

MARCIN JACOBY

*ANALEKTA KONFUCJUSZA*  
W NOWYM TŁUMACZENIU KATARZYNY PEJDY

Konfucjusz. *Analekta* [Lunyu] 論語. Tłumaczenie i opracowanie Katarzyna Pejda. Seria: Confuciana. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2018, 244 ss.

DOI: <http://dx.doi.org/10.18290/rh20689-12>



*Analekta* (Lunyu 論語) bez przesady można nazwać dziełem, na którym wznosi się gmach chińskiej tożsamości kulturowej. Ten stosunkowo niewielki tekst, który dawniej znano na pamięć w całej Azji Wschodniej, a do którego dziś w oryginale sięgają już nieliczni Chińczycy, jest niezmiennie obecny w chińskim języku, światopoglądzie, kodach zachowań i niezliczonych odniesieniach kulturowych. Stanowi klucz do zrozumienia cywilizacji chińskiej, o czym przekonuje się każdy sinolog, który tylko ma okazję zgłębić *Analekty* wraz z tradycją komentatorską, którą przez wieki narosły.

Dzieło składa się przede wszystkim ze zwięzłych, czasem wręcz lakonicznych wypowiedzi przypisywanych Konfucjuszowi (551-479 p.n.e.), dialogów, które miał prowadzić ze swoimi uczniami, anegdotycznych opisów chrakteryzujących go jako człowieka. Choć wiadomo, że tekst nie jest bezpośrednim przekazem nauk tego najśłynniejszego chińskiego myśliciela (powstał później i przekazywany był w kilku wersjach), stanowi główne źródło wiedzy o Konfucjuszu i wczesnym konfucjanizmie.

---

Dr hab. MARCIN JACOBY, prof. Uniwersytetu SWPS – Uniwersytet Humanistycznospołeczny SWPS, Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych, Instytut Nauk Humanistycznych, Zakład Studiów Azjatyckich; adres do korespondencji: ul. Chodakowska 19/31, 03-815 Warszawa; e-mail: [mjacoby@swps.edu.pl](mailto:mjacoby@swps.edu.pl). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6117-0252>.

*Analekta* były wielokrotnie tłumaczone na języki europejskie. Po raz pierwszy przez jezuitów na łacinę w dziele *Confucius Sinarum Philosophus*, wydanym w Paryżu w 1687 r. W XIX wieku pojawiły się pierwsze tłumaczenia na język angielski (*Analekta* przekładali Joshua Marshman w 1809 r., David Collie w 1828 r. i James Legge w 1861 r.) oraz na inne europejskie języki nowożytne. Pierwsze polskie tłumaczenie całości *Analektów*, autorstwa Krystyny Czyżewskiej-Madejewicz, Mieczysława Künstlera i Zdzisława Tłumskiego, ukazało się nakładem wydawnictwa Ossolineum w 1976 r. i zostało opatrzone tytułem *Dialogi konfucjańskie*. Tak dzieło *Lunyu* znane było w Polsce aż do dziś.

Tłumaczenia starzeją się i jest to proces naturalny. Najsłynniejszy przekład *Analektów* na język angielski, autorstwa Jamesa Leggego (1815-1897), od pierwszego wydania w 1861 roku wznawiany kilkadziesiąt razy, dziś traktowany jest jako dzieło prekursorskie i historycznie ważne, jednak nie jako wzór wiernego przekładu. *Dialogi konfucjańskie*, choć dużo młodsze od prac Leggego, również wymagają rewizji i świeżego spojrzenia. Podstawowym mankamentem tej pracy drugiego pokolenia polskich sinologów jest jej popularyzatorski, a nie naukowy charakter. *Dialogi konfucjańskie* to z literackiego punktu widzenia raczej udana próba przekładu chińskiego dzieła. Wydanie opatrzone jest wstępem i objaśnieniami, pozbawione jest jednak pełnego aparatu naukowego. Czytelnik nie wie, na jakiej podstawie tłumacze dokonywali swoich wyborów oraz na jakich źródłach opierali swoje decyzje. Pozostaje mu ufać, że bezpiecznie prowadzą go przez meandry tekstu źródłowego i sposobów jego odczytywania przez dziesiątki pokoleń chińskich erudyty. W przypadku tak specyficznego i ważnego tekstu, jakim są *Analekta*, podejście to wydaje się wszelako niewystarczające.

Katarzyna Pejda, decydując się na nowy przekład *Lunyu* z oryginału na język polski, musiała więc zmierzyć się nie tylko z chińskim dziełem kanonicznym, lecz również z bogatą i długą tradycją jego tłumaczeń na języki europejskie oraz polskim przekładem sprzed ponad 40 laty.

Autorka nowego tłumaczenia *Lunyu* jest adiunktem w Katedrze Sinologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, doktorem sinologii wykształconym na Uniwersytecie Warszawskim. Jej zainteresowania badawcze są niezwykle klarownie sprecyzowane, a działalność naukowa konsekwentnie poświęcona jednemu tylko obszarowi wiedzy. Zajmuje się konfucjanizmem, a ściślej – wczesną etyką konfucjańską. Pracę doktorską (2013) poświęciła relacji *ren* właśnie w *Analektach*, od tego czasu publikuje niemal wyłącznie na tematy związane z najsłynniejszymi dziełami konfucjańskimi: *Analektami*, *Wielką nauką (Daxue)*, *Księgą cnoty synowskiej (Xiaojing)*. Analizy i omówienia łączy z pracą tłumacza – wszystkie trzy dzieła są opublikowane w przekładach jej autorstwa. Trudno by było zatem znaleźć bardziej kompetentną osobę do zmierzenia się z dziełem *Lunyu* zarówno w roli tłumaczki, jak i badaczki myśli konfucjańskiej, ze stosunkowo bogatym, choć zaledwie kilkuletnim dorobkiem.

Dr Pejda proponuje tłumaczenie, który dużo ściślej niż *Dialogi konfucjańskie* trzyma się oryginału. Można to sprawdzać na bieżąco dzięki umieszczeniu oryginalnego tekstu w znakach chińskich nad każdym fragmentem tłumaczenia. Wiele kluczowych terminów związanych z myślą konfucjańską pozostawionych jest również w oryginale, co ułatwia zorientowanie się w tłumaczeniowych wyborach dr Pejdy. Przekład dodatkowo zawiera liczne uzupełnienia w nawiasach kwadratowych, które pozwalają na pełniejsze zrozumienie tekstu.

Tekst przekładu podzielony jest na księgi i rozdziały, co zaskakuje, gdyż „księgi” są nader skromnej długości, a „rozdziały” bywają często jednozdaniowe. Gdyby tłumaczka pozostała przy zwyczajowym podziale na „rozdziały” i „ustępy”, brzmiałoby to na pewno bardziej naturalne. Całość wyposażona jest w aparat naukowy w postaci niemal 450 przypisów, w których badaczka objaśnia niejasne fragmenty tekstu oraz własne wybory tłumaczeniowe. Nie ma tam niestety właściwie w ogóle odniesień do literatury przedmiotu, co może być nieco rozczarujące dla osoby pragnącej wykorzystać tekst do dalszych badań lub porównać strategię tłumaczeniową dr Pejdy z chińską tradycją komentatorską czy międzynarodowymi badaniami współczesnymi. Na końcu książki znajduje się skromna bibliografia, która może ułatwić dalsze zagłębienie się w tematykę związaną z *Analektami*.

Publikacja, poza przekładem *Analektów* i bibliografią, zawiera krótki wstęp, cztery rozdziały poświęcone oryginalnemu dziełu i moralności wczesnokonfucjańskiej oraz glosariusz. Rozdziały, podobnie jak wstęp, są związane. Całość przybliży kontekst kulturowy i filozoficzno-etyczny *Analektów* w sposób kompetentny i przystępny, nie eksploruje jednak konfucjańskiego dzieła w sposób, który można by nazwać w domenie akademickiej wyczerpującym. Teoretyczne wprowadzenie do lektury nowego przekładu *Lunyu* nie jest więc pogłębione w porównaniu do wstępu do *Dialogów konfucjańskich* sprzed 40 laty. Szkoda, zwłaszcza że nie mam wątpliwości, iż autorka mogłaby czytelnikowi bardzo dużo na ten temat powiedzieć, wykorzystując tę doskonałą okazję do popularyzacji w Polsce wiedzy o wczesnej (pierwotnej) myśli konfucjańskiej. Brakuje w dorobku polskich badaczy innego opracowania, które byłoby bez reszty poświęcone tej tematyce. Oczywiście o konfucjanizmie, szczególnie w ujęciu historii myśli politycznej, pisali polscy badacze, na przykład prof. Krzysztof Gawlikowski czy prof. Józef Pawłowski. Na rynku dostępnych jest co najmniej kilka dobrych opracowań o konfucjanizmie w ujęciu historii wczesnej myśli chińskiej, szczególnie w serii Wydawnictw Uniwersytetu Jagiellońskiego (Yao Xinzhong; Schwartz; Liu JeeLoo). Żaden z tych autorów nie obiera jednak sobie za punkt wyjścia analizy tekstu *Lunyu*, co czyni dr Pejda w swoim przekładzie. Dlatego właśnie w jej publikacji szersza analiza filologiczno-kulturoznawcza *Lunyu*, połączona z polemiką z chińskimi i zachodnimi badaczami konfucjanizmu, byłaby jak najbardziej naturalna.

Dr Pejda uznaje „właściwe przełożenie chińskich pojęć” (s. 9) za główny cel swojego tłumaczenia *Lunyu*. W rozdziałach poprzedzających tekst przekładu skupia się

więc przede wszystkim na wyjaśnieniu własnych wyborów tłumaczeniowych takich terminów jak *ren* 仁, *yi* 義, *li* 禮, *zhong* 忠, *de* 德, *junzi* 君子. Wyjaśnienia te są bardzo potrzebne, gdyż dr Pejda decyduje się na nowe, oryginalne podejście do przekładu owych kluczowych terminów związanych z wczesną myślą konfucjańską (przez autorkę bardzo celnie zresztą nazywaną „konfucjuszowską” – por. s. 8).

Pierwszym terminem, który chciałbym tu omówić, jest *junzi* 君子, tłumaczony zazwyczaj jako „człowiek szlachetny”. Dr Pejda proponuje termin „człowiek doskonały moralnie” (s. 19). Tylko czy *junzi* jest rzeczywiście doskonały? Było to pierwotnie określenie pana udzielnego, ewentualnie jego syna i przede wszystkim podkreślało określoną hierarchię społeczną. W użyciu konfucjańskim *junzi* jest używany w opozycji do *xiaoren* 小人, czyli człowieka małego, małostkowego, podłego. W *Lunyu* Konfucjusz wielokrotnie mówi o wzorach zachowań *junzi*: łagodności, empatii, bezinteresowności i ich przeciwieństwie – zachowaniu *xiaoren*, nakierowanemu na zysk finansowy czy korzyść osobistą. *Junzi* jest więc normą wynikającą z przynależności do określonej klasy społecznej. Każdy uczeń Konfucjusza miał do niej dążyć. Nie znaczy to, że *junzi* był wzorem doskonałości, bo ten z definicji jest nieosiągalny.

Podobnie tłumaczenie terminu *zhong* 忠 jako „poczucie powinności” (s. 20) wydaje się wyborem dość kontrowersyjnym, gdyż zbliża się niebezpiecznie do pola semantycznego innego ważnego terminu – *yi* 義, o którym więcej poniżej. *Zhong* to oddanie, lojalność, odpowiedzialność, nawet poświęcenie dla osoby stojącej wyżej w hierarchii, ale czy powinność? Słowo „powinność” odwołuje się do jakiegoś zbioru norm, wzoru zachowań, kantowskiego imperatywu moralnego. *Zhong* reguluje zaś bardzo konkretną relację między nami a naszym zwierzchnikiem czy ojcem. Czy można mówić o „poczuciu powinności” względem przełożonego? Czy nie lepiej mówić o „byciu oddanym, lojalnym, wiernym”?

Wspomniany wyżej termin *yi* 義 do tej pory tłumaczony był na język polski na różne sposoby: sprawiedliwość, prawość, właśnie powinność. Dr Pejda proponuje „sytuacyjną normę moralną” (s. 19). Zgadzam się, że jest to dobre podejście do interpretacji znaczenia terminu *yi*, choć trudne do dosłownego wykorzystania przez tłumacza. Na szczęście w samym przekładzie dr Pejda używa innego terminu: „to, co słuszne” – i robi to konsekwentnie w całym tekście. To udany zabieg i szkoda, że podobnego podejścia nie zastosowała do przekładu terminu *ren* 仁, konfucjańskiego słowa-klucza.

Polscy sinologowie mieli zawsze problem z *ren*, tłumacząc go najczęściej jako „humanitarność”. Dr Pejda używa, w zależności od kontekstu, różnych tłumaczeń *ren*, przede wszystkim „praktykowanie relacji *ren*” (w wielu miejscach) lub „właściwe relacje” (s. 47). W tych wyborach wspiera się na swojej pracy doktorskiej i artykułach naukowych, choć niestety nie odwołuje się do nich bezpośrednio. Wspomina jedynie w części teoretycznej swojej książki o „klasterowym koncepcie *ren*”, bez wyczerpującego wyjaśnienia tej koncepcji. Wyjaśnienie to znajdziemy dopiero w artykule autorki z 2013 r., gdzie pisze: „Budowany przeze mnie model interpretacyjny przed-

stawia *ren* jako wzorzec idealnych, z punktu widzenia moralności, relacji, które powinny zachodzić pomiędzy ludźmi” (Pejda 73-74). I dalej: „Klasterowy koncept *ren* jest relacją nie zaś cnotą, doskonale współgra ze specyfiką chińskiego *self*, pozwala ona także na pokazanie relacji pomiędzy innymi ważnymi pojęciami, takimi jak *shu*, *zhong*, *yi* oraz *li* i stworzenie spójnego modelu ideału moralnego, o którym mówił Konfucjusz” (Pejda 75). Jednym słowem, dla autorki przekładu, *ren* jest pewnym układem czy mapą poszczególnych cnót konfucjańskich. Jest kluczem do zrozumienia ich wzajemnych zależności, a przede wszystkim wskazuje na relację między osobami, nie jest zaś jakąś cnotą, zaletą charakteru, którą można kultywować w oderwaniu od interakcji z innymi członkami społeczności. To bardzo ciekawa koncepcja, a jednocześnie ogromne wyzwanie dla tłumacza. Jeśli *ren* nie ma swojego odpowiednika terminologicznego po polsku, pozostaje za każdym razem przekład opisowy. Jak trudno trzymać się takiej definicji pokazuje następujący fragment: „Mistrz powiedział: Nigdy nie spotkałem człowieka, który kochałby [praktykowanie relacji] (*ren* 仁) i przy tym nienawidził tych, którzy [relacji] *ren* nie cenią. Ten, który kocha [to, co jest zgodne z relacjami] *ren*, nie stawia nic ponad to; ten, który nienawidzi [tego, co] nie jest [zgodne z relacjami] *ren*, nie dopuści do siebie niczego, co tym nie jest” (47).

Rozumiem wysiłek tłumaczki by poradzić sobie z przekładem *ren* jako relacji, a nie cnoty moralnej i uważam, że jej sposób odczytania pierwotnego znaczenia *ren* jest bardzo celny. Niestety samo tłumaczenie po takim zabiegu stanowi duże wyzwanie dla czytelnika.

Problemy z *ren* prowadzą nas ku ważnemu pytaniu: czy tłumaczenie dzieła filozoficznego czy literackiego sprzed wieków powinno się dobrze czytać? Wyważenie pomiędzy ekwiwalencją przekładu a jego walorami literackimi to bardzo trudna gra i problem, z którym boryka się chyba każdy tłumacz wielkich dzieł literatury światowej, szczególnie starożytnych. I jeśli przyjąłobyśmy, że tłumaczenie dr Pejdy ma charakter czysto akademicki, nie można by mieć do autorki pretensji o pewne chropowatości tekstu polskiego. Wydaje się jednak, że publikacja ta adresowana jest do szerszego czytelnika (i całe szczęście, bo badaczy tekstów konfucjańskich mamy w Polsce niewiele). Dlatego właśnie uważam, że tłumaczka powinna bardziej uwypuklić walor literacki oryginału i zaproponować takie ekwiwalenty terminów chińskich, które pozwoliłyby na zachowanie płynności polskiego przekładu.

Ponieważ *Lunyu* jest tekstem bardzo starym i tysiące razy „przeorany” przez badaczy konfucjańskich w Chinach i współczesnych sinologów na całym świecie, wiele jego fragmentów to zdania, frazy, a czasem same słowa, o których interpretacje toczą się odwieczne boje. W tych miejscach tekstu trudno o polemikę z tłumaczeniowymi wyborami dr Pejdy, skoro odwołują się do kwestii nierozwiązanych i pewnie w ogóle nierozwiązywalnych. Natomiast jest kilka miejsc, gdzie wydaje się, że tłumaczka błędnie zinterpretowała tekst źródłowy.

W Księdze III, Rozdziale 21 znajduje się słynna wypowiedź Konfucjusza: „成事不說，遂事不諫，既往不咎”. Dr Pejda przekłada ją następująco: „Nie należy objaś-

niać tego, co już zostało zrobione; nie należy dyskutować z tym, co już przeminęło; nie należy winić tego, co należy do przeszłości” (s. 43). Dla porównania, w pierwszym polskim tłumaczeniu zdanie to brzmi: „O sprawach dokonanych nie należy mówić. Nie należy też udzielać rad w tych sprawach, które już zbyt daleko zaszły, Ani wyrzutów czynić w tym, co już minęło” (Czyżewska-Madejewicz et al. 53). Przekład z 1976 r. jest dużo bliższy znaczenia oryginału, zachowuje też jego symetrię (dwukrotne użycie słowa *shi*, czyli „sprawy”, podobna budowa dwóch pierwszych fraz i nieco odmienna frazy trzeciej). U dr Pejdy dodatkowo zastanawia przetłumaczenie czasownika *jian* 諫 jako „dyskutować”. Czasownik ten znaczy tymczasem „napominać”, ewentualnie „przestrzegać przed czymś” (w starym tłumaczeniu polskim jest „udzielanie rad”). Cała fraza wydaje się mówić, żeby nie napominać kogoś w momencie, gdy sprawy są już w toku i na napominanie jest za późno. Nie ma tu mowy o żadnych dyskusjach.

W Rozdziale 3 Księgi VII dr Pejda interpretuje inną słynną wypowiedź Konfucjusza: 德之不脩，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也 jako wyznaczenie niemocy: „Nie doskonalej mej cnoty moralnej (de 德); nie zgłębiam tego, czego się nauczyłem (*xue* 學); nie potrafię wesprzeć sprawiedliwej sprawy, o której się dowiedziałem; nie potrafię naprawić tego, co we mnie niedobre – oto moje troski” (74).

W chińskim języku klasycznym okresu przedcesarskiego (czyli z czasów, gdy powstał tekst *Lunyu*, a przynajmniej jego większa część) interpretacja danego zdania jako zdanie warunkowe zazwyczaj wynikała z kontekstu, a nie z użycia określonych znaczników gramatycznych, gdyż takowe rzadko były stosowane. Mówiąc prościej, najczęściej nie używano chińskiego odpowiednika słowa „jeżeli/jeśli”, a cytowana wypowiedź Konfucjusza to właśnie ten przypadek. Wydaje mi się, że niezbyt spójne z całością myśli konfucjańskiej byłoby stwierdzenie Konfucjusza, że nie doskonali się i nie zgłębia tego, czego się nauczył. Bardziej prawdopodobne jest, że mówi do nas: „Martwię się, jeśli nie doskonalej mojej cnoty moralnej” itd. W takiej interpretacji pomaga też właściwe odczytanie pierwszych trzech fraz jako frazy rzeczownikowej („niedoskonalenie cnot”, itd.) dzięki znakowi *zhi* 之 oraz odczytanie znaku *shi* 是 w ostatniej frazie jako zaimka „tym” [się martwię], a nie jako zaimka wskazującego „oto”. I wtedy nie trzeba zmieniać czasownika *you* 憂 „martwić się” na rzeczownik „troska”, jak czyni to dr Pejda.

Podobne problemy z interpretacją kontekstu znaczeniowego wypowiedzi widać na przykład w Księdze XI Rozdziale 12, gdzie według wersji tłumaczki Konfucjusz naucza: „Nie wiemy nic o życiu, skąd mamy wiedzieć coś o śmierci?” (未知生，焉知死? , 117). Problemem może tu być znak *wei* 未, który tłumaczka interpretuje jako przeczenie „nie”, podczas gdy wydaje mi się, że oznacza raczej „jeszcze nie”. I wtedy czasownik *zhi* 知 zamiast „wiedzieć” należałoby przetłumaczyć jako „poznać”, a cała wypowiedź mogłaby mieć inną wymowę: „Skoro nie poznałeś jeszcze życia, jak możesz coś wiedzieć o śmierci?” Konfucjusz chyba nie twierdził, że nic nie wiemy o życiu tylko, że nie poznaliśmy go w pełni. Zachęcał, żeby skoncentrować się na czasie

teraźniejszym i rzeczywistych problemach, a nie dywagować bez sensu na tematy, o których i tak nic nie wiemy.

Zbyt bliskie trzymanie się oryginału może prowadzić do niemożności zrozumienia przekładu przez czytelnika. W piśmiennictwie okresu przedcesarskiego dość często podmiot zdania nie jest wyrażony *explicite*. W takich sytuacjach od tłumacza zależy, jak odczyta powtarzające się zaimki „on”. W Księdze XIII, Rozdziale 6 Konfucjusz w tłumaczeniu dr Pejdy mówi: „Jeśli [jego] zachowanie jest właściwe, wtedy będzie robił [wszystko], nawet jeśli nie otrzyma rozkazu. Jeśli [jego] zachowanie nie jest właściwe, nawet jeśli otrzyma rozkaz, to go nie wykona”. (其身正, 不令而行; 其身不正, 雖令不從, 138). I znów o interpretacji tej wypowiedzi powinien decydować szerszy kontekst znaczeniowy. Przekład dr Pejdy w tym miejscu każe nam wątpić, czy Konfucjusz coś konkretnego chciał nam w ogóle przekazać. Dlaczego to zdanie brzmi tak niejasno i co z tym można zrobić? Mylne wydaje mi się uznanie, że wszystkie zaimki trzeciej osoby w tym zdaniu odnoszą się do tej samej postaci. Wtedy zdanie po prostu nie ma sensu. Słuszniej byłoby uznać, że pierwszy „on” wskazuje na kogoś innego niż drugi „on”, a zatem: „jeśli A robi czynność A1, to B robi czynność B1. Jeśli A nie robi czynności A1, B nie robi czynności B1”. Kontekst znaczeniowy wskazuje, że pierwszy „on”, rozkazując, musi być wyżej w hierarchii, a drugi „on”, wykonując rozkazy, znajduje się w tej hierarchii niżej. I jeśli mówimy, jak w tej relacji zwierzchnika i przełożonego należy się zachowywać, najpewniej chodzi o relację władca–poddany, bo o takich relacjach Konfucjusz mówił szczególnie dużo. Pamięamy przy tym, że w języku klasycznym nie ma gramatycznego rozróżnienia na liczbę pojedynczą i mnogą. Jeśli wszystkie te założenia złożymy razem, wypowiedź Konfucjusza można by odczytać tak: „Jeśli zachowanie [władcy] jest właściwe, [poddani] działają nawet bez rozkazu. Jeśli zachowanie [władcy] nie jest właściwe, nawet jeśli wyda rozkaz, nie będą go wykonywać”. Taka interpretacja wydaje się najbardziej naturalna, spójna z naukami Konfucjusza i z dyskursem politycznym okresu przedcesarskiego.

Dr Pejda dokonała przekładu tekstu trudnego, a przy tym zajmującego niezwykle ważne miejsce w chińskim dziedzictwie kulturowym. Dlatego też na jej barkach spoczywa tym większa odpowiedzialność za jakość pracy i prawdziwość podawanych informacji. *Analekta* zawierają pewną pulę nieścisłości czy błędów merytorycznych, które warto wymienić; nie po to, by pastwić się nad kimś, kto zabrał się za wielką sprawę, ale by dokonać sprawiedliwej oceny wyników tej niewątpliwie niełatwej pracy.

Na początek kilka dalszych wątpliwości terminologicznych. Termin *de* tłumaczony jest zazwyczaj jako „cnota”. Na s. 129 jednak termin *chongde*, czyli „zgromadzone *de*”, jest przełożone jest jako „gromadzenie właściwych uczynków”. Różnica między „cnotą” a „właściwym uczynkiem” wydaje się zbyt odległa. Na s. 23 termin *xianwang* jest przetłumaczony jako „pierwsi królowie”. Oznacza jednak „dawnych królów”, podobnie jak *xianren* nie oznacza „pierwszych ludzi”, a „dawnych ludzi”. *Mu duo* na s. 44 to nie „drewniane serce dzwonu”, a dzwonek ręczny, podobny

do tych, jakie kilkadziesiąt lat temu trzymali woźni w polskich szkołach. *Sheng* na s. 159 to nie „kamień wydający dźwięk”, tylko konkretny instrument muzyczny, litofon, zazwyczaj tłumaczony jako „płyta kamienna”.

W towarzystwie sinologicznym z chęcią podyskutowałbym, czy rzeczywiście propozycja dr Pejdy, by imię *ming* tłumaczyć jako „imię osobiste”, jest lepsza niż „imię prywatne”. Czy nie każde imię jest osobiste? Tu zaś chodzi o rozróżnienie na imiona używane w kontekście prywatnym, rodzinnym (*ming*) oraz publicznym, czyli „imiona społeczne” – *zi*. Opozycja prywatny – społeczny wydaje mi się lepsza niż osobisty – społeczny.

Dr Pejda trzykrotnie podaje na s. 215 i 218, że Konfucjusz i jego dwaj uczniowie Ziyou i Zixia zajmowali się „literaturą”. Sądzę, że w owych czasach nie było jeszcze takiego terminu i lepiej byłoby powiedzieć, że zajmowali się badaniem tekstów, zgłębianiem ksiąg.

Nieco nieporządku widać w przypisach. Szczególnie wyraźnie daje się to zauważyć w informacjach dotyczących dwóch ważnych dla konfucjanistów władców: króla Wena i jego syna, króla Wu z dynastii Zhou. W przypisie 49 na s. 36 Wu nazwany jest księciem, choć przypis dalej (przypis 50 na s. 37) mowa jest o jego dworze jako „dworze królewskim”. W przypisie 434 na s. 205 podane są ich dokładne daty (życia?), choć wiadomo, że takie daty nie mogą być znane. Zaskakują tym bardziej, że wynika z nich, iż król Wen żył (lub panował) 100 lat, a jego syn tylko 3! Podobny błąd wkraść się w datach życia Pierwszego Cesarza Qin, który miał, według autorki, umrzeć w 220 r. p.n.e. (zaledwie rok po zjednoczeniu kraju i założeniu cesarstwa), choć w rzeczywistości zmarł w roku 210 p.n.e.

Jeszcze więcej błędów to niedoróbki redakcyjne. Za te błędy trudno winić dr Pejdę, wynikają raczej z niedbałości, a może pośpiechu wydawnictwa. Są to błędy językowe: na s. 130 słowo „gusza” w bierniku odmienione jest jako „głusz”, zamiast „głuszę”; na s. 232 występuje „dwoma osobami” zamiast „dwoma osobami”; na s. 210 dwa razy niewłaściwie użyte jest słowo „czyż”. Widać brak staranności podczas redakcji tekstu: powtórzenia tych samych informacji w przypisach (przypis 292 na s. 132 i przypis 307 na s. 140), kilkakrotne powtórzenie, że Konfucjusz był sarkastyczny, pozostawienie tonów nad sylabami transkrypcji chińskiej na s. 212-214, podczas gdy gdzie indziej ich nie ma. Najbardziej jednak irytuje zupełnie chybiona odmiana nazwisk i imion chińskich, wbrew przyjętej tradycji sinologicznej i wbrew zasadom odmiany imion obcych w języku polskim. Przykładów są dziesiątki, podam tylko kilka. Cheng Yi w dopełniaczu zmienia się na „Cheng Yiego”, choć powinien zostać „Cheng Yi”. Podobnie Zixia w celowniku zmienił się na kuriozalne „Zixii” (np. s. 199, 202), a Kong Wenzhi na s. 58 w tym samym przypadku staje się „Kong Weziem”, choć ze względu na wymowę (kończy się na „dzy”) powinien zostać Kong Wenzhi. Tak samo Zisang Bozi, który na s. 64 zmienia się w „Zisang Boziego”. Jak na złość o odmianie zapomniano na s. 154, gdzie ksiączę Jian w bierniku powinien być odmieniony na „księcia Jiana”, a z niewiadomych powodów zostało „księcia Jian”, choć „Jian” było jego imieniem.



Powyżej przytoczyłem niemało problemów i błędów redakcyjnych *Analektów*. Tym bardziej warto teraz powiedzieć o mocnych stronach tej publikacji, gdyż zdecydowanie przesłaniają one uwagi krytyczne, które czasem dotyczą drobnych i łatwych do poprawienia szczegółów.

Po pierwsze, dr Pejda zastosowała bardzo dobre podejście do analizy tekstu. Sama we Wprowadzeniu określiła je jako „perspektywę badawczą socjologii moralności” (16), w opozycji do ujęcia filologicznego czy historycznego. Dzięki temu podejściu mogła oderwać się od tradycyjnego w polskiej sinologii skupienia się na celnym przekładzie poszczególnych znaków chińskich i zaproponować dużo szerszą znaczeniowo interpretację kluczowych terminów konfucjańskich. Choć wyraziłem swoje krytyczne uwagi dotyczące doboru słów i stylu przekładu, zgadzam się z dr Pejdą, że jej podejście lepiej oddaje specyfikę używanych przez wczesnych konfucjanistów terminów, szczególnie *ren* i *yi*, niż poprzednie polskie próby.

Autorka kładzie nacisk na pragmatyczne podejście Konfucjusza do kwestii moralnych, przede wszystkim na relatywizm w stosowaniu norm zachowań. Zasady konfucjuszowskie, jak pisze, nie są etyką normatywną, nie są „uniwersalne, niezależne i obiektywne” (18). W każdej sytuacji i właśnie w zależności od chwilowych uwarunkowań, zachowania oceniane są *ad hoc*. Coś, co jest właściwe teraz, w innej sytuacji może być uznane za działanie chybione. Nie ma prawdy absolutnej, wszystko zależy od danej chwili.

Dr Pejda wielokrotnie podkreśla, że nauki Konfucjusza dotyczą nie człowieka w oderwaniu od kontekstu społecznego, w którym funkcjonuje, a człowieka w relacji. Owa relacja staje się nawet ważniejsza niż człowiek, który w nią wchodzi (s. 20). Dlatego właśnie, jak pisze autorka: „W najgłębszym konfucjuszowskim rozumieniu świadomie przeżywane ludzkie życie może być realizowane jedynie w środowisku społecznym” (19).

Kolejną celną koncepcją jest rozumienie relacji między cnotami *yi* i *li* jako relacji treść–forma: „Norma *yi* stanowi treść, a norma *li* – formę relacji” (s. 19-20). To również dość oryginalne i ciekawe podejście do kwestii zależności między poszczególnymi cnotami konfucjańskimi.

Dr Katarzyna Pejda zaproponowała nam przekład *Lunyu*, który jest pracą oryginalną i twórczą. Odważnie podjęła się własnej interpretacji najważniejszych terminów konfucjańskich i swoje koncepcje potrafiła wyjaśnić i obronić w rozdziałach teoretycznych. Znając oryginał, szkoda mi, że nie poświęciła równie dużo wysiłku na próby oddania literackich walorów tego prawdziwie pięknego dzieła. Polski czytelnik otrzymuje w zamian przekład, który może nie zachwyca wyrafinowaniem literackiego stylu, ale rzetelnie i ciekawie oddaje w języku polskim złożoność znaczeń i konotacji oryginalnego *Lunyu*. Dzięki jej pracy wiemy dużo więcej o Konfucjuszu i jego naukach, a dowiadujemy się z samego źródła.

## BIBLIOGRAFIA

- Czyżewska-Madejewicz, Krystyna, Mieczysław Jerzy Künstler i Zdzisław Tłumski. *Dialogi konfucjańskie*. Ossolineum, 1976.
- Gawlikowski, Krzysztof. *Konfucjański model państwa w Chinach*. Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, 2009.
- Liu, JeeLoo. *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*. Seria: Ex Oriente. Tłum. Mieczysław Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.
- Pawłowski, Józef. „Państwo” we wczesnej filozofii konfucjańskiej. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2010.
- Pejda, Katarzyna. „Reinterpretacja najważniejszych pojęć Dialogów konfucjańskich. Klasterowy koncept ren”. *Konfucjanizm i jego współczesne interpretacje*, red. Roman Sławiński, Wydawnictwo Naukowe Askon, 2013, ss. 64-75.
- Schwartz, Benjamin I. *Starożytna myśl chińska*. Seria: Ex Oriente. Tłum. Magdalena Komorowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009.
- Yao, Xinzhong. *Konfucjanizm. Wprowadzenie*. Seria: Ex Oriente. Tłum. Justyn Hunia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009.

KATARZYNA PEJDA

## ODPOWIEDŹ NA RECENZJĘ PROF. MARCINA JACOBY’EGO

DOI: <http://dx.doi.org/10.18290/rh20689-13>

Dziękuję profesorowi Marcinowi Jacoby’emu za wyczerpującą recenzję. W mojej odpowiedzi na nią odniosę się do najpoważniejszych zarzutów, które się w niej znalazły. Na początku pragnę jednak zauważyć, że prof. Jacoby jest niekonsekwentny w podejściu metodologicznym do mojego tekstu, a mianowicie stawia mi zarzuty odnoszące się zarówno do przekładu literackiego, jak i naukowego. Recenzent powinien wykazać się konsekwencją w kwestii oczekiwań wobec przekładu. Prof. Jacoby jest raczej zwolennikiem przekładów literackich, czego najlepszym przykła-

---

Dr KATARZYNA PEJDA – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Nauk Humanistycznych, Katedra Sinologii; email: [katarzynapejda@gmail.com](mailto:katarzynapejda@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3091-0534>.