



POLITECHNIKA
OPOLSKA

PRZEGLĄD NAUK STOSOWANYCH

pod redakcją
Katarzyny Mazur-Kajta

nr **18**

Wydział Ekonomii i Zarządzania
Opole, 2018

PRZEGLĄD NAUK STOSOWANYCH
NR 18

ISSN 2353-8899

Przegląd Nauk Stosowanych Nr 18

Redakcja: Katarzyna Mazur-Kajta

Wszystkie artykuły zostały ocenione przez dwóch niezależnych recenzentów

All contributions have been reviewed by two independent reviewers

Komitet Naukowy czasopisma:

dr hab. Mariusz Zieliński (przewodniczący)

dr inż. Małgorzata Adamska, dr hab. Maria Bernat, dr Ewa Golbik-Madej,
dr Anna Jasińska-Biliczak, dr hab. Izabela Jonek-Kowalska, dr inż. Brygida Klemens,
dr hab. Barbara Kryk, dr Małgorzata Król, dr hab. Aleksandra Kuzior,
prof. dr hab. Krzysztof Malik, dr hab. Mirosława Michalska-Suchanek, Roland Moraru,
PhD. Prof. (Rumunia), doc. PhDr. Michal Oláh PhD (Słowacja), Volodymyr O. Onyshchenko,
Ph.D. Prof. (Ukraina), dr hab. Kazimierz Rędziński, dr Alina Rydzewska, dr hab. Brygida Solga,
dr inż. Marzena Szewczuk-Stępnień, dr hab. Urszula Szuścik,
doc. PhDr. ThDr. Pavol Tománek, PhD (Słowacja), PhDr. Jiří Tuma, PhD (Republika Czeska),
dr hab. inż. Janusz Wielki

Komitet Redakcyjny:

dr hab. Mariusz Zieliński (przewodniczący)

dr inż. Małgorzata Adamska, dr hab. Maria Bernat, prof. dr hab. Krzysztof Malik,
dr hab. inż. Janusz Wielki, dr inż. Magdalena Ciesielska (sekretarz)

Recenzenci: Tadeusz Dyr, Sebastian Fikus, Robert Geisler, Tomasz Homa, Leszek Karczewski,
Dariusz Klejnowski-Różycki, Ewa Kulińska, Brygida Solga, Andrzej Szczepaniak, Wanda Musialik

Copyright by Politechnika Opolska 2018

Projekt okładki: Krzysztof Kasza

Opracowanie graficzne: Oficyna Wydawnicza Politechniki Opolskiej

Wydanie I, 2018 r.

ISSN 2353-8899

Spis treści

Katarzyna MAZUR-KAJTA SŁOWO WSTĘPNE	5
Leszek KARCZEWSKI, Kaja KARCZEWSKA INTRAPERSONAL COMMUNICATION AS A BASIS OF COMMUNICATION IN ORGANISATION	9
Katarzyna MAZUR-KAJTA, Paula LIPIŃSKA HARMONIJNA KOMUNIKACJA W OPINII MŁODEGO POKOLENIA CHIŃCZYKÓW	19
Marek TYLKOWSKI ZNACZENIE METAFORY W PRZEKŁADZIE POJĘĆ KONFUCJAŃSKICH DLA KOMUNIKACJI MIĘDZYKULTUROWEJ	36
Elżbieta KARAŚ, Agnieszka PIASECKA-GŁUSZAK BUDOWANIE RELACJI I SPOSOBY KOMUNIKOWANIA SIĘ KONSUMENTÓW W PRZESTRZENI INTERNETOWEJ	52
Anna BOHDAN FORMY JEDNOSTRONNEJ KOMUNIKACJI ELEKTRONICZNEJ URZĘDÓW GMIN Z MIESZKAŃCAMI NA PRZYKŁADZIE GMIN WOJEWÓDZTWA OPOLSKIEGO	62
Piotr ZAMELSKI KOMUNIKACYJNE DZIAŁANIE PRAWA W SFERZE GOSPODARSTWA SPOŁECZNEJ	77
Piotr Jan PLUSKOWSKI HISTORIA ZNAKU DROGOWEGO JAKO ŚRODKA KOMUNIKACJI GRAFICZNEJ W EUROPIE I AMERYCE PÓŁNOCNEJ	87
Monika SZYMURA SYSTEM MONITOROWANIA DROGOWEGO PRZEWOZU TOWARÓW	101

SŁOWO WSTĘPNE

Łacińskie słowo *commūnicātiō* oznaczało niegdyś *dzielenie się, dawanie, wspólną wymianę*, natomiast *commūnicātus* - *łączność*. W XVI w. termin *komunikacja* zaczął być łączony z *transmisją* i *przekazem*. Współcześnie literatura przedmiotu ukazuje mnogość znaczeń tego słowa sprawiając, że niemożliwym staje się jednoznaczne jego zdefiniowanie. Najbardziej typowe i mogące być określone jako „zwięzłe” definicje zawarte są w słownikach. Przykładowo *Słownik języka polskiego* PWN określa *komunikację* jako synonimy: *łączności* (przekazywania i odbierania informacji przez ludzi, przepływ informacji pomiędzy urządzeniami) i *transportu* (przemieszczenia się z jednego miejsca w drucie, ruchu środków lokomocji, jak i samych środków lokomocji). *Komunikacja* może więc być kojarzona nie tylko z transmisją danych; wymianą znaczeń, postaw, uczuć; interakcją pomiędzy komunikującymi się stronami, ale również z przemieszczaniem się, z przewozem ludzi i ładunków. Bez względu jednak na to, niezaprzeczalnym jest fakt istotności komunikacji w życiu człowieka, w tym również w sferze biznesowej.

Od nabytych umiejętności komunikacji, czyli efektywnego porozumiewania się, zależy nie tylko sposób prowadzenia dialogu wewnętrznego, umożliwiającego skuteczne definiowanie własnych potrzeb i podejmowanie racjonalnych ekonomicznie decyzji, ale również: pozytywne zaprezentowanie własnej osoby podczas rozmowy kwalifikacyjnej o pracę lub rekrutowanie, wyselekcjonowanie i zatrudnienie właściwej osoby na konkretne stanowisko; ukazanie efektywności własnej jako członka zespołu pracowniczego posiadającego dobre relacje z innymi uczestnikami życia gospodarczego (przełożonymi, podwładnymi, klientami, dostawcami, akcjonariuszami, itp.); ugruntowanie swojej pozycji pod awans; motywowanie współpracowników; dzielenie się informacjami na każdym poziomie struktury organizacyjnej firmy; przekazywanie swoich oczekiwań oraz wiedzy i doświadczenia; delegowanie obowiązków; efektywnie zareklamowanie produktu; kształcenie się i zdobywanie wiedzy o nowych środkach komunikacji stanowiących podstawę sukcesu w kolejnych przestrzeniach biznesowych.

Również zaspokajanie potrzeb transportowych ma istotne znaczenie w wielu dziedzinach gospodarki. W przestrzeni biznesowej wyróżnić można ich związek m.in. z: rozwojem usług turystycznych; dojazdem do i z pracy osób zatrudnionych; podróżami służbowymi; jak również z: przewozem i przeładunkiem towarów, zabezpieczeniem dróg i szerokim zakresem odpowiedzialności im towarzyszących. Od sprawnego systemu komunikacji zależy budowanie przewagi konkurencyjnej, ponieważ łączyć się ono może m.in. z postrzeganiem atrakcyjności danego miejsca - miasta, regionu, kraju; podjęciem decyzji dotyczącej sfinalizowania umowy, wielkości asortymentu, wysokości obrotów, itp.

Wydanie numer 18 (1) Przeglądu Nauk Stosowanych zostało w całości poświęcone zagadnieniom komunikacji. Zawiera ono 8 artykułów ukazujących

komunikację z perspektywy wielowymiarowej tzn. porozumiewania się, relacji, interakcji, a także przewozu drogowego. Zgłoszone teksty poruszają zagadnienia: komunikacji intrapersonalnej, harmonijnych relacji międzyludzkich z punktu widzenia komunikacji efektywnej, znaczenia metafory w porozumiewaniu się, budowania e-relacji, jednostronnej komunikacji elektronicznej, komunikacyjnego działania prawa, znaków drogowych jako środków komunikacji graficznej oraz ustawy z 2017 r. dotyczącej systemu monitorowania drogowego.

Pierwszy z artykułów, autorstwa **Leszka Karczewskiego i Kai Karczewskiej**, porusza zagadnienie wagi komunikacji intrapersonalnej i jej roli w komunikacji interpersonalnej wewnątrz organizacji. Tekst nawiązuje do wartości i umiejętności pracowników (głównie przełożonych) przyczyniających się do sprawnej i etycznej komunikacji z otoczeniem wewnętrznym i zewnętrznym przedsiębiorstwa. Autorzy stwierdzają m.in., iż właściwa komunikacja „samego z sobą” - autorefleksja są umiejętnościami, nad którymi warto pracować i którym powinna być poświęcona bardziej zintensyfikowana uwaga. Dotyczy to sfery nauki (występowanie dużej dysproporcji pomiędzy badaniami i opracowaniami poświęconymi komunikacji intrapersonalnej i interpersonalnej, na korzyść tej drugiej), jak i edukacji (nie uwzględnianie zagadnień dialogu wewnętrznego zarówno na poziomie średnim, wyższym, jak i podczas szkoleń specjalistycznych).

Wśród opublikowanych artykułów znajdują się dwa poruszające tematykę komunikacji w powiązaniu z kulturą chińską. Pierwszy z nich, autorstwa **Katarzyny Mazur-Kajta i Pauli Lipińskiej**, nawiązuje do postrzegania *harmonii* przez przedstawicieli młodego pokolenia Chińczyków urodzonych w latach 90. XX w. i nazywanego w Chińskiej Republice Ludowej pokoleniem *jiushi hou*, oraz jej istotności w komunikacji interpersonalnej. Tekst przybliży koncepcję *harmonii* z chińskiej perspektywy, charakterystykę młodego pokolenia mieszkańców ChRL, jak również przedstawia wyniki badań przeprowadzonych w grudniu 2017 r. przez autorki na University of International Business and Economics w Pekinie. W artykule zwrócono uwagę na znaczenie „bagażu kulturowego” w komunikacji pomiędzy przedstawicielami różnych kultur, zdefiniowano pojęcie *harmonii*, czynniki jej sprzyjające oraz stojące z nią w opozycji, jak również podkreślono fakt, iż jest ona elementem kluczowym w komunikacji z partnerami pochodzącymi z Państwa Środka.

Drugi z artykułów związanych z kulturą chińską, autorstwa **Marka Tylkowskiego**, skupia się na zagadnieniu znaczenia metafory w przekładzie dzieł konfucjańskich na języki zachodnie. Autor korzystając z przykładów używanych przez myślicieli zachodnich lub skierowanych do zachodnich czytelników wskazuje na rolę metafor w interpretacji, m.in. odbierania konfucjanizmu jako religii (stojącej w opozycji do nauk katolickich duchownych) lub filozofii („zgodnej” z rozumem i nie wykluczającej nauk głoszonych przez Kościół), łączenia chińskiego konfucjanizmu z ideą zachodniego humanizmu stosowaną przez interpretatorów chińskiej myśli współczesnej oraz wpływu powyższych na propagowanie idei, ich zrozumienie i rozwój komunikacji międzykulturowej.

Marek Tylkowski zauważa m.in., iż tekstów konfucjańskich nie należy analizować zbyt racjonalnie, gdyż stosowane w nich bardzo sugestywne metafory mają wpływ na zmianę znaczenia odbieranego przez czytelników. Jednocześnie podkreśla, że to dzięki metaforom teksty wywodzące się z innej kultury mają możliwość asymilacji w zachodnich realiach.

Kolejne z opracowań przygotowane przez **Elżbietę Karaś** i **Agnieszkę Piasecką-Głuszak** porusza zagadnienia komunikacji konsumentów w przestrzeni internetowej. Autorki wskazują m.in. na to, że Internet stwarza możliwości komunikacyjne i zbliża konsumentów w ramach grup społeczności wirtualnych, a komunikacja on-line jest traktowana jako uzupełnienie komunikacji face-to-face konsumentów-prosumentów. Artykuł podzielony został na trzy części poświęcone odpowiednio zagadnieniom: e-marketingu i społeczności internetowej, komunikacji i marketingowi e-relacji oraz kreowaniu e-relacji na przykładzie serwisu aukcyjnego Allegro.pl. Autorki zauważają m.in., że te same narzędzia i mechanizmy biznesu występują zarówno w świecie off-line jak i on-line, dlatego tworzenie partnerskich więzi również w ramach e-commerce jest niezwykle istotne z punktu widzenia zaspokojania potrzeb po obu stronach wirtualnej ludy.

Praca autorstwa **Anny Bohdan** przybliży z kolei formy jednostronnej komunikacji elektronicznej urzędów gmin z mieszkańcami na przykładzie gmin województwa opolskiego. Autorka skupia się na jednostronnej komunikacji urzędów gminy generowanej głównie w celach informacyjnych, a kierowanej do ogółu zainteresowanych poprzez Biuletyn Informacji Publicznej oraz strony www urzędów gmin. Anna Bohdan wskazuje na wagę stosowania nowoczesnych rozwiązań technologicznych i informatycznych na szczeblu samorządowym m.in. z uwagi na kreowanie wizerunku gminy w oczach jej mieszkańców, a przede wszystkim na szeroki dostęp do udostępnianych informacji.

Szósty artykuł w niniejszym numerze, przygotowany przez **Piotra Zamelskiego**, dotyczy komunikacyjnego działania prawa w sferze gospodarczo-społecznej. W artykule ukazano działanie prawa jako środka komunikacji społecznej oraz przedstawiono wybrane problemy prawne w sferze gospodarki – od strony nadmiernego urynkwienia dziedzin życia społecznego i partycypacji w nim przedsiębiorców. Autor podkreśla m.in., iż: normy prawne pełnią funkcję komunikatów; efekty prawa mogą różnić się od zamierzeń prawodawcy; komunikaty prawne bywają różnie interpretowane przez adresatów oraz, że warto podjąć działania by komunikaty prawne motywowały do partycypacji i współdziałania w celu osiągnięcia dobra wspólnego.

Artykuł autorstwa **Piotra Jana Pluskowskiego** rozpoczyna tematykę komunikacji łączącej porozumiewanie się w czasie transportu. W swoim tekście autor przybliży historię znaków komunikacji wizualnej oraz prezentuje znaki drogowe będące środkami przekazu treści takich jak: kierunek, odległość, nazwa, ostrzeżenie, nakaz, zakaz. W tekście przedstawiono historię polskich znaków drogowych, nawiązując również do znaków stosowanych na terenie całej Europy oraz w Stanach Zjednoczonych. Autor podkreślił, iż znaki nawiązujące do tej samej lub zbliżonej treści różnią się między sobą w różnych obszarach świata (m.in.

stosowanym kolorem, kształtem znaku i zamieszczonego na nim komunikatu, jak również jednostkami miary); w miarę rozwoju technologicznego materiały wykorzystywane w produkcji znaków drogowych są ulepszone; następuje nieustannie zwiększanie się ilości znaków drogowych i ich łączonego stosowania, co utrudnia kierującym szybką, prawidłową i/lub całościową identyfikację, i może skutkować kolizjami drogowymi.

Numer czasopisma kończy opracowanie **Moniki Szymury** analizujące obowiązki i wyzwania stojące przed osobami wysyłającymi, przewożącymi i odbierającymi towary wrażliwe, zgodnie z ustawą z dnia 9 marca 2017 r. o systemie monitorowania drogowego przewozu towarów. Celem wprowadzenia ustawy jest przeciwdziałanie aktywności nieuczciwych podmiotów (tj. nieodprowadzających podatków). W artykule opisano obowiązki zgłaszania, uzupełniania i aktualizacji danych w elektronicznym systemie zgłoszeń SET, przybliżono kategorię towarów monitorowanych, czynności kontrolne oraz ewentualne sankcje. Autorka wskazała również na wątpliwości interpretacyjne wybranych przepisów ustawy, dotyczących m.in. braku zapewnienia bezpieczeństwa prawnego podmiotom nie naruszającym prawa oraz nakładaniu obowiązków na podmioty nie będące stroną transakcji.

Katarzyna Mazur-Kajta

Marek TYLKOWSKI

ZNACZENIE METAFORY W PRZEKŁADZIE POJĘĆ KONFUCJAŃSKICH DLA KOMUNIKACJI MIĘDZYKULTUROWEJ

Streszczenie: Przedmiotem artykułu jest analiza używania metafory w tłumaczeniu pojęć konfucjańskich na języki zachodnie. Na podstawie przykładów tłumaczenia i interpretowania nauk konfucjańskich przez myślicieli zachodnich oraz chińskich zostaje wykazane, że metafora odgrywała istotną rolę w propagowaniu określonej interpretacji konfucjanizmu. Na przykład metaforyczne nazwanie nauk Konfucjusza „filozofią” przez misjonarzy jezuickich pomagało im w propagowaniu tezy, że konfucjanizm stanowi rodzaj racjonalistycznej filozofii, która może być pogodzona z wyznawaniem wiary katolickiej. Inaczej mówiąc poprzez odwołanie się do rozmaitych metafor przywoływani w artykule myśliciele sprawiali, że ich własne poglądy na temat tego czym jest konfucjanizm, stawały się bardziej przekonujące dla zachodnich czytelników i nie pozwalały im w pełni zauważyć odrębności myśli chińskiej. Z drugiej jednak strony, gdyby ich nie było, myśl ta byłaby dla nich bardziej niezrozumiała, co stanowiłoby przeszkodę w rozwoju komunikacji międzykulturowej.

Słowa kluczowe: komunikacja, metafora, konfucjanizm, jezuici, Gu Hongming, Jiang Qing, Tu Wei-ming.

METHAPHORS IN TRANSLATION OF CONFUCIAN CONCEPTS AND THEIR MEANING FOR CROSS-CULTURAL COMMUNICATION

Summary: The article is concerned with the use of metaphor in translation of Confucian ideas into Western languages. On the basis of different examples of translation, and interpretation of Confucian teachings by Western and Chinese thinkers, it is argued that the use of metaphor played an important role in propagation of different understandings of Confucianism. Each of the analyzed thinkers, while introducing Confucian ideas to the Western public, used some metaphors to interpret them in the way which was beneficial to his own view on the question about the main characteristics of Confucianism. This practice had an ambivalent result, because on one hand, Western readers could not distinguish the original Confucian ideas from their specific interpretation, which emerged in the translation process. On the other hand, the use of metaphors made Chinese thought more accessible to them, and in this way nurtured for the dialog between Chinese and Western Culture.

Key words: communication, metaphor, Confucianism, Jesuits, Gu Hongming, Jiang Qing, Tu Weiming.

1. WSTĘP

Truizmem jest stwierdzenie, że odległe pod względem geograficznym cywilizacje często bardzo się od siebie różnią. Tak też się działo w przypadku cywilizacji chińskiej oraz cywilizacji zachodniej. Każda z nich posiadała odrębną kulturę, różniące się od siebie hierarchie wartości oraz specyficzny dla siebie sposób opisywania i postrzegania świata. Dlatego też w sytuacji, gdy komunikacja międzykulturowa między obiema cywilizacjami zaczynała być coraz bardziej intensywna, ludzie, którzy byli zainteresowani jej pogłębianiem, stanęli przed problemem przedstawienia obcej cywilizacji swoim współziomkom w sposób dla nich zrozumiały. Zadanie to nie było łatwe. Jednym ze sposobów na poradzenie sobie z nim było stosowanie opisu kultury obcej za pomocą rozmaitych metafor, czyli przenoszenia nazw nadawanych rzeczom znanym na rzeczy nieznanne po to, aby te ostatnie stały się bardziej zrozumiałe [Arystoteles, za Saschs 2006: 52 – 53]. Przykładem stosowania tak rozumianej metafory może być nazwanie Dalajlamy „papieżem buddystów”. Nazwa ta nadaje głowie jednej z gałęzi buddyzmu tybetańskiego tytuł, który jest używany przez głowę Kościoła Katolickiego. Zabiegi, podobne do wyżej wymienionego, miały szerokie implikacje dla dialogu międzykulturowego między Chinami a Zachodem. W niniejszym artykule zostanie przeprowadzona analiza tego, jakimi metaforami określano różne wytwory myśli chińskiej oraz jak ich używanie wpływało na jej recepcję w krajach zachodnich.

2. ROLA METAFOR W INTERPRETACJI MYŚLI CHIŃSKIEJ PRZEZ JEZUITÓW

W przypadku ludzi Zachodu, szczególnie zainteresowani poznaniem cywilizacji Chin oraz umożliwieniem dialogu między nią a cywilizacją zachodnią byli misjonarze katolicy, wśród których prym wiodli jezuita. Od 1582 r., kiedy to do Państwa Środka przybył Matteo Ricci¹⁰ aż do rozwiązania Towarzystwa Jezusowego w 1773 r. zakon jezuitów podejmował starania na rzecz propagowania wiary katolickiej w Chinach. W czasie swojej pracy jego członkowie stali się pionierami dialogu międzykulturowego między Zachodem i Chinami. Działo się

¹⁰ Matteo Ricci (1552 – 1610) był jezuitą i misjonarzem. W 1582 r. dotarł do Chin, aby prowadzić tam działalność misjonarską. Stał się inicjatorem akomodacji wiary katolickiej do warunków chińskich. Polegała ona między innymi na przybraniu chińskiego stroju, odprawiania części liturgii w języku chińskim i propagowanie katolicyzmu poprzez pisane po chińsku traktaty. Ponadto, żeby uzyskać wiarygodność jako człowiek uczony, Matteo Ricci zaprezentował Chinom część dorobku nauki europejskiej. Do jego największych dzieł należy stworzenie zgodnej z europejską wiedzą mapy świata dla Chińczyków i przetłumaczenie *Elementów* Euklidesa na język chiński. Uzyskał uznanie ze strony cesarza chińskiego oraz pozwolenie na propagowanie swojej wiary. Zmarł w Pekinie.

tak dzięki ich polityce inkulturacji wiary katolickiej do warunków chińskich oraz dzięki ich pracy translatorskiej, która przyczyniła się do wydania w języku łacińskim klasycznych ksiąg chińskich w Europie.

Przekładając dzieła chińskie na język łaciński i próbując zinterpretować główny nurt myśli chińskiej, jezuiti stworzyli pojęcie „konfucjanizm”. Pojęcie to niewątpliwie było metaforą. Sugerowało, że nauki chińskie tworzą system filozoficzny, który wywodzi się od jego założyciela w taki sam sposób, jak na przykład kartezjanizm od Kartezjusza, pyrronizm od Pyrrona lub epikureizm od Epikura. Tymczasem sami Chińczycy pojęcia takiego nie znali ani nie stosowali. To, co przez jezuitów zostało nazwane „konfucjanizmem”, przez myślicieli chińskich mogło być nazywane na różne sposoby. Najbliższą jezuitckiej interpretacji była nazwa *ruxue* (儒学), którą dosłownie można przetłumaczyć jako „nauki ludzi uczonych”. Oprócz tego w szesnastym i siedemnastym wieku, gdy misje jezuitckie odnosiły największe sukcesy w Chinach, Chińczycy łączyli nauki głoszone przez Konfucjusza z ich interpretacjami, które powstały w czasach dynastii Song. Zgodnie z nimi stosowną nazwą na określenie tychże nauk były takie wyrażenia jak *daoxue* (道学), czyli tłumacząc dosłownie, „nauka o Drodze”, bądź *lixue* (理学), czyli „nauka o zasadach”.

Stosowanie nazwy „konfucjanizm” uzasadniało interpretację nauk chińskich przez jezuitów jako świeckiej filozofii, która może być połączona z wyznawaniem wiary katolickiej. Tym samym stwarzali oni chińskim konwertytom możliwość stania się katolikami i jednoczesnego zachowywania chińskiej tradycji intelektualnej. Żeby jeszcze bardziej uprawomocnić taką interpretację nauczania Konfucjusza, w tłumaczeniach jego dzieł stosowali takie przekłady najważniejszych pojęć konfucjańskich, które podkreślały jej racjonalny charakter.

Przykładem może być tłumaczenie powiedzenia Konfucjusza *Junzi yuyu li*, *xiaoren yuyu li* (君子喻于义, 小人喻于利). Powiedzenie to w przekładzie na język polski brzmi: „Szlachetny zmierza ku prawości (*yi* 义). Człowiek nieszczemny (*xiaoren* 小人) o korzyści zabiega” [Künstler 1976: 59 (zmod.)]. Natomiast przekład jezuitów jest następujący: „Vir probus ac verè Philosophus valde perspicax est in iis quae sunt rationi consentanea, improbi verò ac homines oculatissimi suis in lucris& commodis, quid è re suâ sit, quid contrà, acutissimè discernunt”¹¹ [za Thierry Meynard 2015: 190].

Jak widać na podstawie powyższych tłumaczeń, chińskie pojęcie *junzi*, tłumaczone na języki zachodnie jako „człowiek szlachetny” (ang. *nobleman*) zostało w tłumaczeniu jezuitckim oddane słowami „vir probus ac vere Philosophus” czyli „człowiek uczciwy i prawdziwy filozof”. Przy czym, w oryginalnym znaczeniu tłumaczone pojęcie wskazywało na takiego człowieka, którego przymioty moralne i wykształcenie kwalifikują do zostania urzędnikiem. Niemniej,

¹¹ W przekładzie na język polski łacińskie tłumaczenie słów Konfucjusza brzmiałoby: *Człowiek uczciwy i prawdziwy filozof, jasno widzi to, co jest zgodne z rozumem. Człowiek nieuczciwy i ci, którzy zabiegają o zyski i korzyści, wyraźnie rozróżniają to, co dla nich korzystne i niekorzystne*. Por.: Thierry Meynard 2015: 191.

w całym tłumaczeniu *Dialogów konfucjańskich*, jezuita umieścili słowo „filozof” ponad pięćdziesiąt razy, używając go nawet wtedy, gdy w tekście chińskim nie było jego żadnego odpowiednika [Thierry Meynard 2015: 58 – 59].

Ponadto, w tłumaczeniu dokonany przez jezuitów wyrażenie *yuyu yi* (喻于义), czyli dosłownie „znać to, co prawe” zostało przez jezuitów przetłumaczone jako „perspicax est in iis quae sunt rationi consentanea”, czyli „jasne widzenie tego, co jest zgodne z rozumem”. Innymi słowy, w powyższym tłumaczeniu sugerowano, że chińskie pojęcie *yi* (义), tłumaczone przez sinologów jako „prawość” lub „słuszność” (ang. *righteousness*) oznacza postępowanie rozumne. Taka interpretacja chińskiego pojęcia jest możliwa, ale tylko pod warunkiem, że uzna się, iż w kulturze chińskiej takie postępowanie uchodzi za słuszne lub prawe, które na Zachodzie uchodzi za racjonalne.

Na podstawie przytoczonego wyżej przykładu tłumaczenia zdania przypisywanego Konfucjuszowi, widać wyraźnie, że jest ono próbą przedstawienia jednej z najważniejszych chińskich ksiąg klasycznych, jako księgi filozoficznej, która propaguje racjonalny sposób myślenia i zachowania. Taka jej interpretacja jest jak najbardziej na rękę misjonarzom jezuickim, którzy dążyli do połączenia dorobku kultury chińskiej z wiarą katolicką. Temu służyło wprowadzenie przez nich tzw. „rytów chińskich”, czyli odprawianie części liturgii w języku chińskim oraz zgoda na zachowanie przez nawróconych Chińczyków kultu przodków oraz kultu Konfucjusza. Ich istnienie nie byłoby możliwe do zaakceptowania przez władze kościelne, gdyby jezuitom nie udało się ich przekonać o tym, że „nauka ludzi uczonych” (*ru xue* 儒学) jest w rzeczywistości racjonalną filozofią, która nie jest sprzeczna z prawdą objawioną przez Boga. Dlatego też nie dziwią słowa Matteo Ricciego, który pisał: „Głównym celem oraz intencją sekty ludzi uczonych (dosł. *literati*) jest pokój publiczny i porządek w królestwie. Kładą oni nacisk także na bezpieczeństwo ekonomiczne rodziny oraz doskonalenie moralne jednostki. Zasady, którymi się kierują, podążając do powyższych celów, pozostają w zgodzie ze światłem sumienia oraz prawdą chrześcijańską” [Rule 1969: 114].

Niestety, poglądy głoszone przez Towarzystwo Jezusowe spotkały się z niezrozumieniem ze strony innych zakonów, co doprowadziło do oskarżenia jezuitów o tolerowanie pogaństwa. Konflikt ten ostatecznie doprowadził do wydania przez papieża Klemensa XI potępienia „rytów chińskich” jako niemożliwych do pogodzenia z chrześcijaństwem [Typographia Reverendae Camerae Apostolicae 1742]. Likwidacja zakonu jezuitów w 1773 r. przypieczętowała klęskę ich działalności misyjnej w Chinach.

Niemniej działalność tłumaczy jezuickich pozostawiła po sobie owoce w postaci upowszechnienia wiedzy o myśli chińskiej wśród uczonych i myślicieli krajów europejskich. Jednakże była to myśl chińska przedstawiona w ich interpretacji, rozumiana jako przykład filozofii racjonalistycznej, pozbawionej elementów irracjonalnych. Interpretacja taka narzucała się zachodnim czytelnikom przy okazji czytania przez nich chińskich ksiąg klasycznych w tłumaczeniu

jezuickim, gdzie często posługiwano się pojęciami „rozumu” i „filozofii”, aby za ich pomocą tłumaczyć pojęcia chińskie.

Niezamierzoną przez jezuitów konsekwencją powyższego sposobu przedstawiania nauk chińskich uczonych Europejczykom było przyczynienie się do powstania europejskiego ateizmu. Stało się tak dlatego, ponieważ przedstawiając Chińczyków jako ludzi moralnych i racjonalnych, mimo że nie znają religii objawionej, jezuiti przyczynili się do powstania przekonania, że ta ostatnia nie jest konieczna do powstania i utrzymania porządku społecznego. Przykładem takiego toku rozumowania może być chociażby wydana w Polsce książka „Wolter między nieboszczykami”, której autor twierdził, że: „W Chinach uczeni trzymają się wprawdzie materializmu, ale ich moralność nie odmienia się bynajmniej. Sądzą oni, że cnota sama z siebie tak jest potrzebna ludziom, tak miła, iż się obejdzie bez poznania Boga, aby się o nią starać”. [Charles-Louis 1781: 71]

Poglądy takie jak powyższy łączyły się wśród myślicieli europejskich z podziwem dla cywilizacji chińskiej. O jego występowaniu świadczą, między innymi, słowa Gottfrieda Wilhelma Leibniza, który uważał, że filozofia moralna Chińczyków przewyższa zachodnią. Twierdził on, że: „chińscy misjonarze powinni być posłani do nas, aby nauczyć nas celów i praktyki teologii naturalnej, tak jak my posyłamy misjonarzy do nich, aby nauczać ich teologii objawionej” [Lach 1945: 440 – 441]. Wydaje się, że jedną z przyczyn umożliwiających pojawienie się powyższego twierdzenia było rozpropagowanie przez jezuitów poglądu, że myślicieli chińskich można nazwać filozofami, a ich myśli są racjonalistyczną filozofią.

O tym, że jezuicka interpretacja myśli chińskiej jest tylko jedną z możliwych świadczy fakt, że duża grupa myślicieli chińskich, która zetknęła się z myślą zachodnią w drugiej połowie XIX wieku, dążyła do tego, aby „naukę ludzi uczonych” (*ruxue* 儒学) zinterpretować jako „religię konfucjańską” (*kongjiao* 孔教). Myśl taką jako pierwszy wyraził Kang Youwei¹² jeszcze w 1898 r. Stwierdził wówczas, że „Jeśli z jednej strony zapewnimy wolność wyznania,

¹² Kang Youwei (康有为, 1858 – 1927) był chińskim uczonym i reformatorem. Pod koniec XIX wieku wystąpił z nową interpretacją konfucjanizmu. Według niego nauki Konfucjusza jeszcze w starożytności zaczęły być błędnie interpretowane. Konfucjusz, jak utrzymywał, wiedział, że świat się rozwija i wiedząc to nauczał różnych zasad, stosownych do różnych etapów rozwoju świata. Wedle Kang Youwei’a u progu dziewiętnastego wieku nadszedł czas, aby Chiny przeprowadziły reformy, dostosowując się do czasów im współczesnych. W 1898 jego poglądy zyskały uznanie w oczach młodego cesarza Guangxu (光绪, 1871 – 1908). Cesarz ten inspirując się nimi próbował reformować kraj. Jednakże jego zamiary się nie powiodły, a władzę ostatecznie przejęła Cesarzowa Wdowa Cixi (慈禧, 1835 – 1908). Kang Youwei był zmuszony do ucieczki za granicę. Za granicą stanął na czele Stowarzyszenia Obrony Cesarza i dalej próbował propagować swoje poglądy, które jednocześnie ulegały ewolucji. Po utworzeniu w Chinach republiki powrócił do ojczyzny. Opowiadał się za utworzeniem w jej miejsce monarchii konstytucyjnej. Chciał także, aby konfucjanizm stał się religią państwową. Brał udział w utworzeniu Kościoła Konfucjańskiego.

a z drugiej ustanowimy konfucjanizm religią państwową, wówczas ludzie będą posiadali oparcie, obyczaje będą [dobrze] ukierunkowane, moralność będzie posiadała swoje normy, a cywilizacja będzie miała swoje standardy¹³” [Kang Youwei 2007: 94]. Dzięki staraniom cytowanego myśliciela i innych myślicieli chińskich Kościół Konfucjański (*Kongjiaohui* 孔教会) został formalnie ustanowiony w 1912 r. w Szanghaju. Do jego najważniejszych członków należał też Chen Huanzhang¹⁴. W swojej najważniejszej książce „O religii konfucjańskiej” (*Kongjiaolun* 孔教论) próbował udowodnić, że konfucjanizm wykazuje cechy religii zachodnich. Według niego znaczyło to między innymi, że Konfucjusz pełnił rolę analogiczną do Zbawiciela, księgi konfucjańskie do Biblii, obrzędy konfucjańskie do liturgii itd. [Chen 1990]. W 2015 r. grupa myślicieli chińskich, inspirowana powyższymi ideami, doprowadziła do powstania organizacji pod nazwą „Święty Kościół Konfucjański” (*Kongshenghui* 孔圣会).

Pomysł utworzenia „religii konfucjańskiej” narodził się w wyniku kontaktów z misjonarzami zachodnimi. Wcześniej bowiem w Chinach nie istniało oddzielenie religii od innych sfer życia. Przejawiało się to, między innymi w tym, że cesarz chiński był jednocześnie uważany za głowę wszystkich organizacji religijnych w Państwie Środka. Jego rolą było zapewnienie porządku moralnego w całym uniwersum chińskim. Niebiosa natomiast karały lub nagradzały całe państwo poprzez klęski żywiołowe i bunty bądź urodzaj i pomyślność w zależności od jego postępowania. Jak pisał Krzysztof Gawlikowski: „Syn Nieba, jako władca Krainy Środka (*Zhongtu* 中土) zajmującej szczególne miejsce w uniwersum, był nie tylko zwierzchnikiem jej administracji, lecz także najwyższym kapłanem i opiekunem całego rodzaju ludzkiego, mistycznym łącznikiem między nim a Niebem i Ziemią. Według koncepcji Triady Niebo było kondensacją męskiego pierwiastka Yang (陽), Ziemia żeńskiego Yin (陰), a Człowiek połączeniem ich obu. Cesarz był zwierzchnikiem i reprezentantem wszystkich ludzi, a rządził z mandatu Nieba (*tian ming* 天命). Dbał on o utrzymanie w świecie ludzkim porządku moralnego i porządku przyrodniczego zgodnych z *tajemnym porządkiem bytu* (*dao* 道)” [Gawlikowski 2009: 50].

Można powiedzieć, że utworzenie „religii konfucjańskiej” stanowiło skutek komunikacji międzykulturowej zapoczątkowanej jeszcze przez jezuickich mi-

¹³ Kang Youwei 康有我, *Yi Kongzi wei guojiao peitian yi* 以孔子为国教配天议 [O tym że nauczanie Konfucjusza powinno być religią państwową], w: *Kang Youwei quanji. Di shi ji* 康有为全集. 第十集 [Kang Youwei. Pisma zebrane. Tom 10], pod red. Zhang Ronghua 张荣华, Zhongguo Renmin Daxue Chubanshe, Beijing 2007, s. 94.

¹⁴ Chen Huanzhang (陈焕章, 1880 – 1933) był chińskim uczonym i myślicielem. W młodości był uczniem Kang Youweia. Później zdał egzaminy państwowe, które umożliwiały mu zostanie urzędnikiem. W 1905 r. udał się za granicę, aby tam studiować. Uzyskał doktorat w Columbia University. W 1912 r. zaangażował się w tworzenie Kościoła Konfucjańskiego. W 1923 r. utworzył Uniwersytet Konfucjański w Pekinie. Pod koniec życia przeniósł się do Hong Kongu, gdzie w 1930 r. założył Akademię Konfucjańską. Jego najważniejsze dzieło to „O religii konfucjańskiej” (*Kongjiaolun* 孔教论)

sjonarzy. Misjonarze ci za pomocą swojej interpretacji „nauczania ludzi uczonych” (*ruxue* 儒学) jako racjonalistycznej filozofii przyczynili się do powstania w Europie ateizmu. Z drugiej zaś strony zetknięcie się z chrześcijaństwem doprowadziło niektórych myślicieli chińskich do próby zinterpretowania własnej kultury w kategoriach religijnych. To zaś zmusiło ich do stosowania pojęć odnoszących się pierwotnie do chrześcijaństwa w interpretacji nauki Konfucjusza. Postępowanie takie wynikało z kilku powodów. Po pierwsze dostrzegali oni sprawność organizacyjną kościołów chrześcijańskich w upowszechnianiu ich doktryn. Jak pisał Kang Youwei: „Ich [chrześcijan] kościoły są wszędzie. Raz w każdym tygodniu mężczyźni i kobiety spotykają się, aby wspólnie modlić się i recytować święte księgi. Dlatego też, chociaż nauczanie chrześcijan jest płytkie, jest bliskie ludziom. Zaś konfucjanizm, chociaż jest głęboki, pozostaje od nich daleki” [Kang Youwei, za Ma 1998: 418]. Ponadto, gdy w Chinach cesarstwo zostało zastąpione przez republikę, organizacja, taka jak Kościół Konfucjański, mogła stać się nowym ośrodkiem oparcia dla tradycyjnych chińskich uczonych i źródłem norm moralnych dla społeczeństwa, zastępując tym samym dawną administrację cesarską.

3. ROLA METAFOR W INTERPRETACJI MYŚLI CHIŃSKIEJ PRZEZ GU HONGMINGA

Choć zwolennicy „religii konfucjańskiej” uważali, że na podstawie nauk Konfucjusza naprawdę można utworzyć kult religijny o cechach podobnych do chrześcijaństwa, wydaje się, że pojęcie „religia konfucjańska” nie może być czymś więcej niż metaforą wskazującą na religijny aspekt tradycyjnych nauk chińskich. Świadczy o tym możliwość nazywania chińskiej „nauki ludzi uczonych” (*ruxue* 儒学) „religią”, świadomie stosując to pojęcie w sposób metaforyczny. Tak właśnie czynił Gu Hongming¹⁵, który nazywał nauczanie Konfucjusza „religią dobrego obywatela”. Nie uważał on go przy tym za religię sensu

¹⁵ Gu Hongming (辜鸿铭, 1856 – 1927) był myślicielem chińskim, który zdobył powszechnie uznanie na Zachodzie. W młodości spędził kilkanaście lat zdobywając edukację humanistyczną w Europie. Po powrocie do Azji został prywatnym sekretarzem i doradcą jednego z najważniejszych dostojników cesarstwa chińskiego – Zhang Zhidonga. Pracując dla niego jednocześnie publikował w języku angielskim książki i artykuły, w których krytykował zachodnią politykę kolonialną, wychwalał konfucjanizm oraz propagował ideę fuzji cywilizacji zachodniej i chińskiej na fundamencie uniwersalnych, według niego, zasad konfucjańskich. Ponadto, jako pierwszy Chińczyk, dokonał przekładu trzech konfucjańskich ksiąg klasycznych – „Dialogów konfucjańskich” (*Lunyu* 论语, „Doktryny środka” (*Zhongyong* 中庸) i „Wielkiej nauki” (*Daxue* 大学) – na język angielski. Po rewolucji xinhajskiej nie popierał utworzenia republiki w Chinach. W drugiej dekadzie XX w. zaczął pracować na Uniwersytecie Pekińskim. W czasie pierwszej wojny światowej wydał swoje najważniejsze, napisane po angielsku, dzieło *The Spirit of Chinese People*, które zostało przełożone na wiele języków zachodnich, w tym na język polski jako „Duch narodu chińskiego”. Pod koniec swego życia na zaproszenie Stowarzyszenia Wielkiej Azji wykladał swoje idee w Japonii, skąd powrócił do Chin na krótko przed śmiercią.

stricto, ale za jej świecki odpowiednik. Pisał: „Jeżeli jednak mówimy o religii w szerokim, ogólnoswiatowym jej znaczeniu, to mamy na myśli raczej pewien system wierzeń i prawideł życia, które jak powiada Goethe, są uznane za prawdziwe i wiążące dla ludzkości lub danego społeczeństwa. W tym szerokim, ogólnoswiatowym sensie tego słowa chrześcijaństwo i buddyzm są religiami. W tym samym znaczeniu – jak wiadomo – konfucjanizm stał się religią, ponieważ jego zasady zostały uznane za prawdziwe a prawidła życia stały się obowiązującymi dla całego narodu, gdy tymczasem filozofia Platona, Arystotelesa lub Spencera nie stała się religią w tym samym ogólnoswiatowym znaczeniu. I to stanowi tę istotną różnicę między konfucjanizmem a systemami filozoficznymi wielkich mężów europejskich, że o ile te ostatnie pozostały filozofią dla uczonych, o tyle ten pierwszy stał się religią lub ekwiwalentem religii nie tylko dla całego narodu chińskiego, lecz także dla uczonych chińskich” [Ku 1928: 21].

Według Gu Hongminga to właśnie fakt, że nauczanie Konfucjusza nie było religią, a jednocześnie potrafiło ją zastąpić, stanowiło jego największy atut. Inaczej mówiąc, twierdził, że ono „nie będąc religią może ją zastąpić i pozwala żyć człowiekowi bez religii” [Ku 1928: 15]. Zgodnie z jego poglądami dzięki powyższym cechom „chińska religia dobrego obywatela” mogła zastąpić chrześcijaństwo, które przestało, jak sądził, posiadać siłę moralną potrzebną do utrzymywania porządku społecznego. Dlatego też, jak stwierdził wprost w jednym ze swych artykułów „konfucjanizm, czyli religia chińskiego narodu, jest z jednej strony polityczna, a z drugiej społeczna (...) i tę właśnie religię ludzie Europy powinni zrozumieć (...) wspierać i zaadoptować, jeśli chcą zachować i uratować swoją cywilizację” [Ku 1923: 10].

Jednakże zachęcenie Europejczyków do przyjęcia „chińskiej religii dobrego obywatela” nie było takie proste. Europejczycy znali już bowiem Chiny i potrafili wskazać te cechy społeczeństwa chińskiego, które w Europie bynajmniej nie uchodziły za racjonalne. Cechą taką, która wybijała się na plan pierwszy, była rola kobiet w społeczeństwie chińskim, które były podporządkowane mężczyznom i musiały godzić się na posiadanie przez męża konkubin. Aby przedstawiać „chińską religię dobrego obywatela” jako bardziej racjonalną od chrześcijaństwa, Gu Hongming musiał w sposób przekonujący zachodnich czytelników uzasadnić, że pozycja kobiety w Chinach nie jest taka zła, jak się to ludziom Zachodu wydaje.

Środkiem, który pozwolił Gu Hongmingowi udowodniać racjonalność konkubinatu oraz podporządkowania kobiet mężczyznom w Chinach było metaforyczne stwierdzenie, iż kobieta chińska „nie posiada własnego ja”. Toteż, charakteryzując tradycyjną rolę kobiety w Chinach, pisał, że: „kobieta niezamężna powinna żyć dla swojego ojca (*zajia confu* 在家从父), kiedy wyjdzie za mąż, powinna żyć dla swojego męża (*chujia confu* 出嫁从夫), a jako wdowa powinna żyć dla swych dzieci (*fusi congzi* 夫死从子). (...) prawdziwa chińska kobieta nie posiada własnego ja (*self*)” [Ku 1928: 64 – 65 (tłumaczenie zmodyfikowane)]. Zgodnie z logiką rozumowania cytowanego autora powyższa cha-

rakterystyka kobiety chińskiej sprawia, iż żyje ona „wyłącznie i z zaparciem się siebie dla swego męża. Dlatego też, gdy mąż jest chory lub przemęczony pracą umysłową i pragnie mieć służebnicę – podporę dla ręki i oka, która by go rozweseliła i uczyniła zdolnym do pracy, żona w Chinach ze swoim samozaparciem się dostarcza mu tego tak samo, jak dobra żona w Europie czy Ameryce podsuwa swemu mężowi wygodny fotel lub podaje mu mleko, gdy jest chory i gdy tego potrzebuje. Faktycznie więc samozaparcie się chińskiej kobiety, jej poczucie obowiązku, tego obowiązku samopoświęcenia, pozwala mężczyźnie w Chinach mieć nałożnice” [Ku 1928: 65 – 66].

Ponadto Gu Hongming stosował inne metafory, zaczerpnięte głównie z dzieł myślicieli zachodnich XIX wieku dla określenia tego, czego nauczał konfucjanizm. Pisał na przykład: „konfucjańskie prawo dżentelmena, podobnie jak i religia, każe nam słuchać prawdziwego prawa naszego istnienia, nie prawa istnienia przeciętnego człowieka z ulicy lub pospolitej jednostki, lecz tego prawa istnienia, które Emerson nazywa *najprostszą i najczystsą wolą* na świecie. W istocie, aby zrozumieć czym jest prawo dżentelmena, musimy najpierw stać się szlachetnymi i posiadać – według słów Emersona – tę *najczystsą wolę*, rozwiniętą w nas (...). Poza tym Konfucjusz mówi, że możemy zrozumieć istotę prawa dżentelmena, jeśli będziemy badać i starać się przyswoić sobie subtelność uczuć lub dobry smak dżentelmena. Chińskie słowo *li*, oznaczające dobry smak w nauce Konfucjusza, było różnie tłumaczone, jako obrzęd, właściwość, dobre obyczaje, właściwie jednak słowo to znaczy dobry smak. Ten dobry smak, ta subtelność uczuć dżentelmena, o ile stosuje się do życia moralnego, jest tym, co w językach europejskich nazywa się poczuciem honoru” [Ku 1928: 42 – 43]. W powyższym cytacie, mamy między innymi do czynienia z zastosowaniem metafory „prawdziwego prawa naszego istnienia”, którą posługiwał się Emerson, do wyjaśnienia, na czym polega istota nauczania Konfucjusza. Sugeruje to, że albo Konfucjusz antycypował poglądy Emersona, albo też ten ostatni wzorował się na Konfucjuszu lub też niezależnie od niego doszedł do podobnych wniosków.

Innym przykładem opisywania „chińskiej religii dobrego obywatela” przez pryzmat poglądów myślicieli zachodnich jest odwoływanie się przez Gu Hongminga do pojęć hebraizmu i hellenizmu w takim znaczeniu, jakie nadawał im Mateusz Arnold. Myśliciel ten twierdził, że pojęcia te wskazują na dwa aspekty kultury. Pierwszy, jego zdaniem, to siła, która pcha ludzi do poszukiwania prawdy i zrozumienia, a drugi to siła pchająca ich do działania zgodnego z normami moralnymi. Przy czym, jak uważał, obie powyższe siły, czyli dążenie do poznania i działania, powinny być w należyty sposób zharmonizowane. Gu Hongming natomiast twierdził, że w nauczaniu Konfucjusza występuje pomiędzy nimi doskonała harmonia. Pisał: „Religia pochodząca z cywilizacji hebrajskiej nauczała Europejczyków wiedzy o prawości, ale nie uczyła ich przyzwoitości. Cywilizacja grecka uczyła ich przyzwoitości, ale nie uczyła ich prawości (...) Biblia hebrajska, plan cywilizacji, według którego Europejczycy zbudowali obecną, nowoczesną cywilizację, naucza Europejczyków miłować prawość

i prawych ludzi oraz postępować w sposób prawy. Ale Chińska Biblia – Pięćoksiąg i Czteroksiąg w Chinach (...) naucza nas, Chińczyków także, aby miłować prawość, prawych ludzi i postępować w sposób prawy, ale dodaje: *Kochajcie prawość i bądźcie prawi, czyńcie prawość – ale z dobrym smakiem*. Pokróćce religia w Europie powiada: *Bądź dobrym człowiekiem*. Jednak religia w Chinach powiada: *Bądź dobrym człowiekiem z dobrym smakiem*. Chrześcijaństwo mówi: *Kochaj ludzkość*. Ale Konfucjusz powiedział: *Kochaj ludzkość z dobrym smakiem*” [Ku 1928: 17].

Gu Hongming stał się bardzo popularny. Dowodem na to jest chociażby wielość wydań *The Spirit of Chinese People*¹⁶. O jego popularności świadczy też to, że „do jego idei nawiązywali pisarze i myśliciele tacy jak George Brandes, Herman Hesse, Leonard Nelson, Rudolf Pannwitz, Walter Benjamin [Du 2011: 739]¹⁷. Korespondował z nim Lew Tołstoj [Huang 1996: 603 – 607]. Odwoływał się do niego Mahatma Ghandi [Ghandi 1928]. Dla zachodnich podróżników stał się jedną z atrakcji, którą trzeba zobaczyć podczas podróży do Chin. Pisarz William Somerset Maugham wspominał, że Gu Hongming prezentując podczas spotkań z cudzoziemcami bogatą wiedzę i dumę narodową zyskiwał sobie ich szacunek [Huang 1996: 593 – 595]. Podobną opinię wyraził pierwszy tłumacz „Ducha narodu chińskiego” na język polski, Józef Targowski, pisząc: „Ku-Hung-Ming był człowiekiem niezwyklego rozumu i olbrzymiej erudycji (...) Łączyły się w tym niezwykle umyśle i wielkim człowieku zalety głębokiego nauczyciela i wielkiego filozofa” [Ku 1928: XI (przedmowa tłumacza)]. Ponadto, wedle cytowanego autora, Gu Hongminga należy zaliczyć do wielkiej czwórki „filozofów Wschodu”, do której oprócz niego wchodzi Ghandi, Rabindranath Tagore i Okakura-Kazuko” [Tylkowski 2015: 160 – 161].

Popularność, jaką zdobył Gu Hongming, wiązała się, między innymi z tym, że książki, które pisał, były zrozumiałe dla zachodnich czytelników, chociaż dotyczyły nauk Konfucjusza. Działo się tak dlatego, ponieważ potrafił porównywać myśl chińską z myślą zachodnią. Przy czym stosowanie metafor było niezbędnym elementem tego przedsięwzięcia. Przez nazwanie konfucjanizmu „religią dobrego obywatela” mógł w sposób bardziej zrozumiały dla zachodnich czytelników wyjaśnić to, że może on, jego zdaniem, zastąpić religię sensu stricto. Jednocześnie metafora powyższa sugerowała, że pełni on rolę fundamentu społeczno-politycznego. Ponadto Gu Hongming używał metafor stosowanych

¹⁶ Ku Hung – Ming, *Der Geist des chinesischen Volkes & der ausweg aus diem krieg*, przeł. Oscar A. H. Schmitz, Diederichs, Jena 1916, 1917, 1924; Ku Hung – Ming, *Det goda medborgarskapets religion och andra essayer*, przeł. Harald Svanberg, Geber, Stockholm, 1916; Kou-Houng Ming, *L'esprit du peuple chinois*, przeł. P. Rival Stock, Paris 1927; Ku-Hung-Ming, *Duch narodu chińskiego*, przeł. Józef Targowski, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1928.

¹⁷ Odwołania do Gu Hongminga nie zawsze były pozytywne. W Polsce Feliks Koneczny przytaczał fragmenty „Ducha narodu chińskiego” dla uzasadniania niższości cywilizacyjnej Chin. Zob. Feliks Koneczny, *O cywilizację lacińską*, Dom Wydawniczy „Ostoja”, Krzeszowice, przedruk artykułu z 1936 r., s. 25 – 26.

przez myślicieli zachodnich do analizy kultury europejskiej przy opisywaniu kultury chińskiej. Tym samym udowadniał swoje przekonanie o uniwersalizmie nauk głoszonych przez Konfucjusza. Toteż opisywanie przez niego kultury chińskiej za pomocą metafor stosowanych przez myślicieli zachodnich, takich jak na przykład „prawdziwe prawo naszego istnienia”, albo „hebraizm” i „hellenizm” potwierdzało tylko jego tezę, zawartą w przedmowie do dokonanego przez niego tłumaczenia „Doktryny środka”, że „wyrażenia w tej samej formie i języku, jak w tej, napisanej dwa tysiące lat temu [w Chinach] książce, mogą być odnalezione w pismach najlepszych i największych myślicieli współczesnej Europy” [Ku 1920: 13]. Wreszcie za pomocą metafory braku własnego „ja” autor *The Spirit of Chinese People* racjonalizował pozycję zajmowaną przez kobiety w społeczeństwie chińskim oraz tolerancję dla instytucji konkubinat.

4. ROLA METAFOR W INTERPRETACJI MYŚLI CHIŃSKIEJ PRZEZ CHIŃSKICH FILOZOFÓW WSPÓŁCZESNYCH

Współczesnym chińskim myślicielem, który podobnie jak Gu Hongming, często korzysta z metafor przy okazji interpretowania chińskiej „nauki ludzi uczonych” jest Tu Wei-ming¹⁸. Jego twórczość jest bardzo bogata i analiza jej jest tematem, na odrębny artykuł. Dlatego też w niniejszym artykule przywołane zostanie jedynie kilka znajdujących się w niej wątków, które są obecne w jego pismach.

Pierwszą metaforą używaną przez Tu Wei-minga jest nazywanie konfucjanizmu mianem „konfucjańskiego humanizmu”. Dzięki temu zabiegowi automatycznie dokonuje interpretacji tradycyjnej myśli chińskiej w kategoriach stworzonych przez myśl zachodnią, albowiem zarówno pojęcie „konfucjanizm”, jak i pojęcie „humanizm” zostały stworzone na Zachodzie. Dzięki temu określane tym mianem poglądy myślicieli chińskich wydają się pasować do zachodnich schematów interpretacyjnych. Zabieg ten wspiera, propagowaną przez wspomnianego wyżej myśliciela, ich interpretację jako racjonalistycznej filozofii, która jednakże posiada swój wymiar duchowy.

Bardziej szczegółową odpowiedź na pytanie, co Tu Wei-ming uważa za „konfucjański humanizm” można poznać na podstawie jego eseju *Classical Confucian Humanism* [Tu 1993: 1 – 12]. Według niego klasyczne księgi konfucjańskie zawierały „szeroko pojęte humanistyczne wizje, które pokazują nam zakres nauki konfucjańskiej w okresie klasycznym. Nauka ta, zgodnie z jej obra-

¹⁸ Tu Wei-ming (ur. 1940 r.) jest żyjącym w czasach współczesnych filozofem konfucjańskim. Pracował na Uniwersytecie Princeton (1967 – 1971), Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkley (1971 – 1981) oraz Uniwersytecie Harvarda (od 1981 r.) i Uniwersytecie Pekinśkim (od 2010 r.). Współpracował także z największymi uniwersytetami w Chinach kontynentalnych, na Tajwanie, w Hongkongu i Singapurze W 1982 r. został doradcą rządu singapurskiego do spraw opracowania programu edukacji z zakresu etyki konfucjańskiej.

zem w tym okresie, dotyczy pięciu powiązanych z sobą wizji: poetyckiej, politycznej, społecznej, historycznej i metafizycznej” [Tu 1993: 5].

Niemniej słowo „wizja” lub też jego odpowiednik nie występuje w klasycznych tekstach literatury chińskiej. Jego użycie jest metaforą. Sugeruje, że korpus klasycznych ksiąg konfucjańskich stanowi pewną strukturalnie powiązaną całość, która była zaplanowana jeszcze przed jej powstaniem. Z historycznego punktu widzenia pogląd taki jest absurdem, ponieważ księgi klasyczne posiadają różne wersje, a ich ostateczne redakcje są wynikiem wielu wieków ewolucji literatury chińskiej. Tu Wei-ming, jako uczonego, jest niewątpliwie świadomy tego faktu, toteż nie polemizuje z nim. Wszelako użycie przez niego metaforycznego pojęcia „wizji” pozwala mu na ignorowanie możliwych niekoherencji znajdujących się w księgach klasycznych i interpretowanie ich tak, jakby stanowiły jedną dopełniającą się całość, która znaczy właśnie to, co on chce przekazać.

Zgodnie z interpretacją Tu Wei-minga wymienione przez niego „wizje” są związane z kolejnymi księgami kanonu konfucjańskiego. „Wizja poetycka”, jego zdaniem, zawarta jest w „Księdze pieśni” (*Shijing* 诗经). Według niego odwołuje się ona do ludzkich uczuć odpowiedzialnych za poczucie wspólnoty, które powstają bez konieczności stosowania racjonalnej argumentacji. „Wizja polityczna”, jak twierdził, jest przedstawiona w „Księdze dokumentów” (*Shangshu* 尚书). Zgodnie z jego interpretacją, jest ona odpowiedzialna za strukturalny związek między polityką i moralnością oraz ideę, że głównym zadaniem władcy jest wprowadzanie ładu moralnego. „Wizja społeczna”, jak sądził, jest obecna w „Księdze rytuałów” (*Liji* 礼记). Jak utrzymywał, księga ta ukazuje, że „uczenie się bycia człowiekiem (...) może być rozumiane jak proces rytualizacji, obejmujący poddawanie się rutynowym ćwiczeniom [właściwego zachowania się – M. T.], okazywanie względów ludziom starszym, naśladowanie ustanowionych wzorców i odkrywanie najbardziej stosownego sposobu wchodzenia w interakcje międzyludzkie” [Tu 1993: 6]. „Wizja historyczna”, zawarta jego zdaniem w „Kronice Wiosen i Jesieni” (*Chunqiu* 春秋), „powiada nam, czasem malowniczo, w jaki sposób przeszłość jest ważna dla terażniejszości (...) wydaje sądy na temat tego, dlaczego stan rzeczy nie jest taki, jaki powinien być” [Tu 1993: 7]. Zaś „wizja metafizyczna”, znajdująca się, jak utrzymywał w „Księdze przemian” (*Yijing* 易经), zawiera „ideę formowania trójcy z Niebem i Ziemią i brania udziału w przemianach wszechświata dzięki własnej mądrości oraz samodoskonaleniu się” [Tu 1993: 8].

Interpretacja konfucjanizmu dokonana przez Tu Wei-minga odniosła sukces na skalę światową. Stał się on jednym z najważniejszych uczonych konfucjańskich w czasach współczesnych. Pracował na Harvardzie. Dostał tytuł doktora honoris causa od ośmiu uniwersytetów. Uczestniczył w wielu międzynarodowych konferencjach, nawet organizowanych przez Watykan. Ponadto został głównym doradcą rządu singapurskiego do spraw promowania etyki konfucjańskiej.

Powyższe sukcesy nie stałyby się możliwe, gdyby jego filozofia nie była zrozumiała na Zachodzie. Stanowiło to wszak niezbędny warunek tego, żeby uznać ją za ważną w kontekście czasów współczesnych i towarzyszącej im globalizacji. Innymi

słowy zastosowana przez niego interpretacja konfucjanizmu i klasycznych ksiąg konfucjańskich pozwoliła mu na zdobycie międzynarodowej sławy oraz uczynienia z konfucjanizmu filozofii liczącej się w społeczności międzynarodowej. Przy czym elementem tej interpretacji jest posługiwanie się metaforami, takimi jak „konfucjański humanizm” albo „wizje” itp.

Z drugiej jednak strony należy pamiętać, że sposób w jaki Tu Wei-ming interpretuje „naukę ludzi uczonych” oraz jej księgi klasyczne nie jest jedynym możliwym sposobem ich interpretacji, jaki istnieje dzisiaj. Przykładem może być ich interpretacja dokonywana przez innego chińskiego myśliciela współczesnego Jiang Qinga¹⁹. Według niego teksty konfucjańskie stanowią wyraz poznania przez starożytnych mędrców chińskich Nieba, które „jest transcendentne, święte i wieczne, jak Bóg. Wiara w nie opiera się na mistycznej intuicji, która wykracza poza zdolności rozumu oraz stanowi mistyczne zrozumienie rodzące się w głębi serca, zanim może zostać poznane lub uchwycone” [Jiang 2013: 191]. Dlatego też cytowany autor twierdził, że w starożytnych Chinach: „ludzie utalentowani zostawali urzędnikami-uczonymi. Ich rolą było przekazywanie klasycznych ksiąg konfucjańskich, rządzenie w imieniu starożytnych władców-mędrców. Ci ostatni stanowili jedność z Niebem. W Jego imieniu zawarli nauczanie w księgach konfucjańskich. Dlatego też praktykujący ich nauczanie oraz przekazujący je potomności uczeni-urzędnicy, też reprezentowali zasady Nieba (*tian dao* 天道)” [Jiang 2011: 72 – 73].

Z poglądów przytoczonych powyżej wynika, że tekstów konfucjańskich ksiąg klasycznych nie można po prostu racjonalnie analizować, aby dowiedzieć się, co one znaczą. Zdaniem Jiang Qinga trzeba raczej doszukiwać się motywów moralnych i parareligijnych, które kazały Konfucjuszowi tak, a nie inaczej zredagować dany tekst. Przykładem przez niego przywoływanym jest „Pieśń rybołówów” (*guan ju* 关雎). Wedle interpretacji zgodnych z zachodnią metodologią badań literackich była to zwykła piosenka miłosna. Jednakże, jak podkreślał Jiang Qing, zgodnie z tradycyjnymi metodami interpretacyjnymi konfucjanizmu, należy zacząć interpretację powyższej pieśni od zadania pytań: „Dlaczego Konfucjusz wybierając trzysta pieśni [do zredagowanej przez siebie „Księgi pieśni”] wybrał właśnie tę i dlaczego umiejscowił ją w tym a nie innym miejscu swego dzieła?” [Jiang 2014: 146]. Jeśli będzie się pytać w ten sposób, to według cytowanego autora, można odkryć, że jej treścią jest nauczanie, iż „relacje między mężem i żoną powinny być zgodne z właściwą drogą (*zheng dao* 正道). Ona zaś oznacza święte i transcendentne zasady moralne. Zgodnie z poglądami

¹⁹ Jiang Qing 蒋庆 urodził się w 1953 r. Jest współczesnym myślicielem chińskim. Doszedł do wniosku, że tylko konfucjanizm może rozwiązać problemy, które pojawiają się w Chinach. Twierdzi też, że ustrój państwa chińskiego powinien być zreformowany w taki sposób, aby konstytucja gwarantowała wpływ konfucjanizmu na ustrój społeczno-polityczny. W 1996 założył *Yangming Jingshe* 阳明精舍 – prywatną instytucję edukacyjną do propagowania myśli konfucjańskiej. W 2015 roku stanął na czele Świętego Kościoła Konfucjańskiego (*Kongshenghui* 孔圣会).

Konfucjusza małżeństwo jest oparte właśnie na nich, a nie, jak głosi popularne na Zachodzie przekonanie, na naturalnym afekcie” [Jiang 2014: 146 – 147].

Przytoczone powyżej poglądy Jiang Qinga nie są wolne od używania metafory, które uprawdopodobniają dokonywaną przez niego interpretację nauczania Konfucjusza. Wszak metaforycznie porównywał konfucjańskie Niebo z pojęciem „Boga”. Do tego zaś dodawał, że człowieka z owym „Niebem” może łączyć wiara, co sugeruje, iż w konfucjanizmie relacje ludzi z nim były podobne do relacji chrześcijan z Bogiem. Takie zaś stwierdzenie jest oczywistym absurdem, zwłaszcza w tym kontekście, że historycznie rzecz biorąc, jedyną osobą uprawnioną do składania ofiar Niebu był cesarz chiński. Niemniej Jiang Qingowi chodzi tutaj nie o takie stwierdzenie, ale o uprawomocnienie swojej tezy, że treść konfucjanizmu w jego interpretacji jest wiarygodna, ponieważ opiera się na fundamencie znajomości Nieba w sposób analogiczny do tego, jak teologia chrześcijańska opiera się na znajomości Objawienia.

5. ZAKOŃCZENIE

Wszystkie analizowane powyżej przypadki używania metafory przez uczonych i myślicieli piszących o myśli chińskiej dla czytelników zachodnich dowodzą tego, że metafora stanowi narzędzie, które jest często wykorzystywane w komunikacji międzykulturowej. Zarówno jezuici, Gu Hongming, jak i Tu Wei-ming używali wyrażen metaforycznych na określenie treści chińskich „ nauk ludzi uczonych”. Metafory te służyły im do tego, aby uprawdopodobnić stosowaną przez nich ich interpretację myśli chińskiej. W ten właśnie sposób nazywanie nauczania Konfucjusza „filozofią” pomagało jezuitom w sposób wiarygodny twierdzić, że jego nauki są w istocie racjonalistyczną filozofią. Nazywanie przez Gu Hongminga konfucjanizmu „religią dobrego obywatela” było dla niego pomocne w propagowaniu przez niego poglądu, że może on zastąpić religię chrześcijańską i nadaje się na fundament porządku społeczno-politycznego. Określanie myśli konfucjańskiej „humanizmem” i przypisywanie jej posiadania wizji poetyckiej, politycznej, społecznej, historycznej i metafizycznej stanowiło sposób mówienia, dzięki któremu Tu Wei-ming udowodniał, że jego interpretacja konfucjanizmu jako filozofii połączonej z pewnym rodzajem duchowości jest słuszna. Zaś przyrównywanie konfucjańskiego Nieba do Boga w religii chrześcijańskiej pozwalało Jiang Qingowi usprawiedliwiać jego „parareligijną” interpretację klasycznych ksiąg konfucjańskich.

Zarówno jezuici, Gu Hongming, jak i Tu Wei-ming stworzyli takie interpretacje chińskiej „nauki ludzi uczonych”, które zdobyły popularność na Zachodzie. Przyczyniły się one do rozwoju zainteresowania Chinami ze strony ludzi Zachodu i dały asumpt do rozwijania komunikacji między kulturą chińską a zachodnią. Ich sukces nie byłby możliwy, gdyby wspomniani wyżej myśliciele nie potrafili przedstawić myśli chińskiej w sposób zrozumiały dla zachodniego odbiorcy. Uczynili tak stosując takie metaforyczne porównania, które sprawiały, że idee starożytnych myślicieli chińskich wydawały się być podobnymi do idei obecnych w dyskursie cywilizacji zachodniej. Tym samym ułatwili ich zrozu-

mienie. Z drugiej jednak strony sprawili, że czytelnicy zachodni poznawali raczej ich interpretację zamiast nich samych. Najlepiej widać to w przypadku recepcji nauki Konfucjusza przez myślicieli oświeceniowych, którzy sądzili, że jest ona w pełni racjonalna, jak ją chcieli widzieć jezuici i może stanowić argument na rzecz ateizmu. Nie byli oni jednak świadomi tego, że owa racjonalność jest kwestią jezuickiej argumentacji, uprawdopodobnionej przez metaforyczne używanie pojęć takich jak „filozof” i „filozofia”, aby określić różne idee chińskie. Tezę tę potwierdza fakt, że niektórzy myśliciele chińscy, z Kang Youweiem na czele, po zapoznaniu się z myślą zachodnią doszli do wniosku, że zachodnim odpowiednikiem „nauki ludzi uczonych” nie jest filozofia, ale właśnie religia i to nie w sensie metaforycznym, lecz faktycznym.

Dlatego też można powiedzieć, że metafory stosowane przy opisie myśli chińskiej przy okazji przedstawiania jej zachodnim odbiorcom przyczyniały się, przede wszystkim, do łatwiejszego zrozumienia tych, którzy ją interpretowali, lecz niekoniecznie do zrozumienia jej samej. Przy czym, jeśli nie byłyby one stosowane, myśl chińska mogłaby wydawać się zbyt obca dla czytelników zachodnich i niemożliwym byłoby upowszechnienie się zainteresowania nią. Z tego powodu stosowanie metafor, chociaż mogło wypaczać pierwotny obraz starożytnej myśli chińskiej, na przykład nadając jej przesadnie racjonalny charakter, jednak przyczyniało się do rozwoju dialogu międzykulturowego między cywilizacją zachodnią i chińską. Wszak wzbudzenie zainteresowania obcą kulturą jest pierwszym krokiem na drodze poszukiwania lepszego jej zrozumienia.

Literatura:

- [1] *Aristotle Poetics*, przeł. Joe Sachs. Newburyport, MA: Focus Publishing 2006.
- Charles-Louis R., *Wolter między nieboszczykami. Wykład z francuskiego. Ergo erravimus!*, Kraków 1781.
- [2] Chen Huanzhang: 陈焕章, *Kongjiaolun 孔教论* [O religii konfucjańskiej]., Hongkong: Kongjiao Xueyuan 1990.
- [3] *Confirmatio, et innovatio constitutionis incipientis Ex illa die a Clemente Papa II. In causa rituum, seu ceremoniarum Sinensium editae. Necon Revocatio, rescission, abolition, cassatio, annullatio, damnatio Permissonum super iisdem Ritibus, feu Ceremoniis in Quadam Pastoralis Epistola Caroli Ambrosii Mediobarbi Patriarchae Alexandrini olim Commissarii & Visitatoris Apostolici in Sinarum Imperio contentarum, Cum prescriptione nova formula Juramenti per Missionarios illarum partium presentes & futuros prastandi.* Rzym: Typographia Reverendae Camerae Apostolicae 1742.
- [4] *Dialogi konfucjańskie*, Künstler M. J. (red.). Wrocław: Ossolineum 1976.
- [5] Du Ch.: *Gu Hongming as Cultural Amphibian. A Confucianist Universalist Critique of Modern Western Civilization*, „Journal of World History” 2011, no. 22/4.
- [6] Gawlikowski, K.: *Konfucjański model państwa w Chinach*. Warszawa: ISP PAN 2009.

- [7] Gandhi, M. K.: *A Parallel from China*, "Young India" 9 II 1928. W: *Young India 1927–1928*, S. Ganesan (red.). Madras 1935.
- [8] *Gu Hongming wenji*. 辜鸿铭文集 [Dzieła zebrane Gu Hongminga], t. 1 i t. 2, Huang Xingtao 黄兴涛 (red.) Haikou: Hainan Chubanshe, 1996
- [9] Jiang Qing 蒋庆: *Guanglun zhengzhi ruxue* 广论论政治儒学 [Ogólne dyskusje nad konfucjanizmem politycznym]. Beijing: Dongfang Chubanshe 2014.
- [10] Jiang Qing 蒋庆: *Zai lun zhengzhi ruxue* 再论政治儒学 [Ponowna dyskusja nad konfucjanizmem politycznym]. Shanghai: Hua Dong Shifan Daxue Chubanshe 2011.
- [11] Jiang Qing 蒋庆: *How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future*, translated by Edmund Ryden. Edited by Daniel A. Bell and Ruiping Fan. Princeton: Princeton University Press, Princeton 2013.
- [12] *Kang Youwei quanji. Di shi ji* 康有为全集. 第十集 [Kang Youwei. Pisma zebrane. Tom 10], Zhang Ronghua 张荣华 (red.). Beijing: Zhongguo Renmin Daxue Chubanshe 2007.
- [13] Ku Hung-ming: *Duch narodu chińskiego*, przeł. Józef Targowski. Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza, 1928.
- [14] Ku Hung Ming: *The Conduct of Life or The Universal Order of Confucius. A Translation of One of The Four Confucian Books, Hitherto Known as The Doctrine of The Mean*. London: The Wisdom of The East Series 1920.
- [15] Ku Hung-Ming: *The Peace of Cathay*, „The Living Age” 1923, vol. 316, no. 4096,
- [16] Lach Donald F.: *Leibniz and China*, „The Journal of History of Ideas” 1945, vol. 6 no. 4.
- [17] Ma Honglin 马洪林: *Kang Youwei pingzhuan* 康有为平传 [Biografia Kang Youwei'a]. Nanjing: Nanjing Daxue Chubanshe 1998.
- [18] Paul, R. A.: *Jesuit and Confucian? Chinese Religion in the Journals of Matteo Ricci SJ 1583 – 1610*, „Journal of Religious Hisotry” 1968, vol. 5, issue 2.
- [19] Tylkowski, M.: *Gu Hongming – zapomniany „mędrzec Wschodu”*, „Azja-Pacyfik” 2015, t. 18.
- [20] *The Jesuit reading of Confucius : the first complete translation of the Lunyu (1687) published in the West*, Thierry Meynard S. J. (red.). Boston-Leiden: Brill 2015.
- [21] Tu Wei-ming: *Way, Learning and Politics. Essays on the Confucian Intellectual*. Albany : State University of New York, 1993.

mgr Marek Tylkowski

Uniwersytet SWPS

Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych

Katedra Studiów Azjatyckich

ul. Chodakowska 19/21

03-815 Warszawa

marek.t82@gmail.com



POLITECHNIKA
OPOLSKA

ISSN 2353-8899