

ARTYKUŁY RECENZYJNE

Krzysztof Gawlikowski



Zhuangzi **NOWY PRZEKŁAD POLSKI WIELKIEGO DZIEŁA**

Zhuangzi – Prawdziwa księga południowego kwiatu, przekł. Marcin Jacoby, Iskry, Warszawa 2009, ss. 371.

Angus C. Graham, wielki sinolog brytyjski, prezentację tego dzieła zaczął od zacytowania opinii o nim swego starszego kolegi, Arthura Waleya, również wielkiego znawcy chińskich klasyków, który uznał je za *jedno z najbardziej zabawnych, a zarazem jedno z najgłębszych dzieł w świecie*¹. *Zhuangzi*, czyli *Księga Mistrza Zhuanga*, pochodzi najprawdopodobniej z IV–III w. p.n.e., a przypisywana jest sławnemu właśnie dzięki temu dziełu Zhuang Zhou (ok. 369–286 p.n.e.), filozofowi-taoiście, o którym niewiele wiadomo. Jak wiele chińskich ksiąg starożytnych, dzieło to jest wielowarstwowe, formowało się przez kilkaset lat i nie jest tworem samego Zhuang Zhou, gdyż zawiera również teksty innych myślicieli z jego szkoły, później jeszcze redagowane i uzupełniane przez innych (prawdopodobnie do IV w. n.e.). Dawnym Chińczykom obce były bowiem współczesne zachodnie koncepcje integralności autorskiego tekstu i poszanowania oryginału, związane z naszymi ideami indywidualizmu. Starożytni autorzy chińscy, chcąc nadać podziwianemu dziełu jak najlepszą formę, bez skrupułów „uzupełniali” je i „ulepszali”. Te różnice kulturowe Marcin Jacoby omawia wnikliwie w odniesieniu do malarstwa w innej

¹ Angus C. Graham, *Chuang-Tzu: the Inner Chapters*, Allen & Unwin, London–Boston 1989, s. 3. Cytuje tam pracę: Arthur Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China*, London 1939, s. 163.

swojej świetnej pracy (*Powtórzenie i falsyfikat w malarstwie chińskim*, Wyd. Trio – Instytut Konfucjusza – Polskie Stowarzyszenie Sztuki Orientu, Warszawa 2009).

W badaniach tego dzieła, podobnie jak innych chińskich dzieł klasycznych, występowały dwie skrajne tendencje: jedna przyjmowała nazbyt naiwnie tradycyjne opisy księgi i jej autentyczność, druga zaś nazbyt krytycznie je rewidowała, kładąc nacisk na znaczenie późniejszych redakcji, uzupełnień i rekonstrukcji tekstu, którego przetrwanie przez ponad dwa tysiące lat było niewątpliwie skomplikowanym procesem. Przykładem tej ostatniej orientacji może być tłumaczenie, z rekonstrukcją rzekomej „pierwotnej struktury”, dokonane przez wspomnianego na początku Angusa C. Grahama.

W ostatnich dziesięcioleciach, m.in. w wyniku nowych odkryć archeologicznych tekstów starożytnych, jak też badań, ukształtowała się orientacja trzecia, umiarkowana. W odniesieniu do *Zhuangzi* Lin Shuen-fu ujął te poglądy następująco. Księga ta nie jest dziełem jednego autora, jak zakładano tradycyjnie, lecz jest zbiorem pism filozoficznych z IV, III, a może nawet i II w. p.n.e., które – generalnie ujmując – należą do szkoły taoistycznej. Tradycyjny podział na części jest wynikiem dobrze przemyślanych analiz starożytnych badaczy. Podstawowy korpus dzieła, siedem rozdziałów tzw. „Części wewnętrznej”, składa się z tekstów integralnych, prawdopodobnie samego Zhuang Zhou, choć podlegały one później rozmaitym pracom redakcyjnym. Jest też faktem bezspornym, że w starożytnych opisach dzieło liczyło 52 rozdziały, podczas gdy wersja zachowana do dziś ma ich tylko 33. O istnieniu różnych wersji księgi wspomina wielu autorów, lecz zostały one utracone w zawieruchach wojennych.

Chociaż owych siedem rozdziałów ma swoiście mozaikową strukturę i pozornie składa się z luźno zestawionych epizodów i anegdot, to jednak każdy z rozdziałów ma swoistą logikę wewnętrzną w objaśnianiu podstawowych jego idei. Ponadto analiza zasadniczych używanych terminów pokazuje, że w owych siedmiu podstawowych rozdziałach występują głównie terminy zapisywane jednym hieroglifem, jak w innych dziełach uznanych za powstałe przed połową epoki Królestw Walczących (475–221 p.n.e.), a w pozostałych częściach znajdujemy terminy złożone z dwu hieroglifów, co potwierdza ich późniejsze pochodzenie. Pod względem swojej struktury i charakteru tekstu „Część wewnętrzna” zajmuje miejsce pośrednie między dziełami starszymi, złożonymi z zapisów aforyzmów, dialogów i epizodów, jak *Analekty konfucjańskie* (*Lunyu*) czy starsze części *Księgi Mistrza Mo* (*Mozi*), a dziełami późniejszymi z dłuższymi esejami dyskutującymi jakieś problemy i uzasadniającymi pewne tezy, jak *Księga Mistrza Xuna* (*Xunzi*) czy *Księga Mistrza Han Feia* (*Hanfeizi*). Stąd początkowe rozdziały *Zhuangzi* mają szczególny charakter i łączą epizody baśniowe, anegdoty i parabole z fragmentami prozy ob-

jaśniającej bezpośrednio jakieś idee². Historia tego dzieła pozwala więc lepiej rozumieć jego charakter i kompozycję. Dodajmy jeszcze, że teksty taoistyczne chętnie uciekają się do przekazu intuicyjnego, jakim nieraz posługują się nasze dzieła poetyckie, zamiast do preferowanego na współczesnym Zachodzie rozumowania dyskursywno-logicznego, spotykanego w naszych rozprawach filozoficznych. Już Waley celnie zwracał uwagę, że dzieło to jest napisane w sposób poetycki³, co może też poniekąd wyjaśniać siłę jego oddziaływania. W *Zhuangzi* ważne jest więc to, co zostało zawarte między wierszami i epizodami, i należałoby go czytać inaczej niż naszych filozofów.

Zhuangzi – to dzieło nadzwyczajnej urody, znane w dawnych Chinach w istocie przez wszystkich ludzi wykształconych, które wręcz przez tysiąclecia kształtowało nie tylko myśl filozoficzną Azji Wschodniej oraz tamtejszą tradycję literacką, ale nawet mentalność, wyobrażenia i wrażliwość narodów z kręgu cywilizacji umownie określanej jako konfucjańsko-buddyjska. Jak wylicza tłumacz, ma 246 ustępów, które można wyróżnić w tekście; aż 171 można określić jako powiastki filozoficzne, dodajmy zwykle barwne, czasem nawet zabawne, a tylko 75 stanowią wykłady czy rozważania filozoficzne (s. 10). Dlatego właśnie mogło ono cieszyć się tak nadzwyczajną popularnością nie tylko w Chinach, ale także w Korei, Japonii oraz Wietnamie.

Na polskim rynku wydawniczym ukazanie się pełnego przekładu wielkiego chińskiego dzieła jest zjawiskiem niezmiernie rzadkim, gdyż przekłady z języka klasycznego, nawet przy korzystaniu z tłumaczeń na inne języki europejskie – są wyjątkowo trudne i pracochłonne. Dlatego wydarzenie to należy koniecznie odnotować, zachęcając zarazem tych badaczy Azji Wschodniej, którzy jeszcze nie mają go na swej półce, by co prędzej je nabyli i do niego zaglądali.

Książka ta zasługuje na uwagę z wielu względów. Jak wiedzą specjaliści, dzieło to zostało już niegdyś przełożone przez trzech wybitnych sinologów polskich: Witolda Jabłońskiego i wspomagających go Olgierda Wojtasiewicza oraz Janusza Chmielewskiego (przekład ukazał się w PWN w 1953 r. i jest antykwarycznym rarytasem). Niestety, dawniejsze prace o Chinach, nawet bardzo wartościowe, nie są zwykle wznawiane. Tym większa więc zasługa Iskier, że taką inicjatywę podjęły. Bardzo słuszne było też zamierzenie dokonania nowej redakcji tego dawniejszego wydania. Okazało się w praktyce, że musi to być opracowanie na nowo tego przekładu, przy wykorzystaniu do pewnego stopnia wcześniejszej wersji polskiej i przy zachowaniu części przypisów (wyraźnie oznaczonych). Można zatem uznać

² Shuen-fu Lin, *Transforming the Dao: a Critique of A.C. Graham's Translation of the Inner Chapters of 'Zhuangzi'*, [w:] Scott Cook (ed.), *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the 'Zhuangzi'*, State University of New York Press, Albany 2003, s. 268–271.

³ Arthur Waley, *Three Ways*, Doubleday, Garden City, N.Y. [b.d.], s. Ix.

to nowe wydanie za opracowanie wręcz wzorowe, w którym sinolog młodszego pokolenia wykorzystuje pracę swoich wybitnych poprzedników, a zarazem opracowuje to dzieło z uwzględnieniem nowszych badań i przy zastosowaniu dużo bardziej zaawansowanej metodologii. O ile wydanie poprzednie miało charakter popularny, to nowe wydanie stara się trzymać współczesnych standardów naukowych, w tym użycia znaków chińskich, co dawniej było bardzo trudne.

Autor starał się, by przekład był możliwie wierny, co powoduje nieuchronnie, że bywa on o wiele mniej jasny i nie tak jednoznaczny – jak w dawniejszym tłumaczeniu. W pewnych miejscach można by, oczywiście, dyskutować, czy przyjęta wersja jest istotnie tak wierna oryginałowi chińskiemu, jak deklaruje autor. Piękny jest język przekładu, co przy tekście tak ogromnej urody literackiej jest wielkim osiągnięciem. Dobre i wnikliwe są przypisy z różnymi objaśnieniami, także ze wskazaniem wieloznaczności danej frazy oraz innych interpretacji. Bardzo krótkie wprowadzenie (12 stron) podaje podstawowe informacje o epoce starożytnej, autorze oraz jego dziele, dyskusjach o jego autentyczności, komentarzach i znaczeniu dzieła w Chinach. Autor wymienia też ważniejsze jego tłumaczenia na języki zachodnie, głównie na angielski. Charakteryzuje krótko swój nowy przekład, podaje źródła, na których jest ono oparte, oraz reguły zastosowanej transkrypcji *pin-yin*. Ładna obwoluta i twarda okładka, a także przejrzyste i estetyczne opracowanie tekstu – dodają książce uroku. Użyteczne są załączniki: lista najważniejszych postaci historycznych i legendarnych wymienionych w pracy, słowniczek podstawowych terminów i mapka państw „w czasach Zhuang Zhou”. Pracę dopełnia indeks, ale obejmuje, niestety, tylko imiona osobowe, a pomija nawet podstawowe terminy. Docenić też trzeba dobre opracowanie edytorskie tekstu i troskliwą korektę.

Przy bardzo pozytywnej generalnej ocenie tej pracy można by do niej zgłosić jednak kilka rozmaitego rodzaju uwag. Przekład oraz jego opracowanie mają charakter naukowy, lecz wprowadzenie zostało potraktowane chyba nadmiernie skrótowo. Poważny czytelnik niewiele się z niego dowie o samym dziele, tym bardziej że nie ma tam bibliografii wykorzystanych prac, którą mógłby potraktować jako przewodnik po badaniach *Zhuangzi*. A przy dziele tej rangi w cywilizacji Azji Wschodniej można by oczekiwać dużo bardziej szczegółowej prezentacji, bez której nawet jego odbiór będzie nieco zubożony. Dodać można, że jego znaczenie dla kultur i literatur krajów sąsiednich nie zostało nawet wspomniane.

Dyskusyjna wydaje się decyzja autora, by wszystkie postaci wymieniane w niezliczonych anegdotach nazywać imionami chińskimi z podawaniem tylko współczesnego czytania użytych hieroglifów. Istotnie, tak postępuje wielu tłumaczy tego tekstu, w tym znakomitych. Jednak inni stosują przekład imion ich bohaterów, gdy są to terminy znaczące, pozostawiając zapis fonetyczny dla postaci historycznych

i imion własnych, niemających szczególnego znaczenia dla tekstu. Oto jeden przykład z rozdz. II, par. 7. Jacoby tłumaczy:

Qu Quezi zapytał się Chang Wuzi: Słyszałem od mego mistrza, że Wielki Mędrzec nie trudzi się sprawami tego świata... (s. 40)

W tłumaczeniu Ljudmiły Pozdniejewy wygląda to następująco:

Bystry Wzrok zapytał Wysokiego Platanu: co Pan myśli o tym, co usłyszałem od nauczyciela? Dowiedziałem się, że mędrzec nie poświęca się sprawom zarządzania...⁴

W tłumaczeniu angielskim Paula Kjellberga Mistrz Nerwowa Sroka pyta Mistrza Długiego Stołu⁵. Jak widać, samo ich tłumaczenie też nastęrcza sporo kłopotów, ale Victor Mair, którego przekładem autor często się posługuje, też objaśniał znaczenie imion, co wnosi do tekstu dodatkowe elementy i tworzy pewną atmosferę. Pseudonimy przybierane przez taoistów i innych uczonych chińskich bywają nader specyficzne. Utraty tego aspektu trochę żal, choć nastęrcza on sporo kłopotów.

Już nie ze względu na imiona przekład może by skorzystał przy zagłądaniu przez autora także do wspomnianego tu znakomitego przekładu Pozdniejewy (nawet niewymienionego w tekście) czy kontrowersyjnego w pewnych aspektach, lecz nader wciąż niezastąpionego A.C. Grahama.

Dysput, jak przełożyć by można lepiej taką czy inną wypowiedź – nawet nie zaczynam, bo nie mają one końca, a nawet sensu: każdy badacz ma swoje pomysły i swoją wrażliwość językową. Odważę się tylko wspomnieć o jednym kluczowym pojęciu konfucjańskim: cnotcie *ren* (czytaj *žen*). Nasi sinologowie tłumaczą je tradycyjnie jako „humanitarność”, autor dodaje jeszcze jeden ekwiwalent: „miłosierdzie”. W moim przekonaniu oba są mylące dla polskiego czytelnika, a znacznie lepiej treść tego pojęcia oddaje angielski termin *benevolence* używany przez najlepszych mistrzów sinologii anglosaskiej. Po polsku byłaby to „dobroć”, „życzliwość”. Nie śmiem wypowiadać się na temat, co ten termin znaczy w *Zhuangzi*, bo tej sprawy nie studiowałem, ale w myśli konfucjańskiej i w tradycji chińskiej ma on zwykle znaczenie podane powyżej. Jeśli autor odważył się zrewidować tradycyjny przekład cnoty *yi* i oddaje ją jako „powinność”, co jest odpowiednie, można tylko wyrazić żal, że przy okazji nie dokonał szerszej rewizji polskich odpowiedników kluczowych terminów chińskich, oczywiście tylko w uzasadnionych przypadkach.

Można jednak pogratulować znakomitego dzieła autorowi i Wydawnictwu Iskry.

⁴ L.D. Pozdniejewa, *Atieisty, matierialisty, dialiektiki driewniego Kıtaja – Jan Dżu, Lic’zy, Czżuanc’zy*, Izd. Nauka, Moskwa 1967, s. 145.

⁵ Philip J. Ivanhoe, Bryan W. van Norden (eds), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, Seven Bridges Press, New York–London 2001, s. 217.