalnie, „przycięte” do uprzednio zdefiniowanej kategorii, co prowadzi do ich spłaszczenia i zniekształcenia. W konsekwencji w opracowaniach Rogacza nie pojawiają się emiczne metody badania tekstów, lecz raczej zastępuje je literacka projekcja własnych pojęć autora na badany materiał, którego specyfika ulega tym samym zredukowaniu.

Znamienne, że sam autor ujawnia tę metodę w swoich programowych deklaracjach. Píše o potrzebie „wypracowania pozytywnej koncepcji filozofii chińskiej”, tj. takiej, która „unika pułapek eurocentryzmu i odwróconego orientalizmu”, a jednocześnie postuluje odczytywanie dziejów chińskiej myśli w kategoriach „stanowisk filozoficznych” i ich wkładu w filozofię światową (Rogacz 2022a, 106–107). Tak zarysowana perspektywa badawcza z góry przesądza o wyniku: zamiast analizy tekstów w ich własnym kontekście otrzymujemy syntezę, podporządkowaną nadrzędnej narracji o „ciągłości filozofii chińskiej” oraz jej rzekomej roli w globalnym dyskursie filozoficznym. Należy jednak wyraźnie podkreślić, że w odróżnieniu od filozofii zachodniej, opartej na dualistycznych i hierarchicznych opozycjach (idea–fenomen, dusza–ciało, Absolut–świat), tradycja chińska rozwijała myślenie relacyjne, immanentne i procesualne. Kategorie, takie jak *dao*, *yin–yang* czy *qi*, nie zakładają podziału między światem doskonałym a niedoskonałym, lecz opisują wzajemne przenikanie się zjawisk w ramach jednej dynamicznej rzeczywistości. Rogacz posługuje się kategorią „holizmu”, która pozostaje pojęciem głęboko zakorzenionym w zachodnim paradygmacie filozoficznym. Holizm w jego ujęciu wciąż zakłada istnienie sensownej, celowej „całości”, wobec której części pozostają podporządkowane – tyle że nie w odniesieniu do idei, lecz do historycznego procesu. Tym samym autor nie przekracza granic myślenia europejskiego, lecz rekonstruuje jego struktury w nowym kostiumie terminologicznym. W efekcie teksty klasyczne zostają zredukowane do ilustracji uprzednio przyjętego schematu, a ich oryginalna wielowarstwowość i relacyjny charakter ulegają spłaszczeniu.

*

Końcowa ocena recenzowanej monografii musi zatem być niejednoznaczna. Z jednej strony bowiem czytelnik otrzymuje do rąk książkę, która dzięki swojemu rozmachowi może sprawiać wrażenie opracowania pionierskiego.

Z drugiej jednak strony praca Dawida Rogacza nie spełnia standardów rzetelnej analizy tekstu z poszanowaniem dla jego kontekstu, zastępując tę analizę retoryką opartą na arbitralnych kategoriach, co w konsekwencji prowadzić musi nieuchronnie do nadinterpretacji materii literacko-filozoficznej. Dlatego też jej znaczenie dla polskiej sinologii i filozofii porównawczej widziałabym raczej w zainicjowaniu dyskusji niż dostarczeniu wiarygodnej syntezy filozofii historii w tradycji chińskiej. W moim przekonaniu zadaniem sinologa nie jest udowadnianie, że chińska tradycja „mieści się” w zachodnich kategoriach filozoficznych, lecz ochrona jej przed takim dopasowywaniem. Teksty klasyczne nie potrzebują „ratunku” w postaci filozofii – wystarczy, by były czytane w swoim własnym języku i świecie pojęć.

BIBLIOGRAFIA

- Ames, Roger T. 1994. *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought*. Albany: State University of New York Press.
- Bodde, Derk. 1991. *Chinese Thought, Society, and Science: The Intellectual and Social Background of Science and Technology in Pre-modern China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Duyvendak, Jan Julius Lodewijk. 1928. *The Book of Lord Shang: A Classic of the Chinese School of Law*. London: Arthur Probsthain.
- Graham, Angus Charles. 1989. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, IL: Open Court.
- Konfucjusz. 2018. *Analekta*. Tłum. Katarzyna Pejda. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Rogacz, Dawid. 2021. *Chińska filozofia historii. Od początków do końca XVIII wieku*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Rogacz, Dawid. 2022a. „Metodologiczne uwarunkowania badań nad filozofią chińską”. W: *Badania myśli pozaeuropejskiej w Polsce. Tradycje – stan rzeczy – projekty*, red. Anna Czajka, 89–109. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Rogacz, Dawid. 2022b. „Sincerity (*cheng*) as a Civic and Political Virtue in Classical Confucian Philosophy”. *Philosophy Compass* 17 (6): e12833. <https://doi.org/10.1111/phc3.12833>.
- Rogacz, Dawid. 2022c. „Inaudible Sounds and Nonhuman Harmony: On Daoist Mysticism of Music”. *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 21 (61): 115–128.