ARTYKUŁY RECENZYJNE

Małgorzata Religa

JAK WEJŚĆ W KONFUCJANIZM?

Xinzhong Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*,
tłum. Justyn Hunia, Wydawnictwo Uniwersy-
tetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, ss. 342.

Zgodnie z tytułem książka Xinzhong Yao ma wprowadzić czytelnika w różne zagadnienia niezwykle złożonego, wielowymiarowego i ważnego dla współczesnego świata zjawiska, a właściwie zespołu zjawisk o wymiarze filozoficznym, społecznym, politycznym, religijnym i duchowym, określanych na Zachodzie terminem „konfucjanizm”. Jako „wprowadzenie” książka nie jest adresowana ani wyłącznie, ani nawet głównie do specjalistów, autor celowo nie wchodzi bowiem w kwestie szczegółowe, co nie oznacza, że w całości lub we fragmentach nie okaże się ona pomocna lub interesująca także dla osób o bardziej zaawansowanej znajomości konfucjanizmu. Zaznaczyć też należy, że publikacja obejmuje materiał bardzo szeroki, zarówno z punktu widzenia ram czasowych – od samych początków konfucjanizmu aż po współczesność (przedstawia też krótko historię i znaczenie konfucjanizmu w Korei i Japonii) – jak i pod względem rozpiętości poruszanych zagadnień. Wprowadzający charakter *Konfucjanizmu...* zawiera się w tym, co autor w swych objaśnieniach metodologicznych podsumowuje następująco: (...) *musimy się zadowolić tym, co w studiach konfucjańskich cieszy się powszechnym uznaniem. Choć praca ta uwzględnia nowo odkrywane dowody, to nie przytacza argumentów na poparcie konkretnej teorii, a omawiając najważniejsze kwestie związane ze studiami nad konfucjanizmem, nie angażuje się całkowicie we wszystkie aktualne debaty.*

Książka powstawała w okresie, gdy autor prowadził wykłady dla studentów Uniwersytetu Walijskiego w Lampeter i rzeczywiście posiada cechy podręcznika: jest to uporządkowany, systematyczny wykład syntetycznie prezentujący zagadnienia tak w ujęciu chronologicznym, jak i problemowym. Xinzhong Yao roz-

poczyna rozważania, co uważam za bardzo cenne, od uporządkowania pewnego chaosu pojęć nagromadzonych wokół terminu „konfucjanizm”. We wstępie podkreśla dynamiczny i zmieniający się w czasie charakter konfucjanizmu, w którym wyróżnia pięć zasadniczych etapów (określanych jako fazy: formowania, adaptacji, przeobrażeń, różnicowania i odnowy), a rozdział pierwszy rozpoczyna od ukazania różnych aspektów i różnych treści kryjących się pod tym bardzo pojemnym (a przez to czasem źle rozumianym) terminem, a także związanych z nim możliwości interpretacyjnych: konfucjanizm jako „rodzina” *jia* (czyli szkoła albo tradycja tzw. *literati*), jako kult *jiao*, jako forma nauki *xue*, system etyczny, doktryna panująca lub tradycja religijna. Dwa rozdziały poświęcone są omówieniu metafizycznych, etycznych i religijnych treści konfucjanizmu: *Droga konfucjanizmu* (autor wyróżnia Drogę Nieba, Drogę Ludzi i Drogę Harmonii) oraz *Praktyki rytualne i religijne*, w którym autor m.in. dokonuje porównań konfucjanizmu z taoizmem i buddyzmem. Takie porównania z konieczności muszą być uproszczone, ale ukazanie wzajemnych oddziaływań tych wielkich tradycji, w wymiarze intelektualnym i w codziennej praktyce religijnej, jest ważne i potrzebne. Za bardzo cenny – mimo że oczywiście w wielu miejscach z natury rzeczy dyskusyjny – uważam także rozdział ostatni (*Konfucjanizm i jego znaczenie we współczesności*), choćby dlatego, że uświadomi czytelnikowi zarówno złożoności różnych etapów dyskusji i wzajemnego oddziaływania między Chinami i Zachodem, jak i złożoności duchowego i intelektualnego zaplecza współczesnych społeczeństw wschodnioazjatyckich.

Każdy z pięciu rozdziałów zakończony jest zestawem pytań do dyskusji, zwracających uwagę na kwestie, które zdaniem autora są w omawianym materiale najważniejsze lub wymagają głębszej refleksji. Dodatkową pomoc dla czytelnika stanowią tablice chronologiczne zestawiające wydarzenia z historii powszechnej (choć jest to akurat oznaczenie nietrafne, zważywszy, że chodzi raczej o historię przyswajania konfucjanizmu poza Chinami), historii Chin i konfucjanizmu, a także tablica transliteracyjna wraz z chińskim zapisem terminów i nazwisk (w tym koreańskich i japońskich) oraz indeksy: nazwisk i rzeczowy. Podaje się także wybraną, bogatą bibliografię z podziałem na „teksty źródłowe i komentarze” oraz „opracowania i przekłady z zakresu konfucjanizmu”, bez uwzględnienia jednak pozycji w języku polskim, z których korzystała tłumaczka (powołująca się na nie oczywiście w przypisach do tekstu).

Właśnie jako podręcznik systematycznie wprowadzający w zagadnienia konfucjanizmu omawiana pozycja jest ze wszech miar godna polecenia, przede wszystkim dla studentów tych specjalności, które wymagają rzetelnego przedstawienia treści kluczowych dla specyfiki chińskiej myśli i społeczeństwa. Większość – i tak niełatwo w Polsce dostępnych – publikacji zarówno w języku polskim, jak i innych językach europejskich, posiada charakter albo zdecydowanie bardziej wyspecja-

lizowany, albo zdecydowanie popularyzatorski. Rzetelna pod względem aparatu naukowego praca, dostarczająca w skondensowanej i uporządkowanej formie wiadomości podstawowych (w tym sensie, że niezbędnych dla dalszych ewentualnych studiów), jest nie do przecenienia, szczególnie dzisiaj, gdy złudna łatwość dostępu do źródeł internetowych może być – i często w rzeczywistości jest – źródłem szkodliwej pseudowiedzy, zniekształceń albo po prostu nieprawdy.

Z punktu widzenia redakcyjnego książka opracowana jest starannie, choć pojawiają się czasami drobne usterki korektorskie, ale chciałam zwrócić uwagę na kwestię odmiany chińskich nazwisk. O ile nazwiska i imiona kończące się na spółgłoskę odmieniają się łatwo zgodnie z zasadami polskiej gramatyki (*Wanga, Wangiem, Wangowi* itd.), o tyle sprawa nie jest tak oczywista w przypadku imion i nazwisk kończących się samogłoską. Można się zgodzić z odmianą typu: *Zhuangzi* – *Zhuangziego*; *Xunzi* – *Xunziego* itd. (choć należy pamiętać, że czyta się to [Dźuangdzy – Dźuangdzego], a nie [Dźuangdziego] jak sugeruje zapis, zatem wskazane byłoby jednak użycie apostrofu), ale nie można się zgodzić ze stosowaną w książce odmianą *Zhou Dunyiego* czy *Cheng Yiego* albo *Cheng Yim*, chociażby z tego względu, że jest to niemożliwe do wymówienia. Nie można się także zgodzić z odmianą *Zhang Zaiego* czy *Zhang Zaim*, ponieważ końcowe „i” nie ma tu funkcji sylabotwórczej i czytane jest jak polskie [j], zatem jedyna dopuszczalna odmiana to ewentualnie *Zhang Zaia* [Dzaja]. Z innego względu niewłaściwa jest odmiana *Księcia Huainana* (s. 5). Huainan nie jest imieniem ani nazwiskiem księcia, ale nazwą lenna, zatem powiedzieć można ewentualnie *Księcia Huainanu*.

Nie jestem też przekonana co do poprawności przymiotnika „hański”, używanego zamiast przyjętego we wcześniejszej literaturze sinologicznej przymiotnika „hanowski”. Wiem, że przymiotnik „hański” bywa używany współcześnie w specjalnym znaczeniu, jako ‘odnoszący się do narodowości Han’ (w odróżnieniu od innych narodowości zamieszkujących Chiny), ale nie ma powodu, żeby używać go w znaczeniu ‘odnoszący się do dynastii Han’ (a w takim sensie pojawia się na stronie 87). Podobnie, nie bardzo rozumiem znaczenie przymiotnika „konfucjanistyczny” (s. 127) – czy oznacza to coś innego niż „konfucjański”? I jeszcze jedna drobna uwaga do tłumaczenia: rozdział pierwszy po polsku zatytułowany jest *Konfucjanizm, Konfucjusz i klasycy konfucjanizmu*, co sugeruje omówienie wyjątkowo ważnych i uznanych autorów. Tymczasem, w rozdziale nie wspomina się o klasykach w tym rozumieniu, ale raczej o tym, co w polskiej sinologii przyjęło się nazywać „kanonem konfucjańskim”, „księgami kanonicznymi” albo „księgami klasycznymi” – w każdym razie nie chodzi tu więc o osoby, ale o teksty.