

# Cnoty społeczne u Konfucjusza i Tomasza z Akwinu

Studium porównawcze  
nad sprawnościami moralnymi  
Wschodu i Zachodu

Adam  
Machowski

Monografie  
Akademii  
Jagiellońskiej

JAGIELLOŃSKI  
INSTYTUT WYDAWNICZY

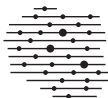




Ministerstwo  
Edukacji i Nauki

Program:

**DOSKONAŁA  
NAUKA**



**Doskonała  
Nauka**

Publikacja wydana dzięki wsparciu uzyskanemu  
w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki  
„Doskonała Nauka” 2022.

# Cnoty społeczne u Konfucjusza i Tomasza z Akwinu

Studium porównawcze  
nad sprawnościami moralnymi  
Wschodu i Zachodu

**Monografie**  
Akademii  
Jagiellońskiej

### Rada programowa serii:

przewodniczący: prof. AJ dr hab. Grzegorz Górski (Akademia Jagiellońska, Toruń, Polska)

prof. Ivana Butoracova Sindleryova Ph.D. (University of St. Cyril and Methodius, Trnava, Slovakia)

prof. dr hab. Krzysztof Górski (Jet Propulsion Laboratory NASA, Pasadena, CA)

prof. RNDr Josef Navrátil Ph.D. (University of South Bohemia, České Budějovice, Czech Republic)

ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński (Akademia Jagiellońska, Toruń, Polska)

prof. AJ dr hab. Krystyna Żuchelkowska (Akademia Jagiellońska, Toruń, Polska)



# Cnoty społeczne u Konfucjusza i Tomasza z Akwinu

Studium porównawcze  
nad sprawnościami moralnymi  
Wschodu i Zachodu

Adam  
Machowski

**Monografie**  
Akademii  
Jagiellońskiej

Toruń 2023

**JAGIELLOŃSKI**  
INSTYTUT WYDAWNICZY



Publikacja dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Doskonała nauka”, nr projektu DNM/SN/550855/2022. Kwota dofinansowania 29 700,00 zł; całkowita wartość projektu 33 000,00 zł.

Monografia przygotowana w ramach współpracy Fundacji Rozwoju Edukacji i Nauki POMERANIA w Toruniu z Akademią Jagiellońską w Toruniu.

**Recenzenci:**

dr hab. Grzegorz Górski, prof. Akademii Jagiellońskiej  
ks. prof. Mirosław Mróz, Wydział Teologiczny UMK w Toruniu

**Redaktor prowadzący:** Beata Króliczak-Zajko

**Korekta:** Sylwia Sass

**Opracowanie graficzne:** Beata Króliczak-Zajko

**Skład:** Mariusz Syguła

Copyright by © Jagielloński Instytut Wydawniczy & Adam Machowski

Toruń 2023



**Jagielloński Instytut Wydawniczy**

ul. Szosa Bydgoska 50

87-100 Toruń

[www.jiw.edu.pl](http://www.jiw.edu.pl)

ISBN 978-83-67201-05-6



**Druk:** Machina Druku, [www.machinadruku.pl](http://www.machinadruku.pl)

# Spis treści

<b>Wykaz skrótów</b> .....	<b>7</b>
<b>Wstęp</b> .....	<b>11</b>
<b>Część I. Zagadnienia wstępne do studiów komparatystycznych nad cnotami społecznymi u Konfucjusza i Tomasza z Akwinu</b> .....	<b>23</b>
I.1. Wybór przedmiotu do studium porównawczego – doktryna Mistrza Kong i Akwinaty o cnotach społecznych .....	26
I.2. Aktualny stan badań komparatystycznych nad Konfucjuszem i Tomaszem z Akwinu .....	36
I.3. Konieczność i szanse studiów komparatystycznych .....	43
I.4. Główne problemy studiów komparatystycznych .....	66
I.5. Naturalna skłonność do dobra w myśli Konfucjusza i Tomasza z Akwinu .....	84
I.6. Moralny wzorzec osobowy u Konfucjusza i Tomasza z Akwinu .....	101
I.7. Potrzeba wypracowania sprawności dobrej – cnoty .....	113
I.8. Społeczny wymiar ludzkiej moralności u Mistrza Kong i Akwinaty .....	128
<b>Część II. Cnoty społeczne według Konfucjusza i Tomasza z Akwinu – studium porównawcze</b> .....	<b>161</b>
II.1. Wstęp do omówienia poszczególnych sprawności moralnych .....	165
II.2. Religijność .....	173
II.3. Cześć synowska .....	196
II.4. Szacunek .....	216
II.4.A. Cześć dla przełożonych .....	228
II.4.B. Postuszeństwo .....	236

II.5. Wdzięczność .....	251
II.6. Pomsta .....	256
II.7. Prawdomówność .....	262
II.8. Przyjacielskość .....	277
II.9. Hojność .....	287
II.10. Słuszność .....	294
<b>Zakończenie .....</b>	<b>305</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>309</b>

# Wykaz skrótów

## Wykaz skrótów ogólnych

a.	<i>articulus</i> , artykuł
ad	odpowiedź na argument
arg.	<i>argumentum</i> , argument
cap.	<i>caput, capitulum</i> , rozdział
col.	<i>columna</i> , kolumna
corp.	<i>corpus articulum</i> , część główna artykułu
dist.	<i>distinctio</i> , dystynkcja
dz. cyt.	dzieło cytowane
ed.	<i>editio</i> , wydanie
intr.	<i>introductio</i> , wstęp
lect.	<i>lectio</i> , lekcja
lib.	<i>liber</i> , księga
n.	<i>numerus</i> , numer
nr	numer odnoszący się do rocznika danego czasopisma
s.	strona, strony
pr.	<i>proemium</i> , wprowadzenie
np.	na przykład
q.	<i>questio</i> , kwestia, zagadnienie
s.c.	<i>sed contra</i> , lecz przeciwnie
por.	porównaj, zobacz łac. <i>confer</i> ( <i>conferas, conferaturet caetera</i> )
red.	redakcja
resp.	<i>responsum</i> , odpowiedź
t.	<i>tomus</i> , tom
przeł.	przełożenie, tłumaczenie
vol.	<i>volumen</i> , wolumen



## Wykaz skrótów dzieł Konfucjusza i Tomasza z Akwinu oraz innych autorów klasycznych

<i>Ad ducissam Brabantiae</i>	<i>Epistola ad ducissam Brabantiae</i>
Analekta	Lunyu – tekst źródłowy i tłumaczenia
Chūnqiū	春秋 – Księga Wiosen i Jesieni
<i>Contra Gentiles</i>	<i>Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles</i>
<i>Compendium theologiae</i>	<i>Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum</i>
<i>De iudiciis astrorum</i>	<i>De iudiciis astrorum</i>
<i>De malo</i>	<i>Quaestiones disputatae de malo</i>
<i>De perfectione</i>	<i>De perfectione spiritualis vitae</i>
<i>De regno</i>	<i>De regno ad regem Cypri</i>
<i>De sortibus</i>	<i>Liber de sortibus ad dominum Iacobum de Tonengo</i>
<i>De spiritualibus creaturis</i>	<i>Quaestio disputata de spiritualibus creaturis</i>
<i>De unitate intellectus</i>	<i>De unitate intellectus contra Averroistas</i>
<i>De veritate</i>	<i>Quaestiones disputatae de veritate</i>
<i>De virtutibus, q. 1</i>	<i>Quaestiones disputatae de virtutibus in communi</i>
<i>De virtutibus, q. 2</i>	<i>Quaestio disputata de caritate</i>
<i>Expositio De ebdomadibus</i>	<i>Expositio libri Boetii De ebdomadibus</i>
<i>Expositio Peryermeneias</i>	<i>Expositio libri Peryermeneias</i>
<i>Expositio Posteriorum</i>	<i>Expositio libri Posteriorum</i>
<i>In De divinis nominibus</i>	<i>In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio</i>
<i>In Metaphysic.</i>	<i>In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio</i>
<i>In Sent.</i>	<i>Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis</i>
Liji	禮記, Księga Rytów
Lun yu	論語, Analekta

<i>QQ. de anima</i>	<i>Quaestiones disputatae de anima</i>
<i>Quodlibet</i>	<i>Quaestiones de quodlibet</i>
<i>S. Th., I</i>	<i>Pars prima Summae theologiae</i>
<i>S. Th., I-II</i>	<i>Prima secundae Summae theologiae</i>
<i>S. Th., II-II</i>	<i>Secunda secundae Summae theologiae</i>
<i>S. Th., III</i>	<i>Tertia pars Summae theologiae</i>
<i>Sententia Ethic.</i>	<i>Sententia libri Ethicorum</i>
<i>Sententia De anima</i>	<i>Sententia libri De anima</i>
<i>Sententia Politic.</i>	<i>Sententia libri Politicorum</i>
<i>Shang Shu</i>	<i>尚書, Księga Dokumentów</i>
<i>Shi Jing</i>	<i>Księga Pieśni, Księga Ód, Księga Poezji</i>
<i>Super I Tim.</i>	<i>Super primam Epistolam ad Timotheum lectura</i>
<i>Super II Cor.</i>	<i>Super secundam Epistolam ad Corinthios lectura</i>
<i>Super Col.</i>	<i>Super Epistolam ad Colossenses lectura</i>
<i>Super De Trinitate</i>	<i>Super Boethium De Trinitate</i>
<i>Super Eph.</i>	<i>Super Epistolam ad Ephesios lectura</i>
<i>Super Heb.</i>	<i>Super Epistolam ad Hebraeos lectura</i>
<i>Super Mt.</i>	<i>Super Evangelium S. Matthaei lectura</i>
<i>Super Rom.</i>	<i>Super Epistolam ad Romanos lectura</i>
<i>Yi Jing</i>	<i>易經, Księga Przemian</i>

## Wykaz skrótów dzieł innych autorów

<i>Ben.</i>	<i>Cyceron, De Beneficiis</i>
<i>De Civ. Dei</i>	<i>Augustyn, Państwo Boże</i>
<i>Eth. Nic.</i>	<i>Arystoteles, Etyka nikomachejska</i>
<i>Lev.</i>	<i>Thomas Hobbes, Lewiatan</i>
<i>Pol.</i>	<i>Arystoteles, Polityka</i>
<i>Rep.</i>	<i>Platon, Republika</i>
<i>Rhet.</i>	<i>Cyceron, Retoryka</i>



## Wstęp

Inspiracją do pracy nad analizą porównawczą myśli moralnej Konfucjusza i Tomasza z Akwinu był dla mnie dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej proponujący nową metodę poszukiwania uniwersalnych fundamentów ludzkiej moralności. Autorzy watykańskiego dokumentu próbowali odpowiedzieć w nowy sposób na jakże aktualne wciąż pytania. „Czy istnieją obiektywne wartości moralne zdolne zjednoczyć ludzi i przynieść im pokój i szczęście? Jakże to wartości? Jak je rozpoznać? Jak urzeczywistnić je w życiu osób i wspólnot? Dzisiaj, kiedy ludzie jaśniej zdali sobie sprawę z faktu, iż tworzą jedną, globalną wspólnotę, te odwieczne pytania są, bardziej niż kiedykolwiek, naglące”<sup>1</sup>. I autorzy dokumentu odpowiadają na te pytania w nowy sposób, co pokazuje sam tytuł mówiący o „nowym spojrzeniu” czy nowym poszukiwaniu (*search*) prawdy o prawie naturalnym wspólnym całej ludzkości. Do tej prawdy dociera się nie jak w dotychczasowy znany nam z historii myśli teologicznej, filozoficznej czy prawnej sposób, czyli dedukcyjnie, wywodząc prawo naturalne z faktu stworzenia świata czy prawa Bożego, a w sposób indukcyjny, badając różnorodne aspekty ludzkiej moralności ujawniające się w różnych epokach i w różnych częściach świata. W wyniku tychże obserwacji okazało się, że ludzkość wypracowała bardzo podobne zespoły zachowań moralnych oraz wyciągała z nich bardzo podobne do siebie wnioski, choć mówimy tu o bardzo różnych autorach pochodzących z niezwiązanych ze sobą kręgów cywilizacyjnych oddzielonych od siebie nie tylko wielkimi odległościami geograficznymi, ale i czasowymi.

Co charakterystyczne i ważne zwłaszcza dla przeprowadzanych przeze mnie poszukiwań, w watykańskim tekście pojawiły się odniesienia zarówno do Konfucjusza, jak i do Tomasza z Akwinu. To zainspirowało mnie do pogłębienia badań, w wyniku których postanowiłem porównać systemy moralne wypracowane przez obu autorów. W trakcie moich badań porównawczych doszedłem do wniosku, że tym szczególnym momentem spotkania obu systemów są cnoty społeczne jako sprawności

---

<sup>1</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: Nowe spojrzenie na prawo naturalne*, przeł. P. Napiwodzki, Watykan 2008, n. 1.

budowane w rodzinie i przez rodzinę<sup>2</sup>. Stąd temat mojej pracy i jej główna hipoteza badawcza o porównywalności obu autorów właśnie, jeśli chodzi o sprawności moralne społeczne w rozumieniu tej rzeczywistości jako przedpolitycznej i rodzinnej. Sprzyjało takiemu wyborowi W.F. Bednarzkiego tłumaczenie cnót dołączonych do sprawiedliwości jako cnót społecznych i choć sam Akwinata nie używa tego sformułowania, to w mojej opinii trafnie oddaje ono specyfikę tychże sprawności jako niepolitycznych. To ważne, bo ewentualne spotkanie z myślą konfucjańską jest realne i możliwe właśnie na gruncie tego, co społeczne, a nie polityczne, co będę chciał wykazać w poniższym opracowaniu.

Gdy mówi się o Państwie Środka, że jest to nie ustrój polityczny, lecz cywilizacja, to podkreśla się to, co przedpolityczne i co trwa niezmiennie pomimo radykalnych nieraz przemian ustrojowych. Zresztą według badacza cywilizacji F. Konecznego zasadniczo o wykształceniu narodu politycznego można mówić jedynie w przypadku cywilizacji łańskiejskiej. W tym znaczeniu cywilizacja chińska byłaby wciąż w fazie życia przedpolitycznego, charakteryzującej się nadal plemiennym stadium rozwoju (i rzeczywiście w Chinach mamy 16 potężnych plemion na czele z największym Han) i wielką rolę rodziny rozumianej w szerokim sensie rodu. I właśnie to jest ten odpowiedni moment, który czyni możliwym porównanie myśli konfucjańskiej z doktryną Tomasza z Akwinu. Z jednej bowiem strony myśl Akwinaty wyróżnia się na tle wcześniejszego arystotelesowskiego fundamentu właśnie podkreśleniem roli rodziny i moralności społecznej, w dużej mierze rodzinnej, z drugiej zaś strony ten moment kształtowania się myśli europejskiej jest jeszcze przed wielką destrukcją tego, co rodzinne i rzeczywistości społecznych z rodziną powiązanych. Dlatego cnoty społeczne jako kształtowalne w rodzinie są według mnie najlepszym punktem spotkania obu tak odległych geograficznie i historycznie autorów.

---

<sup>2</sup> Por. A. Machowski, *Cnoty jako naturalna podstawa budowania duchowej wspólnoty społecznej i politycznej według Tomasza z Akwinu i Konfucjusza*, w: *Uwarunkowania kulturowe współczesnej Azji*, J. Marszałek-Kawa i R. Gawłowski (red.), Toruń 2011, s. 47–63; A. Machowski, *Dialog Konfucjusza i Tomasza z Akwinu. Życie moralne jako podstawa otwarcia się na dialog z innymi*, w: *Dialog kultur, cywilizacji i religii*, H. Czakovska i M. Kuciński (red.), Bydgoszcz 2011, s. 47–62; A. Machowski, *Cnoty społeczne jako wychowanie rodzinne do życia wspólnotowego i punkt spotkania filozofii Wschodu i Zachodu na podstawie myśli Konfucjusza i Tomasza z Akwinu*, w: *Edukacja dorosłych w XXI wieku*, E. Juszczyszyn (red.), Siedlce 2020, s. 177–188.

Jako metodę prowadzącą do odpowiedzi na powyższe pytania wybrałem refleksję hermeneutyczną, która studiuje dany tekst, interpretując go w kontekście zdobyczy innych nauk i wiedzy dostarczonej przez nie (w niniejszym opracowaniu szczególna jest rola nauk historycznych i historii filozofii), i której celem jest odkrycie, wydobywanie prawdy o studiowanym przedmiocie badań, o sprawnościach społecznych w myśli Konfucjusza i Tomasza z Akwinu. Interpretacja hermeneutyczna tekstu umożliwia nam uchwycenie myśli autora na tle epoki, ale także pozwala czynić próby zrozumienia tej myśli we współczesnym kontekście. Metoda ta pomaga odkryć prawdziwą zawartość dzieł Mistrza Kong i Akwinaty w ich własnej epoce i zrozumieć ich myśl w kategoriach współczesnych i uwarunkowaniach aktualnego świata. Refleksja hermeneutyczna pozwala także na kreatywną interpretację studiowanego tekstu, aby odkryć jego przesłanie, które dociera do naszych czasów i może wnieść coś ważnego do współczesnego rozumienia świata społecznego. Także umożliwia podjęcie studiów porównawczych nad oboma kierunkami rozwoju myśli ludzkiej tak odległymi i czasowo, i geograficznie od siebie.

Sięgnięcie po filozofię było konieczne, gdyż umożliwia ona rozpoczęcie badań porównawczych pomiędzy różnymi systemami, jak zauważał już T. Kuhn. Nieprzekraczalność i nieporównywalność poszczególnych paradygmatów naukowych może zostać pokonana jedynie za pomocą odpowiednich narzędzi filozoficznych.

Ta analiza porównawcza jako filozoficzny fundament do badania teologicznego doktryny Tomasza z Akwinu i Konfucjusza jest uwarunkowana wieloma założeniami metodologicznymi. Dlatego w niniejszym studium wyróżniłem pierwszą część pracy ukazującą wagę tej problematyki, szanse i zagrożenia, jakie ona ze sobą niesie. Przyjęcie filozofii komparatystycznej jako tej, która umożliwia dotarcie do autentycznej myśli autora pochodzącego z odmiennego kręgu kulturowego, pozwala na odkrywanie i budowanie prawdziwej sieci jego pojęć i porównywanie ich z założeniami pochodzącymi z innego systemu myśli. Takie postępowanie jest konieczne, gdy chcemy w sposób adekwatny odnieść się do tekstów pochodzących z tak oddalonych czasowo i geograficznie miejsc, jak starożytne Chiny Konfucjusza i średniowieczna Europa Tomasza z Akwinu. Poza tym odpowiada ono podziałowi zastosowanemu przez samego Tomasza z Akwinu, który rozważając kwestię ludzkiej moralności, dzieli ją na *Pars Prima* części drugiej *Summa theologiae*, w której omawia

kwestie teologii moralnej fundamentalnej<sup>3</sup>, i *Pars Secunda*, w której analizie poddaje poszczególne sprawności moralne<sup>4</sup> – i do tej części odwołuje się druga część mojej pracy badająca konkretne sprawności moralne u Konfucjusza i Akwinaty. Taki sposób postępowania pozwala także uniknąć fałszywego założenia „neutralnego” punktu widzenia, który, jak wykazał A. MacIntyre w swoich artykułach krytycznych poświęconych filozofii komparatystycznej, jest praktycznie niemożliwy do osiągnięcia. Inna kwestia, że systemowe rozwiązania Akwinaty ułatwiają studia porównawcze nad myślą moralną dotyczącą sprawności społecznych.

Dlatego też bardzo pomocna była w moich dociekaniach metoda historyczno-empiryczna, aby móc odczytać myśl moralną Konfucjusza i Tomasza z Akwinu w specyficznych uwarunkowaniach ich epok<sup>5</sup>, tak różnych od siebie i od naszego czasu. Zresztą takiej metody właśnie używali i Konfucjusz, i Tomasz z Akwinu w swoich dociekaniach moralnych. Chiński Mistrz wielokrotnie w swych *Analektach* przywołuje zdarzenia i postaci historyczne, by wskazać odpowiednie wzorce zachowań moralnych. Jego komentarze do największych dzieł chińskiej klasyki miały ten właśnie sens. Podobnie postępował Akwinata (szczególnie w *De regno* i w *Komentarzu do Polityki*, gdzie możemy znaleźć bardzo dużo przykładów), postępując tak za samym Arystotelesem. Dlatego w mojej pracy, omawiając cnoty społeczne u obu autorów, będę odwoływał się do literatury badawczej ukazującej specyficzny kontekst ich pisanie o moralności społecznej. Pomoże to ukazać specyfikę nauczania Mistrza Kong i odróżnić jego doktrynę od innych kierunków chińskiego myślenia o sprawach moralnych takich jak np. mohizm czy daoizm. Podobnie jeśli chodzi o nauczanie Tomasza z Akwinu. W tym przypadku ważne jest ukazanie różnic pomiędzy nauczaniem Arystotelesa a doktryną Akwinaty. Moim zdaniem Tomasz z Akwinu bardzo akcentuje społeczny aspekt życia moralnego, co pozwala zresztą na spotkanie z myślą konfucjańską.

Dlatego też czymś koniecznym było sięgnięcie do tekstów źródłowych Konfucjusza i Akwinaty. O ile nad tymi drugimi pracowałem już wcześniej i miałem do nich dostęp, to trzeba było poszukać tekstów źródłowych Mistrza Kong. Przede wszystkim *Analektów*, ale także

---

<sup>3</sup> Por. *S. Th.*, I-II.

<sup>4</sup> Por. *S. Th.*, II-II.

<sup>5</sup> Por. J. Domański, *Pomocnica nauk i teologii: kilka wątków metanaukowej refleksji nad historią w XII wieku*, „Przegląd Tomistyczny” 2003, nr 9, s. 57–110.

współtworzonych przez niego komentarzy do pięciu głównych dzieł klasyki chińskiej. Charakterystyczne, że zarówno jego dialogi z uczniami zebrane w *Analektach*, jak i jego prace nad dziełami klasycznymi ukierunkowane były na poszukiwanie mądrości życiowej ujmowanej jako pewne wskazania moralne. I jest tak zarówno w przypadku *Księgi Pieśni*, jak i *Księgi Dokumentów*. Co prawda autorstwo Konfucjusza w przypadku pięciu chińskich klasyków jest współcześnie mocno dyskutowane i skutecznie podważane, jednak dla uproszczenia mojej pracy analitycznej i porównawczej w źródłach ukazane są jako autorskie prace Mistrza Kong. W mojej pracy badawczej postugiwałem się będę tekstami w języku oryginalnym, a więc chińskim, zarówno tym z czasów Konfucjusza, jak i jego najnowszą mandaryńską wersją. Mnogość cytatów pozwala skutecznie skonsultować porównywane terminy i koncepcje zwłaszcza w świetle licznych tłumaczeń na języki zachodnie, do których odwołuję się w mojej pracy, a które zawsze są mniej lub bardziej udaną interpretacją myśli konfucjańskiej. By jednak nie utracić wartości tych tłumaczeń, podaję je w oryginale, by dalsze tłumaczenie nie powodowało możliwości mojej nadinterpretacji, a czytelnikowi pozwoliło to zapoznać się z bogactwem odniesień możliwych w tłumaczeniach z języka chińskiego. Nie zabraknie też w mojej pracy odwołań do chińskich kontynuatorów tego dorobku, takich jak np. Mencjusz, czy do innych kierunków filozoficznych z Państwa Środka, takich jak daoizm czy mohizm, co pozwala lepiej uchwycić istotę nauczania Mistrza Kong.

Powracając do kwestii źródeł w przypadku Tomasza z Akwinu, w tym studium pracowałem nade wszystko na tekstach źródłowych w języku łacińskim. Badanie tychże tekstów było konieczne, nie tylko z braku niektórych tłumaczeń, ale także ze wspomnianego już powyżej powodu, że nie ma opracowanej w wystarczający sposób literatury odnoszącej się do kwestii cnót społecznych u Akwinaty. Jeśli nawet się ukazuje, to jakby między wierszami, niewyodrębniona jasno od innych pryncypiów filozofii politycznej Tomasza z Akwinu. Stąd też pomysł na temat mojej pracy, gdyż okazuje się, że w tekstach łacińskich można ją łatwiej odnaleźć.

Inna sprawa, że niektóre teksty Akwinaty nie są wciąż w całości przetłumaczone na języki nowożytny, a z drugiej strony istniejące tłumaczenia są już pewną interpretacją i nie zawsze wiernie oddają myśl samego Tomasza, szczególnie w jej politycznym wymiarze. Stąd mogą



nas poprowadzić fałszywą ścieżką interpretacyjną, gdzie różni tłumacze mieszają to, co pochodzi wprost od Tomasza, z tym, co pochodzi ze świata idei charakterystycznego dla ich własnego czasu, i dotyczy to także rozróżnienia tego, co polityczne od tego, co społeczne oraz zakresu obu rzeczywistości w myśli Akwinaty<sup>6</sup>. A jest to kwestia kluczowa dla możliwości poprowadzenia studiów porównawczych z myślą chińską, co pokażę w pierwszej części niniejszego opracowania. Dlatego w mojej pracy znajduje się dużo cytatów wprost z łaciny zgodnych z najlepszymi edycjami dzieł Tomasza z Akwinu, tak aby dotrzeć do jego autentycznej myśli i uniknąć niebezpieczeństw związanych z ograniczeniami lub błędami w tłumaczeniach.

Pomiędzy podstawowymi źródłami są oczywiście *Suma teologiczna*, gdzie odnajdujemy cnoty, które polski tłumacz F.W. Bednarski nazywa społecznymi, oraz dzieła polityczne Tomasza z Akwinu, w których pojawia się temat rozróżnienia tego, co polityczne i tego, co społeczne: *Komentarz do Polityki Arystotelesa*, *De regno*, *List do księżnej Brabantu* i części polityczno-prawne *Summa Theologiae*<sup>7</sup> (szczególnie z jej drugiej części) oraz *Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda*. To pozwala nam wyodrębnić i odróżnić stanowisko Tomasza z Akwinu od doktryny Mistrza ze Stagiry.

Inne teksty źródłowe, jak komentarze do Pisma Świętego (przede wszystkim do Listów św. Pawła, gdzie Tomasz rozwija swoją myśl eklezjologiczną, porównując wspólnotę Kościoła do wspólnoty politycznej)<sup>8</sup>, także wnoszą pewne światło do poruszanej przez nas kwestii. W tekście

---

<sup>6</sup> Por. np.: R. Imbach, *Démocratie ou monarchie? La discussion sur le meilleur régime politique chez quelques interprètes français de Thomas d'Aquin (1893–1928)*, w: *Saint Thomas au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1994, s. 335–350; W. Seńko, *Problem recepcji myśli św. Tomasza z Akwinu*, „W drodze” 1982, nr 1–4, s. 14–21; W. Zuziak, *Ocena ustrojów państwowych u Tomasza z Akwinu*, „Analecta Cracoviensia” 1993, nr 25, s. 583–595.

<sup>7</sup> Por. np.: F. von der Heydte, *Politicità nella Summa theologica di San Tommaso*, w: *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi*, „Studi Tomistici” 1973, nr 4, s. 129–140.

<sup>8</sup> Por. np.: Y. Congar, „Ecclesia” et „populus (fidelis)” dans l’ecclésiologie de S. Thomas, w: *St. Thomas Aquinas 1274–1974 Commemorative Studies*, É. Gilson (red.), vol. 1, Hardcover 1974, s. 159–174; Y. Congar, *L’Église de saint Augustin à l’époque moderne*, Paris 1970; Tenze, *L’idée de l’Église chez S. Thomas d’Aquin*, w: tenże, *Esquisses du mystère de l’Église*, „Unam sanctam” 1953, nr 8, s. 59–91; Y. Congar, *Orientations de Bonaventure et surtout de Thomas d’Aquin dans leur vision de l’Église et celle de l’État*, w: 1274 – Anné-charnière – Mutations et continuités, *Colloques internationaux du CNRS 558*, Paris 1977, s. 691–708; Y. Congar, *Vision de l’Église chez Thomas d’Aquin*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 1978, nr 62, s. 523–542; J. S. Torrell, *Yves Congar et l’ecclésiologie de Saint Thomas d’Aquin*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1998, nr 82, s. 201–242.

znajdziemy również przypisy do dzieł starożytnych myślicieli, m.in. do *Polityki* Arystotelesa (wielkiego przewodnika Akwinaty po sprawach społecznych i politycznych), aczkolwiek z podkreśleniem, że interpretacja Tomasza z Akwinu wydaje się, przynajmniej w mojej opinii, bardziej przystosowana do porównywania z myślą wschodnią.

Właśnie bardziej ogólnemu przedstawieniu nauczania obu autorów oraz ukazaniu potrzeby i szans studiów komparatystycznych niż ich obecnemu stanowi poświęcone są pierwsze rozdziały części pierwszej niniejszego opracowania. Jest to niejako metodologiczny wstęp do studiów porównawczych na temat poszczególnych cnót społecznych, które podejmował będę w części drugiej mojej książki. Są one konieczne, by pokazać ogólne tło rozważań szczegółowych, a taka metoda nauczania zgodna jest z wymogami teologii moralnej, która od wiedzy fundamentalnej przechodzi do moralności szczegółowej (tak też postępował sam Tomasz z Akwinu, a myślę, że zamysł Konfucjusza można odczytywać w podobny sposób – od ogólnego pytania o *ren* do szczegółowych odpowiedzi na zachowanie się w konkretnych sytuacjach).

Jak już wspominaliśmy, Konfucjusz w swych tekstach interesuje się przede wszystkim działaniem moralnym człowieka. Podobne zainteresowania w swoich głównych dziełach wyraża w XIII-wiecznej Europie Tomasz z Akwinu. Przede wszystkim, w ich częściach dotyczących człowieka, ukierunkowane są na opisanie i wskazanie poprawnego działania moralnego osoby ludzkiej. Tak jest choćby z drugą częścią *Summa Theologiae*, która jest głównym źródłem, jeśli chodzi o dociekania na temat ludzkiej moralności ogólnie, i jeśli chodzi o badania, które podejmuję w niniejszym studium.

Co charakterystyczne i co będę chciał ukazać w pierwszej części mojej pracy, refleksje obu autorów poprowadziły ich do zaskakująco podobnych wniosków odnoszących się generalnie do natury człowieka i natury ludzkiej moralności. Ich odkrywanie natury moralnej człowieka różni się jednak co do metody postępowania. O ile Tomasz z Akwinu systematyzuje to w ramach doktryny o prawie naturalnym dotyczącym całego wszechświata i będącym częścią planu i działania Bożego i stąd jej potężne fundamenty metafizyczne<sup>9</sup>, o tyle Konfucjusz o samej

<sup>9</sup> Por.: J.V. Schall, *Political Philosophy: Remarks on its Relation to Metaphysics and Theology*, „*Angelicum*” 1993, nr 70, s. 487–503; C.A. Boyd, *Participation Metaphysics in Aquinas’ Natural Law Morality*, „*American Catholic Philosophical Quarterly*” 2005, nr 79, s. 431–445; C.A. Boyd, *Participation Metaphysics, the Imago Dei, and the Natural Law in Aquinas’ Ethics*, „*New*

naturze człowieka wzmiankuje bardzo mało, niemniej opisuje ją jako ukierunkowaną na dobro i domagającą się realizacji „drogę” samorealizacji człowieka (*dao*). Choć, co ciekawe, również i ten aspekt możemy zauważyć w tomaszowej doktrynie moralnej. Wszak aretologia arystotelesowsko-tomaszowa prezentuje mocno autarkiczny punkt widzenia na moralność człowieka. Cnotę naturalną mogą zbudować w sobie jedynie ja sam – inni mogą mi pomagać lub przeszkadzać, jednak nie mogą tego uczynić za mnie czy bez mojego udziału (tak jest nawet w przypadku cnót nadprzyrodzonych, które tworzy w nas Bóg, ale nie bez naszego udziału). Inna sprawa, że interpretacja prawa naturalnego przez Akwinatę i ściśle hierarchiczne wyprowadzanie go z prawa Bożego bardziej odpowiadają i dają się porównać z niepanteistyczną i ściśle hierarchiczną wizją Konfucjusza (np. wizja prawa naturalnego u rzymskich stoików była zdecydowanie panteistyczna).

Tym ważniejszy staje się osobowy wzorzec zaprezentowany przez dany system doktryny moralnej i stanowiący zaproszenie do pracy moralnej nad sobą. Obaj autorzy wieszają poprzeczkę bardzo wysoko, domagając się od ludzi szlachetnego życia i dokonywania radykalnych nieraz wyborów, by zrealizować dobro moralne i odeprzeć pokusę do czynienia zła. Co ważne jednak, zarazem rezygnują z elitarystycznego pojmowania moralności, które niestychanie zawęży grupę ludzi szlachetnych jedynie do tych, którzy są pochodzenia arystokratycznego. Sprawność moralną może wybudować każdy, choć jest to bardzo trudne i jedynie nieliczni dojdą do celu – takie jest przekonanie obu autorów. Konfucjusz jest tu nawet większym pesymistą, wskazując, że nie spotkał jeszcze nikogo, a nie myśli w tym miejscu także o sobie, kto zdołałby w pełni zrealizować wymagania stawiane przed *junzi*. Być może Akwinata jest większym optymistą, mając w perspektywie nie tylko naturalne działania człowieka, ale bogaty świat łaski, przez którą Bóg może człowieka wspierać. W sposób oczywisty takiej perspektywy nie ma natura ludzka opisywana przez Mistrza Kong.

---

Blackfriars” 2007, nr 1015, s. 274–287; R.A. Armstrong, *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, Nijhoff 1966; M. Beuchot, *La ley natural en Santo Tomás de Aquino y Leo Strauss*, „Convivium” 1995, nr 8, s. 12–23; S.W. Farrell, *Sources of St. Thomas’ Concept of Natural Law*, „The Thomist” 1957, nr 20, s. 237–294; S.M. Hall, *Narrative and the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame 1994; J. Maritain, *Les droits de l’homme et la loi naturelle*, New York 1942.

W ten sposób zarówno Konfucjusz, jak i Tomasz z Akwinu dochodzą do odkrycia czegoś, co możemy nazwać pewną wewnętrzną dyspozycją wypracowaną przez samego człowieka, która kieruje go w kierunku dobra. W tradycji zachodniej, a szczególnie arystotelesowsko-tomistycznej, zwykliśmy nazywać to cnotą (*arete*, *virtus*), a w tradycji chińskiej zmierzaniem ku pełni człowieczeństwa (*ren* lub *de* – zależnie od tłumaczenia i interpretacji). Ale przecież, jak wiemy, także taki – a może przede wszystkim taki – wymiar ma cnota moralna u Akwinaty. Jest to aktualizacja pełni człowieczeństwa nade wszystko, a dopiero później patrzeć należy na zewnętrzne efekty cnotliwego działania.

Obaj autorzy dostrzegli też społeczny wymiar sprawności moralnych; to, że uczymy się ich i kształtujemy je w relacjach z innymi. I pierwszą wspólnotą społeczną, gdzie się to dokonuje, jest rodzina. Dlatego sprawności społeczne to w dużej mierze zarówno u Konfucjusza, jak i Tomasza z Akwinu sprawności rodzinne.

W ten sposób, po przygotowaniu właściwych narzędzi poznawczych, przystąpiłem do omawiania poszczególnych cnót społecznych w doktrynie Konfucjusza i Tomasza z Akwinu, co stanowi drugą część mojej książki. Sama struktura rozdziałów pochodzi z myśli Akwinaty, z drugiej części *Sumy teologicznej*, w której po omówieniu cnoty głównej sprawiedliwości spotykamy szczegółową analizę sprawności dołączonych i pomocniczych względem niej. Dlatego też tę część mojej pracy rozpoczyna rozdział ukazujący wzajemne relacje między cnotami społecznymi oraz ich wewnętrzną hierarchię. Z jednej strony dostrzec tu możemy pewne podobieństwo między zamysłem Tomasza z Akwinu i Konfucjusza (pierwszorzędna rola religijności i czci synowskiej), z drugiej zaś strony uwidaczniają się też pewne różnice, takie jak np. kwestia pierwszeństwa sprawności w czczeniu i posłuszeństwie względem rodziców (u Mistrza Kong) czy odniesień religijnych (jak to ma miejsce u Akwinaty).

W następnych rozdziałach przystąpiłem do analizy konkretnych cnót społecznych, porównując w tym temacie myśl konfucjańską i tomaszową. Badania te rozpocynam od ukazania hierarchii ich ważności i wzajemnego ustosunkowania. Obaj autorzy klasyczni podkreślali np. fundamentalną rolę religijności czy czci synowskiej dla rozwoju pozostałych sprawności kształtujących relacje społeczne.

Najpierw omówione zostaną cnoty, które uzdalniają nas do relacji z tymi, którzy nie są nam równi, przerastają nas pod pewnym względem. Jak pisze Tomasz z Akwinu o sprawnościach społecznych pokrewnych cnotcie sprawiedliwości: „Otóż niektóre cnoty uprawniają człowieka w oddawaniu drugim tego, co się im należy, ale nie mogą go uzdolnić, by oddał równo tyle, ile się należy”<sup>10</sup>.

Pierwszą z nich, i w ogóle pierwszą cnotą społeczną, jest religijność, która oddaje Bogu czy niebiosom (w przypadku Konfucjusza) to, co się należy, ale przecież nie jest w stanie oddać wszystkiego i w takim stopniu, w jakim otrzymaliśmy. Obaj autorzy wyrażają to przekonanie pomimo różnego tła doktrynalnego, cywilizacyjnego i metafizycznego tak ważnych dla sposobów realizacji tej cnoty szczególnie w środowisku rodzinnym.

Oddać nie w pełni to, co otrzymaliśmy od drugich, ma za zadanie także cnota czci synowskiej, bardzo podobnie opisywanej przez Konfucjusza i Tomasza z Akwinu. Na Wschodzie widziano w niej prawdziwy fundament życia rodzinnego i społecznego, ale także klasycznej myśli zachodniej, a więc i u Akwinaty odgrywa ona bardzo ważną rolę.

Z dwóch poprzednich cnót wynika także wezwanie do kształtowania sprawności szacunku zwłaszcza względem starszych, jak i przewodzących danej wspólnoty. Szacunek ten wyrażamy, postugując się innymi cnotami, którymi są cześć przełożonych i posłuszeństwo. W ten sposób choć w części splecamy to wszystko, co otrzymujemy od wspólnoty ludzkiej jako pewnej całości. U obu autorów spotykamy różnice w opisie tychże sprawności, wynikające przede wszystkim z różnych uwarunkowań społecznych i politycznych.

Następne rozdziały części drugiej są poświęcone cnotom umożliwiającym realizację moralnych należności względem innych, co pozwala na budowanie właściwych relacji społecznych. Jak bowiem pisał Akwinata: „Należność zaś właściwa sprawiedliwości jest dwojaka, a mianowicie moralna i prawna. Dlatego Arystoteles wyodrębnia dwojakiemu rodzaju usprawnienia: obyczajowe i prawne. Otóż wtedy coś należy się komuś prawnie, gdy na mocy prawa ktoś jest obowiązany oddać mu to.

---

<sup>10</sup> S. Th., I-II, q. 80, a. 1, corp.: „Sunt enim quaedam virtutes quae debitum quidem alteri reddunt, sed non possunt reddere aequale”.

Natomiast moralnie należy się komuś to, co ktoś mu winien na podstawie wymagań jakiejkolwiek innej cnoty<sup>11</sup>.

Wśród tych sprawności jest wdzięczność umożliwiająca zbudowanie trwałych więzi poprzez dziękczynienie za otrzymywane dobro w postaci pragnienia odwzajemnienia się realizowanego przez tę cnotę.

Inną sprawnością społeczną jest chęć odwzajemnienia się za uczynione zło polegająca na realizacji pragnienia przywrócenia sprawiedliwego porządku, przy czym Tomasz z Akwinu zwraca w tym miejscu uwagę na relacje między jednostkami, a z kolei Konfucjusz postuluje przywrócenie społecznego ładu i harmonii zakłóconych przez ludzkie występki.

Należnością względem innych ludzi jest także prawda, czyli zgodność między słowami i czynami. Tak to opisywali zarówno Konfucjusz, jak i Tomasz z Akwinu, przekonani o konieczności prawdy w relacjach między ludźmi. W ten sposób prawdomówność prowadzi do wzajemnego zaufania, jak i postawy lojalności wobec innych osób.

Innego rodzaju cnotami społecznymi według Akwinaty są te, które umożliwiają piękno życia moralnego i ludzkich relacji. Jak bowiem zaznacza autor *Sumy teologicznej*: „Istnieje jeszcze inna należność, a mianowicie taka, która jest niezbędna do spotęgowania piękna cnoty<sup>12</sup>”.

Tutaj z kolei spotykamy bardzo ważną dla myślenia konfucjańskiego, ale i dla Tomasza z Akwinu, cnotę przyjacielskości otwierającą nas na relacje z innymi i czasem umożliwiającą budowanie prawdziwych przyjaciółni przerastających nawet pod niektórymi względami relacje łączące nas z rodziną.

Następny rozdział poświęcony jest cnotcie hojności zdolnej do dalszego upiększenia ludzkich relacji. Człowiek hojny to ten, który potrafi zobaczyć i odpowiedzieć na dziejące się nieszczęścia, których doświadcza ktoś inny, nieraz nam zupełnie obcy.

---

<sup>11</sup> *S. Th.*, I-II, q. 80, a. 1, corp.: „A ratione vero debiti iustitiae defectus potest attendi secundum quod est duplex debitum, scilicet morale et legale, unde et philosophus, in *VIII Ethic.*, secundum hoc duplex iustum assignat. Debitum quidem legale est ad quod reddendum aliquis lege adstringitur, et tale debitum proprie attendit iustitia quae est principalis virtus. Debitum autem morale est quod aliquis debet ex honestate virtutis”.

<sup>12</sup> *S. Th.*, I-II, q. 80, a. 1, corp.: „Aliud vero debitum est necessarium sicut conferens ad maiorem honestatem, sine quo tamen honestas conservari potest”.

Ostatni rozdział drugiej części książki jest związany z omówieniem cnoty słuszności jako niezwykle ważnym, pozaprawnym czy ponadprawnym regulatorze życia społecznego. U Konfucjusza pełni ona właściwe rolę sprawiedliwości, na skutek braku sformalizowania tego, co polityczne w cywilizacji chińskiej, podczas gdy u Akwinaty jest koniecznym dopełnieniem tego, co ustalone prawnie i politycznie (*iustitia legalis*<sup>13</sup>). Jednak obaj autorzy klasyczni wyrażają wyraźne przekonanie, że trzeba realizować to, co słuszne, nawet w niesprzyjających uwarunkowaniach, i jest to prawdzie zwieńczenie katalogu cnót społecznych, który zaobserwować możemy zarówno u Mistrza Kong, jak i Mistrza z Akwinu.

---

<sup>13</sup> *S. Th.*, I-II, q. 80, a. 1, corp.: „Ad quintum dicendum quod epieikeia non adiungitur iustitiae particulari, sed legali. Et videtur esse idem cum ea quae dicta est eugnomosyna”.

# CZEŚĆ I

Zagadnienia wstępne  
do studiów  
komparatystycznych  
nad cnotami społecznymi  
u Konfucjusza  
i Tomasza z Akwinu





By podjąć studia porównawcze nad zagadnieniem cnót społecznych u Konfucjusza i Tomasza z Akwinu, potrzebne było zdobycie odpowiednich narzędzi językowych i kompetencji poznawczych, które umożliwiałyby właściwe podejście do badanego tematu. Poznając tak odległe (czasowo i geograficznie) doktryny moralne obu autorów i próbując znaleźć materiał do studiów porównawczych, trzeba było zdobyć także świadomość istnienia wielorakich trudności, jakie towarzyszą takiemu studium komparatystycznemu. Z drugiej zaś strony waga i wręcz konieczność takiego właśnie podejścia w uwarunkowaniach współczesnych były dla mnie motywacją do podjęcia tego wysiłku. Jak będę starał się wykazać w części pierwszej mojej pracy, wysiłek ten ma sens, ponieważ odkryć można wielkie nieraz podobieństwa w doktrynie moralnej obu autorów. Tak jest, jeśli chodzi o odkrywanie w naturze ludzkiej zdolności do moralnego dobra. Obie tradycje wypracowały również pewien wzorzec moralnego działania – wzorzec osobowy, który był dostępny nie tylko dla arystokratycznych elit, ale stał się powszechną propozycją moralnego wzrostu pomimo znacznych trudności w osiągnięciu moralnego ideału wzmiankowanych przez obu autorów. Wreszcie zarówno Konfucjusz, jak i Tomasz z Akwinu odkrywali konieczność wybudowania pewnych sprawności dobrych, które umożliwiają realizację tego wzorca, co w zachodniej tradycji nazywamy cnotą moralną. Ma ona, dostrzeżony przez obu Mistrzów, charakter relacyjny – społeczny, co oznacza, według Akwinaty i Konfucjusza, że jest wypracowywana we wspólnotach najbardziej naturalnych, a więc ma charakter rodzinny.

## Wybór przedmiotu do studium porównawczego – doktryna Mistrza Kong i Akwinaty o cnotach społecznych

Inspiracją do podjęcia studiów porównawczych nad moralną myślą Konfucjusza i Tomasza z Akwinu był dla mnie dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej zatytułowany: *In Search of a Universal Ethic: A New Look at the Natural Law*<sup>14</sup>. Papieska Komisja wielokrotnie powołuje się w nim na myśl Tomasza z Akwinu, a kilkakrotnie odwołuje się do nauczania Konfucjusza. Teolodzy Papieskiej Komisji wskazywali w swym przedłożeniu na wspólne naturalne źródła moralności ludzkiej dla wielu kręgów cywilizacyjnych i kulturowych. A skoro właśnie w tym dokumencie pojawiają się Konfucjusz i Akwinata, postanowiłem porównać ich myśl moralną odnoszącą się do cnót społecznych.

W watykańskim przedłożeniu prezentowane jest, jak sam jego tytuł wskazuje, nowe spojrzenie na prawo naturalne, inne od dotychczasowego, co moim zdaniem umożliwi studium porównawcze nad autorami pochodzącymi z różnych epok czy stron świata. Wcześniej w badaniach teologicznych, ale i w filozofii czy w prawie (np. doktryna prawna Grocjusza), formułowano tę prawdę w sposób dedukcyjny, wywodząc prawo natury z rozumnego Bożego planu stwarzania wszechświata lub z samej jego struktury<sup>15</sup>. W ten sposób dochodzono do prawdy, że i człowiek ma coś istotowego w sobie, coś, co jest jego naturą, lub – jak byśmy mogli

<sup>14</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *In Search of a Universal Ethic: A New Look at the Natural Law*, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20090520\\_legge-naturale\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_en.html) [dostęp: 13.09.2018].

<sup>15</sup> Tak Akwinata wskazuje np. na naturalną konieczność cnoty postuszeństwa – *S. Th.*, II-II, q. 104, a. 1: „Oportuit autem in rebus naturalibus ut superiora moverent inferiora ad suas actiones, per excellentiam naturalis virtutis collatae divinitus. Unde etiam oportet in rebus humanis quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem, ex vi auctoritatis divinitus ordinatae. Movere autem per rationem et voluntatem est praecipere. Et ideo, sicut ex ipso ordine naturali divinitus instituto inferiora in rebus naturalibus necesse habent subdi motioni superiorum, ita etiam in rebus humanis, ex ordine iuris naturalis et divini, tenentur inferiores suis superioribus obedire”.

powiedzieć to w odniesieniu do moralności – czyni to, co leży w jego naturze. Tymczasem watykański dokument proponuje nam inną drogę dochodzenia do prawdy o wspólnej wszystkim ludziom naturze moralności. Jest to, można powiedzieć, droga indukcyjna, poprzez analizę poszczególnych zachowań ludzkich i refleksji nad ludzką moralnością w różnych zakątkach świata i na przestrzeni dziejów, w wyniku której dojść możemy do bardzo podobnych nieraz wniosków. Okazało się, co zresztą wykazują watykaniści, że praktykowanie ludzkiej moralności i badania nad nią skutkowały odkrywaniem podobnych mechanizmów działających w etycznej sferze ludzkiego funkcjonowania. Siłą rzeczy prowadziło to do porównywania różnorodnych fenomenów moralnych i jako jedną z metod postępowania wybierano studium komparatystyczne.

W ten sposób można odkryć, że tym pierwszym źródłem moralności ludzkiej jest przede wszystkim sama natura ludzka. To ona domaga się z czasem sformułowania pewnych wskazówek odnoszących się do życia moralnego, które później zaczęły być formułowane w określone systemy moralne i etyczne. Nic więc dziwnego, że nieraz w bardzo nawet odległych terytorialnie i czasowo kręgach kulturowych można odnaleźć pewne pierwiastki wspólne. Ich poszukiwanie i analiza będą celem niniejszego przedłożenia i badań dotyczących dwóch bardzo różnych epok i dwóch odległych geograficznie zakątków świata.

Głównymi bohaterami tego studium komparatystycznego będą dwaj autorzy uchodzący za myślicieli klasycznych w swoich kręgach kulturowych. Obaj stworzyli pewną całościową wizję życia moralnego, która oddziaływała przez wieki na, odpowiednio, europejski i azjatycki sposób myślenia o życiu moralnym człowieka.

Jednym z nich jest Konfucjusz, żyjący w VI wieku przed Chrystusem, który dokonał próby pewnej systematyzacji nauczania moralnego w dobie kryzysu targającego ówczesnym państwem chińskim. Oprócz nauczania własnego zebrał on m.in. i skomentował w swych *Dialogach* pięć klasycznych dzieł określanych w tradycji chińskiej także jako *Mao shi* – 毛詩<sup>16</sup>: *Księga Ód* (*Shijing* – 詩經<sup>17</sup> lub po prostu

---

<sup>16</sup> Por. A.C. Muller, *Comment*, w: *The Analects of Confucius*, <http://www.acmuller.net/con-dao/analects.html#div-18> [dostęp: 12.11.2018].

<sup>17</sup> Por. *Shi Jing*, 詩經, *Księga Ód*, przet. J. Legge, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/book-of-poetry> [dostęp: 13.09.2020]. Por. *Shi Jing*, 詩經, w: *Shisanjing Zhushu*, Beijing 1980, s. 259–630.

*Shi* – 詩<sup>18</sup>); *Księga Dokumentów* (*Shūjīng* lub *Shang Shu* – 尚書)<sup>19</sup>, *Księga Przemian* (*I Ching* lub *Yi Jing* – 易經)<sup>20</sup>, *Księga Rytów* (禮記 – *Liji*)<sup>21</sup> i *Kronika Wiosny i Jesieni* (春秋 – *Chūnqiū*)<sup>22</sup> będąca kroniką państwa Lu<sup>23</sup>. Wszystkie te dokumenty komentowane, a nawet zredagowane na nowo przez Mistrza Kong, później zostały określone jako klasyczne (*jīng*) przez cesarza Wu z dynastii Han<sup>24</sup> i wywarły niesamowity wpływ na rozwój myśli chińskiej, a szczególnie konfucjanizmu i neokonfucjanizmu.

Pierwszą, najbardziej znaną i najważniejszą z wyżej wymienionego katalogu chińskich klasyków współtworzonych przez Konfucjusza, jest *Księga Ód* czy inaczej *Księga Pieśni* lub *Księga Poezji* – *Shijing* to kolekcja poematów napisanych w okresie od początków dynastii Zhou aż do środkowej epoki Wiosny i Jesieni, a więc do czasów, w których żył Konfucjusz. On sam nadawał jej specjalne znaczenie spośród innych dzieł klasyki chińskiej dla siły jej moralnego nauczania i wezwania do pracy intelektualnej<sup>25</sup>. Pokazuje to m.in. na początku *Analektów*, kiedy Mistrz Kong pochwała dokładną znajomość tej księgi: „子貢曰。貧而無諂、富而無驕、何如。子曰。可也。未若貧而樂、富而好禮者也。子貢曰。詩云。如切如磋、如琢如磨』、其斯之謂與子曰。賜也、始可與言詩已矣、告諸往而知來者。” [„Zi Gong said: »What do you pronounce concerning the poor man who yet does not flatter, and the rich man who is not proud?«. The Master replied: »They will do; but they are not equal to him, who, though poor, is yet cheerful, and to him, who, though rich, loves the rules of propriety«. Zi Gong replied: »It is said in the Book of Poetry, 'As you cut and then

<sup>18</sup> Ten znak oznacza po prostu poezję, poemat, wiersz, odę – *shi* – 詩 – poetry; poem, verse, ode – *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E8%A9%A9> [dostęp: 13.09.2020]. Por. np. *Analekta*, lib. I, cap. 16; *Analekta*, lib. III, cap. 8.

<sup>19</sup> *Shang Shu*, 尚書, przet. J. Legge, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/shang-shu> [dostęp: 18.11.2020].

<sup>20</sup> Por. *Yi Jing*, 易經, przet. J. Legge, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/book-of-changes> [dostęp: 18.11.2020].

<sup>21</sup> Por.: *Liji*, 禮記, przet. J. Legge, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/liji> [dostęp: 18.11.2020]; *Liji Jijie*, vol. 1–3, Beijing 1989.

<sup>22</sup> W chińskim tradycyjnym nazywana 麟經 – *línjīng* – por. *Chūnqiū Fanlu Yizheng*, Beijing 1992; *Chūnqiū Zaozhuan Zhu*, col. 1–4, Beijing 1981; *Chūnqiū Fanlu*, 春秋繁露, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/chun-qiu-fan-lu> [dostęp: 18.11.2020].

<sup>23</sup> *The Longman Anthology of World Literature*, D. Damrosch i D. L. Pike (red.), vol. A: *The Ancient World*, P. DuBois, S. Pollock, D.L. Pike, D. Damrosch i P. Yu (red.), New York 2009, s. 1047.

<sup>24</sup> Por. E. Wilkinson, *Chinese history: a manual*, Harvard 2000, s. 475–477.

<sup>25</sup> A.C. Muller, dz. cyt. Por. np. *Analekta*, lib. I, cap. 16; *Analekta*, lib. III, cap. 8.

file, as you carve and then polish' – The meaning is the same, I apprehend, as that which you have just expressed«. The Master said: »With one like Ci, I can begin to talk about the odes. I told him one point, and he knew its proper sequence«”]<sup>26</sup>.

Przyjmuje się, że Mistrz Kong wybrał 305 fragmentów spośród więcej niż 3000 i ułożył je w księgę mającą być podręcznikiem do nauki. Chińska nazwa pochodzi z pierwszych wersetów otwierających księgę<sup>27</sup>. Potwierdza to sam tekst *Analektów*, gdzie w księdze drugiej chiński Mistrz zaznacza: „子曰。詩三百、一言以蔽之、曰。思無邪。 ” [„The Master said: »The 300 verses of the *Book of Odes* can be summed up in a single phrase: 'Don't think in an evil way'«”]<sup>28</sup>.

Następny z pięciu chińskich klasyków komentowany, a nawet współtworzony, przez Konfucjusza to *Księga dokumentów* (*Shūjīng*, wcześniej znana jako *Shu King*, również znana jako *Shangshu – Czcigodne dokumenty*. Jest zbiór historycznych dokumentów chińskich z VI wieku p.n.e., którego ułożenie przypisywane jest właśnie Konfucjuszowi (pierwszy raz w czasach dynastii Han<sup>29</sup>). Jest to blisko 30 utworów, zawierających krótkie przemówienia i umoralniające wskazania, przypisywane mądrym i cnotliwym władcom starożytności z czasów od XXII do VII wieku p.n.e. Stanowią one najwcześniejsze pisane źródło chińskiej historii.

Czas powstania księgi nie został dotychczas dokładnie ustalony, najwcześniejsze powołanie się na nią w innych tekstach pochodzi z 717 roku p.n.e. Niektórzy chińscy uczeni przypisują ją Konfucjuszowi, w rzeczywistości jednak jedynie ją przeredagował, dokonał wyboru dokumentów spośród większej ich liczby, jaką mógł w swoich czasach znaleźć w książęcych archiwach. Przy okazji prawdopodobnie usunął z niej elementy mitologiczne i legendarne, co zdaniem dzisiejszych badaczy zmniejszyło bogactwo i paradoksalnie również wiarygodność dzieła. Ale tym samym przyczynił się do wielkiej popularyzacji tej księgi

---

<sup>26</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 16 [przeł. J. Legge].

<sup>27</sup> A.C. Muller, dz. cyt.

<sup>28</sup> *Analekta*, lib. II, cap. 2. [przeł. A.C. Muller]. Przeł. J. Legge: „The Master said: »In the *Book of Poetry* are three hundred pieces, but the design of them all may be embraced in one sentence – Having no depraved thoughts«”.

<sup>29</sup> Por. M. Nylan, *The Five „Confucian” Classics*, Yale 2001, s. 127–128.

w swoich czasach i wśród swych następców<sup>30</sup>. Zresztą sam bez zaznaczenia tego sześciokrotnie cytuje ją w swych *Analektach*<sup>31</sup>.

Nie jest to w ścisłym tego słowa znaczeniu kronika historyczna. Jest to zbiór historycznych dokumentów wzajemnie ze sobą niepowiązanych i różniących się charakterem i formą. Poezja i przemowy pochodzą z wczesnych rządów dynastii Zhou (XI wiek p.n.e.). Shujing zawiera m.in. listy władców i opisy różnych wydarzeń pogrupowane w cztery części opisujące cztery mityczne dynastie: Yu, Xia, Shang i Zhou, przy czym zapisy odnoszące się do ostatniej dynastii zajmują połowę tekstu.

Dokumenty w większości wypadków nie mogły powstać w czasach, których treść ich dotyczy. Sądząc ze stylu i bogactwa słownikowego, musiały one zostać napisane dopiero kilka wieków po okresie, z którego pochodzą najwcześniejsze znane dzisiaj napisy na kościach wróżebnych.

Pod koniec III wieku p.n.e. na rozkaz Qin Shi Huangdi wszystkie egzemplarze księgi zostały zniszczone. Księga została częściowo odtworzona za czasów panowania cesarza Wendi (179–157 p.n.e.) przez uczonego Fu Shenga, który w ruinach swojego domu odnalazł 29 rozdziałów dzieła (*pian* – 篇). Odtworzoną wersję Fu Shenga nazwano *Nowym tekstem* (今文 – *jīn wén*, literalnie „nowym pismem”, gdyż została napisana specyficzną kaligrafią zwaną kaligrafią kancelaryjną – *lishū* – 隸書)<sup>32</sup>.

W II wieku p.n.e. (dokładnie w 189 roku p.n.e.) Kong Anguo, jeden z potomków samego Konfucjusza, na murze jego domu w Qufu odnalazł zapisany tekst księgi poszerzony o 16 rozdziałów<sup>33</sup>. Tekst z muru nazwano *Starym tekstem* (古文 – *gǔ wén* dosłownie „stare pismo”, gdyż zapisane pismem pieczęciowym – 篆書 – *zhuànshū*<sup>34</sup>). Istnienie dwóch różniących się od siebie wersji tekstu sprawiło, że przez wieki uczeni chińscy, a potem europejscy, kwestionowali ich autentyczność<sup>35</sup>. Dopiero w połowie

<sup>30</sup> Por. M. Nylan, dz. cyt., s. 127.

<sup>31</sup> Por. M.E. Lewis, *Writing and authority in early China*, New York 1999, s. 105–108.

<sup>32</sup> Por. M. Nylan, dz. cyt.; E.L. Shaughnessy, *Shang shu* 尚書, w: *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Loewe M. (red.), Berkeley 1993, s. 381.

<sup>33</sup> Por. E.L. Shaughnessy, dz. cyt.

<sup>34</sup> Por. E.L. Shaughnessy, dz. cyt.

<sup>35</sup> S. Allan, *On Shu* 書 (*Documents*) and the origin of the *Shang shu* 尚書 (*Ancient Documents*) in light of recently discovered bamboo slip manuscripts, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” 2012, nr 75, s. 550.

XX wieku po odkryciu kości wróżebnych z Anyang i zwojów bambusowych w grobach w prowincji Hubei potwierdzono jej autentyczność.

Z kolei współautorstwo *Księgi Przemian*, współdzielone z Fu Xi, królem Wen z dynastii Zhou, i księciem Zhou, przypisywał Konfucjuszowi jeden z uczniów szkoły konfucjańskiej Ma Rong w II wieku n.e.<sup>36</sup>.

Wreszcie ostatni z konfucjańskich klasyków – *Kronika Wiosny i Jesieni* (春秋 – *Chūnqiū*), która jest kroniką państwa Lu<sup>37</sup> z lat 722–481 p.n.e. i jest niezwykle zwięzła – liczy jedynie 16 tysięcy znaków. Dawniej, aż do XX wieku, autorstwo przypisywano samemu Konfucjuszowi, obecnie się to kwestionuje<sup>38</sup>, wskazując na autorstwo wcześniejszych kronikarzy, choć sam Mistrz Kong miał dokonać kompilacji dzieła. Tak twierdził uczeń Konfucjusza Mencusz. W czasach Konfucjusza termin „wiosny i jesień” stosowano na oznaczenia całego roku, a zdaniem niektórych interpretatorów w tej księdze Mistrz Kong wykladał „wzniosłe zasady w subtelnym słowach” (*wēiyán dàyì* – 微言大義)<sup>39</sup>.

W moim studium odwoływał się będę jednak do głównego dzieła konfucjańskiego, jakim jest zapis jego dialogów, głównie z uczniami. Katarzyna Pejda tytułuje ten zbiór powiedzeń jako *Analekta*, chociaż starsze polskie tłumaczenie używa tytułu *Dialogi*. Ponieważ tytuł *Analekta* zbliżony jest bardziej do poprawnego tłumaczenia chińskiego tytułu<sup>40</sup> i do różnych przekładów angielskich, dlatego będę go używał w niniejszym opracowaniu. Samo dzieło przypisuje się Konfucjuszowi i w języku chińskim nosi tytuł: *Lun yu* – 論語<sup>41</sup>. Tytuły poszczególnych ksiąg rozpoczynają się od pierwszych słów danego dialogu Konfucjusza stanowiących poszczególne rozdziały danej księgi – np. księga pierwsza w numerycznej kolejności nosi tytuł 學而 – *Xue Er* od pierwszych słów rozmowy Konfucjusza w pierwszym dialogu: „子曰。學而時習之、不亦說乎。有朋自遠方來、不亦樂乎。人不知而不愠、不亦君子乎。”<sup>42</sup>.

<sup>36</sup> B. Nielsen, *A Companion to Yi Jing Numerology and Cosmology: Chinese Studies of Images and Numbers from Han (202 BCE–220 CE) to Song (960–1279 CE)*, London 2003, s. 249.

<sup>37</sup> *The Longman...*, dz. cyt.

<sup>38</sup> A. Cheng, *Ch'un ch'iu* 春秋, *Kung yang* 公羊, *Ku liang* 穀梁 and *Tso chuan* 左傳, w: *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. M. Loewe, (red.), Berkeley 1993, s. 67.

<sup>39</sup> Por. E. Wilkinson. *Chinese History: A New Manual*, Harvard 2012, s. 612.

<sup>40</sup> K. Pejda, *Konfucjuszowskie doświadczenie sacrum – analiza wybranych pojęć w tekstach „Analektów”*, „Roczniki Humanistyczne” 2015, nr 63, s. 115.

<sup>41</sup> Por. *Lun yu* – 論語, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/analects> [dostęp: 12.03.2017].

<sup>42</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 1.



Rzecz jasna, ta systematyzacja różni się od tych dokonywanych na Zachodzie. Niemniej autorytet autora wywarł potężny i trwający do dzisiaj wpływ na myśl chińską i generalnie wschodnią (wszak mamy także np. japoński czy koreański konfucjanizm). Trudność w interpretacji etyki Konfucjusza sprawia m.in. to, że nie spisał on swych nauk. Jego dialogi zostały później spisane przez uczniów, a sposób nauczania przypomina nam oddziaływanie wychowawcze greckiego mędrca – Sokratesa. Z tym że dialogi te są dużo krótsze i bardziej rozproszone tematycznie niż w przypadku twórcy pochodzącego z antycznej Grecji. Choć z drugiej strony koncentruje się zdecydowanie na tematach etycznych, podczas gdy myśliciel grecki w swych rozmowach poruszał kwestie etyczne razem z tematyką metafizyczną czy np. religijną. Pierwszej kompilacji konfucjańskich *Dialogów* dokonywali bezpośredni uczniowie, zbierając myśli Mistrza Konga w pewne grupy tematyczne i dodając swoje komentarze. Całość nam przekazana sprawia, że nie możemy od myśli konfucjańskiej domagać się takiej samej spójności czy koherencji jak od myśli zachodniej. Zauważał to m.in. A. MacIntyre, zresztą za innymi autorami, widząc w tym potężną trudność potencjalnych studiów komparatystycznych nad Konfucjuszem, zdając sobie sprawę, że konfucjańska wizja moralna w niewielkim stopniu zależy od tego, co uznalibyśmy za twierdzenia teoretyczne lub pojęciowe w zachodnim rozumieniu tych słów. Nie przekreśla to jeszcze samych możliwości porównawczych, ale je mocno utrudnia, i trzeba je przeprowadzać na takim poziomie, na którym ostateczny cel takiego porównania ma na celu ustalenie prawdziwości lub fałszu wysuwanych twierdzeń konstruowanych wokół omawianych systemów<sup>43</sup>.

Powodem tego są m.in. skrajnie różniące się wizje świata, które powodują wybór odmiennych metod w myśleniu filozoficznym. Jak zauważa A.A. Pang-White: „Różnice w postrzeganiu rzeczywistości (nawet gdy rzeczywistość jest pewnym continuum i nawet wtedy, gdy ukazuje ludzkiemu rozumowi siebie w swej całości) generują także bardzo różne metody filozoficzne. Tradycje zachodnie skłaniają się ku filozofowaniu analitycznemu, podczas gdy tradycje wschodnie skłaniają się ku temu, co bardziej syntetyczne, metaforyczne i niebezpośrednie. Tradycje zachodnie

<sup>43</sup> Por. V. Silius, *Neo-Aristotelian Confucianism? Applicability of virtue ethics in early Confucian studies*, „International Journal of Area Studies” 2013, nr 8, s. 73. Por. także: D. Hall, R.T. Ames, *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, Albany 1998, s. XII–XIII.

generalnie skłaniają się do odkrywania »siły« rozumu, podczas gdy tradycje wschodnie skłaniają się ku podkreśleniu »ograniczeń rozumu«. Stąd, dla przykładu, styl analitycznego dyskursu w filozofii Arystotelesa, Kartezjusza i Kanta stał się dominującym na Zachodzie, i aforyzm, parabola i paradoks jaki widzimy w klasykach Lao Tse, Konfucjusza czy Zen są stylem preferowanym na Wschodzie<sup>44</sup>. Zatem odmienne widzenie rzeczywistości jest także owocem użycia zupełnie różnych narzędzi opisywania świata, w tym także kwestii moralnych.

Jednakże pomimo pewnych trudności interpretacyjnych dzisiaj konfucjanizm przeżywa swoisty renesans – znowu wchodząc coraz bardziej w skład oficjalnej doktryny chińskiego państwa<sup>45</sup>. To dlatego m.in. aktualne przywództwo Chin odrzuca zasadę wzrostu ekonomicznego za wszelką cenę, wybierając dążenie do społecznej harmonii. „Jiang mówił o czterokrotnym wzroście w okresie 2002–2020, ale jego następcy z czwartej generacji przywódców postawili przed sobą inne cele, opowiadając się za budową »harmonijnego społeczeństwa« (*hexie shehui*), też nawiązując w ten sposób do idei konfucjańskich<sup>46</sup>. Również z myśli konfucjańskiej pochodzi dbałość o merytoryczne przygotowanie klasy rządzącej poprzez staranne wykształcenie i wychowanie<sup>47</sup> oraz powrót do wartości rodzinnych, co jest zresztą głównym tematem Konfucjusza i przedmiotem moich badań.

Z drugiej strony mamy doktrynę moralną Tomasza z Akwinu, europejskiego autora z XIII wieku po Chrystusie, która stanowi jedną z najdoskonalszych syntez klasycznej zachodniej myśli o moralności. Autor średniowieczny wyklada nam bowiem pełną doktrynę o ludzkiej moralności, omawiającą nie tylko nadprzyrodzone jej podstawy, pochodzące bezpośrednio od Boga poprzez łaskę otrzymywaną przez ludzi w Jezusie Chrystusie przez działanie Ducha Świętego, ale ukazuje też naturalny wymiar ludzkiego działania etycznego. Nie lekceważy go bynajmniej, lecz przeciwnie – docenia (co nie oznacza, że przecenia) zgodnie z głoszoną

---

<sup>44</sup> A.A. Pang-White, *Analogy and Comparative Philosophy: A Hermeneutic Retrieval of Confucius and Aquinas*, „The SACP Forum. Asian and Comparative Philosophy” 2006, nr 23, s. 132–133.

<sup>45</sup> Ch. Buckley, *Leader Taps Into Chinese Classics in Seeking to Cement Power*, „New York Times” 12 października 2014, Section A, s. 15.

<sup>46</sup> B. Góralczyk, *Geostrategia Xi Jinpinga – Od skromności do globalnej asertywności*, „Gdańskie Studia Azji Wschodniej” 2017, nr 11, s. 42.

<sup>47</sup> Por. B. Góralczyk, dz. cyt., s. 38.

przez siebie zasadą, że „gratia non tollit sino perficit naturam”. To, co naturalne, jest odczytywane przez Mistrza z Akwinu jako podstawa do działania Bożej łaski. W mojej pracy skupię się na omówieniu właśnie tej części Tomaszowego nauczania, gdyż tam właśnie omawia cnoty społeczne jako potencjalne składniki cnoty sprawiedliwości.

Oczywiście pamiętać właśnie w tym miejscu trzeba, że Akwinata jest wielkim admiratorem, kontynuatorem, komentatorem i tym, który usystematyzował myśl Arystotelesa. Według wielu autorów największym, i jego myśl nie tylko jest komentarzem przemyśleń Stagiryty odnoszących się do ludzkiej moralności, ale także jej niejednokrotnym przekraczaniem, i to w temacie, który będzie podlegał mojej analizie. To ważna uwaga, gdyż arystotelizm Tomasza mógłby stanowić jeden z zarzutów podnoszonych wobec prawomocności w badaniach komparatystycznych pomiędzy myślą zachodnią a chińską. Mianowicie podnoszona choćby przez A. MacIntyre'a nieprzystawalność myśli greckiej do myśli wschodniej. Niektórzy odrzucają sensowność takich studiów z racji odległości, nie tylko czasowej, dzielącej Tomasza z Akwinu i Konfucjusza<sup>48</sup>. Podstawą do tego miałyby być też fakt, że myśl chińskiego Mędrca stoi w sprzeczności z tradycją zachodnią, a szczególnie z pracami Arystotelesa, który jest jednym z najpoważniejszych źródeł myślenia moralnego u Tomasza z Akwinu<sup>49</sup>. Niektórzy w tym miejscu próbują umożliwić taką syntezę, negując wagę dzieł Stagiryty dla doktryny moralnej Akwinaty<sup>50</sup>, ale na dłuższą metę jest to trudne do utrzymania, biorąc pod uwagę wielki wpływ myśli Arystotelesa zwłaszcza na myśl moralną Tomasza z Akwinu. Ale rozwiązanie tej aporii tkwi w tym, że Akwinata, twórczo podchodząc do myśli arystotelesowskiej, przekracza ją właśnie w tych punktach, w których możliwe staje się spotkanie z myślą Konfucjusza. Tym miejscem spotkania jest wymiar społeczny (nie mylić z politycznym) doktryny moralnej Akwinaty, nieakcentowany tak przez autora *Etyki nikomachejskiej* (dla którego sprawność moralna ma przede wszystkim wymiar polityczny)<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Qi Zhao, *Relation-Centred Ethics in Confucius and Aquinas*, „An International Journal of the Philosophical tradition of the East” 2013, nr 23, s. 291–304.

<sup>49</sup> Qi Zhao, dz. cyt.

<sup>50</sup> E. Stump, *The Non-Aristotelian Character of Aquinas's Ethics. Aquinas on the Passions, Faith and Philosophy* 2011, nr 29, s. 29–43.

<sup>51</sup> Widać to choćby w przypadku cnoty hojności, której wymiaru rodzinnego Arystoteles wyjawia się nie dostrzegać, a zostaje on podkreślony przez Tomasza z Akwinu – por. Rozdział II.9.

W mojej ocenie, ale i pojawiającej się nowej grupy komentatorów dzieł Mistrza Kong i Tomasza, to właśnie myśl Akwinaty jako swego rodzaju najpełniejszy wyraz etyki klasycznej można zastosować do studiów porównawczych nad myślą Konfucjusza. O wiele bardziej niż np. współczesną filozofię moralną, która neguje wprost wiele podstawowych wartości uznawanych zarówno w klasyce chińskiej, jak i zachodniej. Tak jest np. z podstawową dla myśli chińskiej (ale także, jak się będziemy mogli przekonać, dla Akwinaty) rolą czci synowskiej jako budującej silne więzy społeczne. To odrzucało m.in. B. Russella od myślenia konfucjańskiego. Jak pisał w swym, co charakterystyczne, powstałym już w 1922 roku dziele *Problem of China*: „Cześć synowska i generalnie siła rodziny są najpewniej najłabszym punktem etyki konfucjańskiej, jedynym punktem, w którym system ten odchodzi poważnie od zdrowego rozsądku”<sup>52</sup>. W przypadku autorów klasycznych zachodnich, a szczególnie u Tomasa z Akwinu, siła więzi rodzinnych i cześć synowska nie tylko że nie mają nic sprzecznego ze zdrowym rozsądkiem, ale wręcz są przezeń nakazane. Rodzina bowiem okazuje się najpewniejszym i wręcz niezaprzeczalnym czy przynajmniej trudnym do zastąpienia fundamentem do budowania większych społeczności, co zresztą będę starał się ukazać w niniejszym opracowaniu.

---

<sup>52</sup> B. Russell, *The Problem of China*, London 1922, s. 40.

## Aktualny stan badań komparatystycznych nad Konfucjuszem i Tomaszem z Akwinu

Studia komparatystyczne w teologii, przynajmniej w wymiarze międzyreligijnym czy międzykulturowym, są zjawiskiem stosunkowo nowym, niejako wymuszonym przez przemiany zachodzące we współczesnym świecie, przez proces globalizacji itp. Impuls do badań w tym zakresie dał z pewnością watykański dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, będący, jak już wspominałem, inspiracją do moich badań. Innym projektem wprowadzającym spore ożywienie w studiach komparatystycznych prowadzonych na Starym Kontynencie był projekt finansowany przez Unię Europejską: *Comparative Theology (Translating god(s): Comparative Theology in Europe)* i trwający do 2014 roku. Z kolei w 2010 roku powstał międzynarodowy zespół 14 naukowców pracujących nad zagadnieniami z teologii komparatywnej i międzyreligijnej, którego owocem były monografie, liczne artykuły i prace doktorskie dotyczące zagadnień takich jak: analizy porównawcze chrześcijaństwa i islamu, eklezjologii i teologii ekumenicznej. Odbyły się także kongresy i seminaria poświęcone teologii komparatywnej w Europie, teologii międzykulturowej i studiom międzyreligijnym, by wspomnieć choćby pierwszy – *From World Mission to Interreligious Witness*. Inną, już sformalizowaną inicjatywą było powstanie specjalnej katedry do tych badań na Uniwersytecie w Münster w Niemczech. To wszystko z wielkim pożytkiem nie tylko dla badań teologicznych, ale także mające bardzo ważny wymiar społeczny i polityczny, bo dotyczący dialogu pomiędzy religiami i ich koegzystencji w sferze publicznej.

Ale filozofii czy wręcz teologii porównawczej można się doszukiwać znacznie wcześniej. Jak pisze A.A. Pang-White: „Chociaż niektórzy uczeni datują początek filozofii porównawczej na XVII wiek, poczynając od Leibniza, to historycznie wczesna wymiana idei i towarzyszące jej zderzenia

kultur miały miejsce na długo przed XVII wiekiem. Już w V wieku przed Chrystusem starożytny grecki historyk Herodot (485–430 przed Chr.) dał nam żywy opis bardzo różnych sposobów, w jaki starożytni Grecy i Hindusi traktowali ciała swoich zmarłych rodziców. Później, starając się zgłębić implikacje biblijnej nauki i jej zastosowania w ziemskim mieście, a także próbując zachować chrześcijańską tożsamość w pogańskim świecie rzymskim, Augustyn (354–430 po Chr.) napisał swoje »Civitas Dei«, w którym skontrastował miasto człowieka z »miastem Boga« (...) w okresie od X do XIII wieku widzimy, jak myśliciele islamscy, żydowscy i chrześcijańscy, tacy jak Awicenna, Awerroes, Majmonides i Akwinata, subtelnie wykorzystali teorie greckich filozofów, aby lepiej wyjaśnić ujawnioną treść, ich poszczególne religie i jak system myślowy Akwinaty skorzystał z jego wiedzy o innych myślicielach z różnych cywilizacji<sup>53</sup>. Z kolei w Chinach początki podejścia komparatystycznego do filozofii datowane są na działalność daoistów i konfucjanistów w trakcie trwania rządów dynastii Song<sup>54</sup>.

Trzeba jednak zaznaczyć metodologiczne i teleologiczne inne założenia współczesnej komparatystyki. O ile dawniej przeważała analiza tekstów pochodzących z innych kręgów kulturowych, której punktem wyjścia była nie tyle próba zrozumienia innego systemu myślenia jako takiego, ile szukanie dróg implementacji własnego myślenia w inną kulturę, a celem tego była zakładana z góry konwersja innych do naszego systemu myślenia, o tyle współcześnie mówi się raczej o analizie innych systemów myśli w ich własnym kontekście, a celem jest wzajemne spotkanie, zrozumienie i ubogacanie się. Dlatego można pisać, iż ta gałąź filozofii czy teologii znajduje się dopiero w powijakach w porównaniu z innymi działami nauk filozoficznych czy teologicznych. I wydaje się, że nieprędko osiągnie swój wiek dojrzały. Na przykład J.J. Holder wyraża podobne obawy co do samej filozofii porównawczej, cytując stwierdzenie J. Marksa i R.T. Amesa z monografii z 1995 roku: „W ramach zachodniej tradycji filozoficznej, filozofia porównawcza jest stosunkowo nowym i wciąż marginalnym ruchem. (...) pomimo obietnicy wzajemnego wzbogacania się zachodnich i niezachodnich tradycji filozoficznych”,

---

<sup>53</sup> A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 129.

<sup>54</sup> P. Ni, *Traversing the Territory of Comparative Philosophy*, „SACP Forum” 2006, nr 46, s. 1, <http://forum.sacpweb.org/issues/2006/1/> [dostęp: 2.12.2019].

i sam Holder dodaje pesymistycznie, że filozofia porównawcza wydaje się na zawsze utknąć w powijakach<sup>55</sup>.

Pojawiały się zatem już w historii próby porównywania obu systemów filozoficznych i moralnych. Jedną z pierwszych podjęli ojcowie jezuici podczas swej pierwszej misji w Chinach w XVII wieku. W przedkładzie części *Sumy teologicznej* na chiński pojawiła się np. próba porównywania filozofii Arystotelesa do konfucjańskich *Dialogów*, przedstawiania myśli Stagiryty w przybliżonych kategoriach myślenia chińskiego. Delikatną próbę ukłonu wobec chińskiej tradycji możemy odnaleźć w hołdzie, jaki Buglio oddawał filozofii wschodniej poprzez takie, a nie inne przetłumaczenie Arystotelesowskiej *Etyki* jako *Yali-kejixue* (co znaczy w dokładnym przetłumaczeniu *Doktryna przekraczania siebie według Arystotelesa*), co stanowiło jasne odniesienie do *Analektów* Konfucjusza<sup>56</sup>.

W ten sposób można spojrzeć na studia porównawcze odnoszące się konkretnie do myśli Tomasza z Akwinu jednak trochę w innym aspekcie, porównując jego nauczanie do doktryny innych myślicieli chrześcijańskich. Takie prace powstawały już wcześniej, by wspomnieć np. artykuły: E. Reinhardt – *Estudio comparativo de las estructuras de las primeras Summae teológicas: de Hugo a Aquino*<sup>57</sup>, M. Lázaro – *Dios permite el mal para el bien. Dos aproximaciones diferentes desde la metafísica del ser del bien en Santo Tomás y San Buenaventura*<sup>58</sup>, R. Ramis Barceló, *El pensamiento jurídico de Santo Tomás y de Ramón Llull en el contexto político e institucional del siglo XIII*<sup>59</sup>, S. Contrerasa – *La „ratio legis” en la teología*

---

<sup>55</sup> J.J. Holder, *The Purpose and Perils of Comparative Philosophy*, „SACP Forum” 2006, nr 46, s. 4, <http://forum.sacpweb.org/issues/2006/1/> [dostęp: 2.12.2019].

<sup>56</sup> M. Lackner, *Some Preliminary Remarks on the First Chinese Translation of Thomas Aquinas*, „*Summa theologica*”, „*Geschichte der Germanistik. Historische Zeitschrift für die Philologen*” 2018, nr 53/54, s. 31.

<sup>57</sup> E. Reinhardt, *Estudio comparativo de las estructuras de las primeras Summae teológicas: de Hugo a Aquino*, w: *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología: XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, J. Morales (red.), Pamplona 1998, s. 145–154.

<sup>58</sup> M. Lázaro, *Dios permite el mal para el bien. Dos aproximaciones diferentes desde la metafísica del ser del bien en Santo Tomás y San Buenaventura*, „*Revista Española de Filosofía Medieval*” 2014, nr 21, s. 95–103.

<sup>59</sup> R. Ramis Barceló, *El pensamiento jurídico de Santo Tomás y de Ramón Llull en el contexto político e institucional del siglo XIII*, „*Angelicum*” 2013, nr 90, s. 189–216.

de Suarez y Santo Tomás. *Una propuesta de comparación*<sup>60</sup> czy B. Olivares Bogeskova – *Primacia de la contemplación y santificación del trabajo en Santo Tomás de Aquino. Un estudio comparativo con la doctrina de San Josemaria*<sup>61</sup>.

Innym wymiarem studiów komparatystycznych nad myślą Akwinaty były badania porównawcze nad relacjami pomiędzy jego myślą a doktrynami przedchrześcijańskimi (ze szczególnym uwzględnieniem nauczania Arystotelesa, co oczywiście w przypadku Tomasza z Akwinu) czy doktrynami filozoficznymi późniejszymi (np. I. Kanta), a nawet niejako postchrześcijańskimi (chodziłoby tu o współczesną filozofię i naukę). Tu można wymienić choćby prace J. Almeydy Sarmiento – *Aristóteles y Tomás de Aquino: un análisis en torno a la „polis” y la „res publica”*<sup>62</sup>, L. Vicente-Burgoa – *Limites del conocimiento metafísico, según Kant y Tomás de Aquino*<sup>63</sup>, M. Elton i M. Mauri – *La „heteronomía” de la voluntad kantiana. Una comparación con Tomás de Aquino*<sup>64</sup> czy J.J. Sanguineti – *¿Se puede comparar la filosofía de Tomás de Aquino con la ciencia moderna?*<sup>65</sup>.

Z kolei myśl konfucjańską, szczególnie w jej wymiarze etycznym, porównywano z myślą zachodnią – np. z filozofią Arystotelesa – Yu Jiyuan, *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue* (2007)<sup>66</sup>; J. Wan,

<sup>60</sup> S. Contreras, *La „ratio legis” en la teología de Suarez y Santo Tomás. Una propuesta de comparación*, „Teología y vida” 2012, nr 53, s. 503–519.

<sup>61</sup> B. Olivares Bogeskov, *Primacia de la contemplación y santificación del trabajo en Santo Tomás de Aquino. Un estudio comparativo con la doctrina de San Josemaria*, *Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Pamplona 2006, s. 151–161.

<sup>62</sup> J. Almeyda-Sarmiento, *Aristóteles y Tomás de Aquino: un análisis en torno a la „polis” y la „res publica”*, „Revista Filosofía UIS”, 2020, nr 19, <https://doi.org/10.18273/revfil.v19n1-2020011> [dostęp: 12.09.2020].

<sup>63</sup> L. Vicente-Burgoa, *Limites del conocimiento metafísico, según Kant y Tomás de Aquino*, „Tópicos” 2009, nr 37, [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0188-66492009000200007](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-66492009000200007) [dostęp: 12.09.2020].

<sup>64</sup> M. Elton, M. Mauri, *La „heteronomía” de la voluntad kantiana. Una comparación con Tomás de Aquino*, „Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica” 2013, nr 69, s. 115–129.

<sup>65</sup> J.J. Sanguineti, *¿Se puede comparar la filosofía de Tomás de Aquino con la ciencia moderna?*, „Studium. Filosofía y Teología” 2020, nr 45, s. 103–126. Pierwowzór tego artykułu w języku angielskim – por. J.J. Sanguineti, *Can we compare Aquinas’ philosophy with modern science?*, „Acta Philosophica” 2019, vol. 5/1, s. 421–435. Wyżej wymieniony jest także autorem stadium porównawczego odnoszącego się do różnego widzenia nauki jako takiej w nurcie arystotelesowskim (a więc w tym, który przejął Tomasz z Akwinu) i we współczesności – por. J.J. Sanguineti, *Ciencia aristotélica y ciencia moderna*, Buenos Aires 1991.

<sup>66</sup> I. Yu, *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue*, New York–London 2007.



*Contrasting Confucian Virtue Ethics and MacIntyre's Aristotelian Virtue Theory*<sup>67</sup>; M. Sim – *Remastering Morals with Aristotle and Confucius*<sup>68</sup>; E. Slingerlanda – *Virtue Ethics, the Analects, and the Problem of Commensurability*<sup>69</sup>; R.T. Ames, i H. Rosemonta – *Were the Early Confucians Virtuous?*<sup>70</sup>; A. Cua – *Moral Vision and Tradition: Essays in Chinese Ethics*<sup>71</sup>, P.J. Ivanhoe: *Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mengzi and Wang Yangming*<sup>72</sup> i *Confucian Moral Self Cultivation*<sup>73</sup>; R. Kinga – *Rudimentary Remarks on Comparing Ancient Chinese and Greco-Roman Ethics*<sup>74</sup>; czy B. Van Nordena – *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*<sup>75</sup>. Z kolei myśl daoistyczną ze stoicyzmem porównał J. Yu w pracy zatytułowanej *Ethical Naturalism in Daoism and Stoicism*<sup>76</sup>.

Krytycznie natomiast do możliwości porównawczych myśli Stagi-ryty odniósł się m.in. A. MacIntyre – *Incommensurability, Truth, and the Conversation Between Confucians and Aristotelians about the Virtues*<sup>77</sup> i *Once More on Confucian and Aristotelian Conceptions of the Virtues: A Response to Professor Wan*<sup>78</sup> – oraz V. Silius – *Silius V.*,

<sup>67</sup> J. Wan, *Contrasting Confucian Virtue Ethics and MacIntyre's Aristotelian Virtue Theory*, przet. E. Slingerland, w: *Chinese Philosophy in an Era of Globalization*, R.R. Wang (red.), Albany 2004, s. 123–149.

<sup>68</sup> M. Sim, *Remastering Morals with Aristotle and Confucius*, Cambridge 2007.

<sup>69</sup> E. Slingerland, *Virtue Ethics, the „Analects”, and the Problem of Commensurability*, „The Journal of Religious Ethics” 2001, nr 29, s. 97–125.

<sup>70</sup> R.T. Ames i H. Rosemont, *Were the Early Confucians Virtuous?*, w: *Ethics in Early China: An Anthology*, Ch. Fraser, D. Robins, and T. O’Leary, (red.), Hong Kong 2011, s. 17–39.

<sup>71</sup> A.S. Cua, *Moral Vision and Tradition: Essays in Chinese Ethics*, Washington 1998.

<sup>72</sup> P.J. Ivanhoe, *Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mengzi and Wang Yang-ming*, Indianapolis–Cambridge 2002.

<sup>73</sup> P.J. Ivanhoe, *Confucian Moral Self Cultivation*, New York 1993.

<sup>74</sup> R. King, *Rudimentary Remarks on Comparing Ancient Chinese and Greco-Roman Ethics*, w: *How Should One Live? Comparing Ethics in Ancient China and Greco-Roman Antiquity*, R. King i D. Schilling (red.), Berlin–Boston 2011, s. 3–17.

<sup>75</sup> B.W. Van Norden, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, Cambridge 2007.

<sup>76</sup> J. Yu, *Ethical Naturalism in Daoism and Stoicism Chinese Metaphysics and Its Problems*, Ch. Li i F. Perkins (red.), Cambridge–New York 2015, s. 105–119.

<sup>77</sup> A. MacIntyre, *Incommensurability, Truth, and the Conversation Between Confucians and Aristotelians about the Virtues*, w: *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*, E. Deutsch (red.), Honolulu 1991, s. 104–122.

<sup>78</sup> A. MacIntyre, *Once More on Confucian and Aristotelian Conceptions of the Virtues: A Response to Professor Wan*, w: *Chinese Philosophy in an Era of Globalization*, R.R. Wang (red.), New York 2004, s. 151–162.

*Neo-Aristotelian Confucianism? Applicability of virtue ethics in early Confucian studies*<sup>79</sup>.

Ponadto etykę chińską z etyką Kanta porównywała m.in. J. Ching – *Chinese Ethics and Kant*<sup>80</sup> czy generalnie myśl Wschodu i Zachodu, które porównywał T. Junyi w swej pracy zatytułowanej 中西哲學思想之比較論文集 (*Collected Essays on Comparative Study of Chinese and Western Thoughts*)<sup>81</sup>. Z kolei chińską myśl do zachodniej metafizyki porównali W. Yu i J. Xu w pracy: *Morality and Nature: The Essential Difference between the Dao of Chinese Philosophy and the Metaphysics in Western Philosophy*<sup>82</sup> czy Ch. Li i F. Perkins w redagowanej przez siebie książce *Chinese Metaphysics and Its Problems*<sup>83</sup>.

Nie brak też już dzisiaj studiów zachodnich nad myślą Konfucjusza czy neokonfucjańską. Wymienić tu można choćby opracowania: S.C. Angle'a – *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*<sup>84</sup> czy prace dotyczące wpływu współczesnego neokonfucjanizmu na ekonomię – np. artykuł R. Kima, R. Mondejara i Ch.W.L. Chu – *Filial Piety and Business Ethics: A Confucian Reflection*, w: *Handbook of Virtue Ethics in Business and Management*<sup>85</sup> czy pozycję książkową zredagowaną przez D.A. Bell i H. Chaibong: *Confucianism for the Modern World*<sup>86</sup>.

Rzeczywiście nowe są studia porównawcze, jeśli chodzi o myśl Tomasza z Akwinu i myśl chińską generalnie czy myśl Konfucjusza konkretnie. Tu wymienić można prace następujących autorów: A.A. Pang-White, *Analogy and Comparative Philosophy: A Hermeneutic Retrieval of Confucius and Aquinas*<sup>87</sup> czy J. Tasivaldisa Ozolinsa – *God and*

<sup>79</sup> V. Silius, dz. cyt., s. 70–89.

<sup>80</sup> J. Ching, *Chinese Ethics and Kant*, „Philosophy East and West” 1978, 28(1978), s. 161–172.

<sup>81</sup> T. Junyi, 中西哲學思想之比較論文集 (*Collected Essays on Comparative Study of Chinese and Western Thoughts*), Taipei 1988.

<sup>82</sup> Yu i J. Xu, *Morality and Nature: The Essential Difference between the Dao of Chinese Philosophy and the Metaphysics in Western Philosophy*, „Frontier of Philosophy in China” 2009, nr 4, s. 360–369.

<sup>83</sup> *Chinese Metaphysics and Its Problems*, Ch. Li i F. Perkins (red.), Cambridge–New York 2015.

<sup>84</sup> Por. St.C. Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, Oxford 2009.

<sup>85</sup> Por. R. Kim, R. Mondejar i Ch.W.L. Chu, *Filial Piety and Business Ethics: A Confucian Reflection*, w: *Handbook of Virtue Ethics in Business and Management*, L. van Liedekerke, Ch. Luetge i A.J.G. Sison (red.), t. 1, Dodrecht 2017, s. 467–480.

<sup>86</sup> Por. *Confucianism for the Modern World*, D.A. Bell, H. Chaibong (red.), Cambridge 2003.

<sup>87</sup> A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 129–147.

*Conceptions of Immanence and Transcendence in Aquinas and Mengzi*<sup>88</sup> oraz K. Hudaka Klansera – *Embracing Our Complexity: Thomas Aquinas and Zhu Xi on Power and the Common Good*, New York 2015<sup>89</sup>. Mam nadzieję, że niniejsze opracowanie przyczyni się do pogłębienia studiów komparatystycznych dotyczących Mistrza Kong i Akwinaty i będzie swoistym zaproszeniem do dalszych badań w tym kierunku umożliwiających owocny dialog poprzez granice miejsca i czasu.

---

<sup>88</sup> Por. J. Tasivaldis Ozolins, *God and Conceptions of Immanence and Transcendence in Aquinas and Mengzi*, w: *Religion and Culture in Dialogue. East and West Perspectives*, J. Tasivaldis Ozolins (red.), Dordrecht 2016, s. 95–110.

<sup>89</sup> Por. K. Hudak Klanser, *Embracing Our Complexity: Thomas Aquinas and Zhu Xi on Power and the Common Good*, New York 2015.

## Konieczność i szanse studiów komparatystycznych

Jak już wspominałem we wstępie do niniejszego opracowania, studia komparatystyczne są pewną koniecznością spowodowaną uwarunkowaniami współczesnego świata. Tylko tego rodzaju badania dostarczają teologii i filozofii właściwych narzędzi do poprawnej analizy wielobarwnej rzeczywistości i konstruowania możliwych odpowiedzi na problemy nękające współczesne wielokulturowe społeczności. Jedynie wtedy możliwe stanie się prowadzenie realnego dialogu z ludźmi pochodzącymi z różnych kręgów cywilizacyjnych i kulturowych bez uciekania za mur niepewności i ignorancji czy w fałszywy synkretyzm rozmywający wszelkie różnice, ale i pozbawiający kulturowego dziedzictwa. Kiedy studia porównawcze prowadzone są bez krzywdzących nikogo apriorycznych założeń i bez poczucia wyższości, wówczas realne staje się spotkanie i współpraca bardzo różnych nieraz ludzi, zaś wypracowane przez tego rodzaju badania będą mogły posłużyć owocnie wielu działom nauk społecznych, filozoficznych czy teologicznych.

By jednak studia komparatystyczne przyniosły dobre owoce, trzeba koniecznie uwzględnić pewne elementy kluczowe dla właściwego ich przeprowadzenia. Jak pisze J.J. Sanguinetti: „Porównania historyczne i naukowe mają sens i osiągają swój cel, jeśli przeprowadza się je poprawnie. Trzeba utrzymać dywergencje tła, przede wszystkim, gdy porównanie przeprowadza się pomiędzy systemami bardzo odległymi. Trzeba rozpoznać różne poziomy, nie tylko pomiędzy porównywanymi terminami, ale także wewnątrz każdego z poziomów”<sup>90</sup>. Dlatego też, mając do czynienia z porównywaniem myśli tak odległej czasowo i terytorialnie, jak w przypadku Konfucjusza i Tomasza z Akwinu, nie wystarcza sama analiza tekstów, lecz trzeba studiów nad uwarunkowaniami historycznymi, społecznymi czy kulturowymi i w dopiero w tym kontekście to studium zyskuje prawdziwą wartość. Dlatego też w niniejszym opracowaniu pojawiać się będą analizy procesów zachodzących wewnątrz myśli chińskiej

<sup>90</sup> J.J. Sanguinetti, *¿Se puede...*, dz. cyt., s. 104.

czy zachodniej. Trzeba to uwzględniać, gdyż myśl ludzka w ramach jednego kręgu cywilizacyjnego potrafi się zmieniać nieraz w sposób bardzo radykalny. Problem ten zauważał np. A. MacIntyre, pisząc m.in. o tej trudności w podejmowaniu studiów porównawczych w artykule *Incommensurability, Truth, and the Conversation Between Confucians and Aristotelians about the Virtues*<sup>91</sup>. Tak jego pogląd na tę kwestię streszcza V. Silius: „Specyfika każdego systemu myślowego, zdaniem MacIntyre’a, jest tak wszechobecna, że przejawia się nie tylko w różnych pojęciach, którymi posługują się wyznawcy tego systemu myślenia i praktyki, ale także w odmiennych i specyficznych dla tego systemu zasadach i sposobach argumentacji, różnych standardach i miarach interpretacji, wyjaśnieniach i uzasadnieniach, różnych normach wyznaczonych jako cele, i tak dalej. Ponieważ jest oczywistym faktem, że kultury i systemy myśli i praktyki są dynamicznymi bytami, które zmieniają się w czasie, MacIntyre przyznaje, że systemy, które były niewspółmierne w jednym momencie historii, mogą stać się współmierne w innym”<sup>92</sup>.

Przy czym raczej nie kwestionuje się już samej możliwości prowadzenia badań porównawczych, ale zwraca się dużą uwagę na ich metodologię i właściwy sposób ich przeprowadzania. Jak pisze Jijuan Yu: „By powiedzieć jasno, problem nie dotyczy już dłużej samej możliwości porównywania, ale jak porównywanie powinno być przeprowadzane i jakie właściwości podejmujący się takich studiów winni posiadać, by właściwie przeprowadzać swoje prace”<sup>93</sup>. A z kolei inna autorka zajmująca się komparatystyką zauważa, że ostatnie dwie dekady studiów komparatystycznych bynajmniej nie rozwiązały jeszcze kompletnie trawiących je problemów. „Jak pokazują badania naukowe z ostatnich dwóch dekad, a ostatnio artykuły autorstwa Peimina Ni i J.J. Holdera, cele, problemy i metodologia filozofii porównawczej są nadal tematem, który jest szeroko dyskutowany, i nadal w dużej mierze nierozwiązany”<sup>94</sup>. Zatem ważne, aby studia komparatystyczne

---

<sup>91</sup> Por. A. MacIntyre, dz. cyt.

<sup>92</sup> V. Silius, dz. cyt., s. 72.

<sup>93</sup> I. Yu, dz. cyt., s. 7.

<sup>94</sup> A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 129. Autorka z Uniwersytetu z Pensylwanii odnosi się w cytowanym fragmencie do prac J.J. Holdera (por. J.J. Holder, dz. cyt.) i P.Ni (por. P. Ni, dz. cyt.). Por. także: G.J. Larson, Introduction: *The „Age-Old Distinction Between the Same and the Other”*, w: *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, G. Larson i E. Deutsch (red.), Princeton 1988, s. 3–18; N. Smart, *The Analogy of Meaning and the Tasks of Comparative Philosophy*, w: *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative*

odpowiednio przygotować metodologicznie oraz poprzez właściwy wybór porównywanych rzeczywistości.

Tylko w ten sposób prawdziwie można odkryć pewną odpowiedniość czy nawet podobieństwo pomiędzy klasyczną myślą Wschodu i Zachodu. Okazuje się, że systemy te nie są kompletnie nieprzystające do siebie. Szczególnie ma to miejsce w badaniach komparatystycznych dotyczących myśli filozoficznej. Zauważa to m.in. J. Sanguinetti, pisząc, że „porównanie jest fundamentalnie możliwe, ponieważ stanowiska filozoficzne nie są nieprzystające, w sensie Kuhna, i nawet w naukach dyskutowalne jest, czy istnieje jakaś nieprzystawalność absolutna pomiędzy wizjami i konceptami różnych paradygmatów naukowych”<sup>95</sup>. Co prawda np. A. MacIntyre interpretuje stanowisko T. Kuhna w odmienny sposób, rozszerzając nieprzystawalność także na filozofię, jednak stanowisko to polega już na innym rozumieniu terminu niewspółmierności czy nieprzystawalności. „Ten pogląd na niewspółmierność jest słuszny, ponieważ Kuhn mówił także o »przejściu między niewspółmiernymi«, które »musi nastąpić od razu (choć niekoniecznie w jednej chwili) lub wcale«. Jednak niemożność zmiany stopnia jakiegoś stanu nie wyklucza możliwości zmiany

---

*Philosophy*, G. Larson i E. Deutsch (red.), Princeton 1988, s. 174–183; F. Dallmayr, *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter*, Albany 1996.

<sup>95</sup> J.J. Sanguinetti, dz. cyt., s. 103–126. Odwołanie w tekście odnosi się do książki T. Kuhna – por. T. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid 2005. Do tej samej książki Kuhna odnosi się anglojęzyczna dyskusja o przystawalności systemów filozoficznych, przy czym R.J. Bernstein rozszerza wyraźnie tę nieprzystawalność nie tylko na systemy poznania naukowego, ale i na sferę poglądów filozoficznych, porównując książki R. Rorty’ego i A. MacIntyre’a, co później sam MacIntyre zastosuje do kwestii studiów komparatystycznych prowadzonych między różnymi kulturami – „Według R.J. Bernsteina nieprzystawalność (*incommensurability*) została wepchnięta do centrum anglo-amerykańskiej debaty filozoficznej z powodu prowokacyjnej Thomasa Kuhna *The Structure of Scientific Revolutions*. Jakkolwiek Kuhn w swojej książce był zainteresowany wyłącznie w nieprzystawalności paradygmatów naukowych, to idea ta wkrótce została »uogólniona i rozciągnięta na problem i konteksty daleko poza oryginalny pomysł Kuhna by analizować badania naukowe«. Bernstein dyskutuje o książkach R. Rorty’ego: *Philosophy and the Mirror of Nature* i A. MacIntyre’a: *Whose Justice? Which Rationality?* jako o jasnych przykładach rozciągniętego użycia tego terminu. MacIntyre później rozciąga użycie terminu w swym artykule z 1991 roku *Incommensurability, Truth, and the Conversation Between Confucians and Aristotelians About the Virtues*, gdzie idea nieprzystawalności została jasno zaaplikowana do studiów interkulturowych”. Litewski autor odwołuje się w tym fragmencie do następującego artykułu R.J. Bernsteina – por. R.J. Bernstein, *Incommensurability and Otherness Revisited*, w: *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*, E. Deutsch (red.) Honolulu 1991, s. 87–89 [s. 85–103], a sam Bernstein do następujących książek: R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1981 i A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988. Nieprzystawalność jest według MacIntyre’a „relacją między dwoma lub więcej systemami myśli i praktyki, z których każdy ucieleśnia swój własny schemat konceptualny, ponad pewnym okresem czasu” – por. A. MacIntyre, *Incommensurability...*, dz. cyt., s. 109.

samego stanu. Nikt nie może być dziś »bardziej« zameżny niż wczoraj, ale z pewnością można być zameżnym lub niezameżnym w różnych momentach”<sup>96</sup>. Takie podejście do nieprzystawalności czy współmierności systemów myśli filozoficznej nie uniemożliwia jednak prób podejmowania badań porównawczych, czego zresztą sam A. MacIntyre nie neguje.

To właśnie myśl filozoficzna, a taka będzie nam ciągle towarzyszyć w naszym badaniu, pozwala na rozświetlenie konceptów myśli chińskiej i europejskiej, analizowanych przeze mnie w niniejszym studium. Ta właściwość filozofii, konieczna przecież w badaniach teologicznych (dość wspomnieć wprowadzającą rolę filozofii dla teologii), jest szczególnie przydatna w studiach komparatystycznych<sup>97</sup>. Filozofia porównawcza, definiowana przez J.J. Holdera jako „każde badanie filozoficzne, które opiera się na badaniu systemów filozoficznych i doktryn rozwiniętych w dwóch lub więcej cywilizacjach lub odnosi się do takich badań”<sup>98</sup>, z obietnicą wzajemnego zrozumienia się i wzbogacenia jest zatem nie tylko czymś praktycznym i aktualnym, ale także koniecznym. Daje nam możliwość zastanowienia się nad naszymi wzajemnymi powiązaniem z innymi ludźmi, ideami i systemami ludzkiego myślenia. Jak zaznacza A.A. Pang-White, studia komparatystyczne podejmowane na gruncie filozoficznym mogą zaowocować wieloma plusami. Dzięki filozoficznej refleksji filozofia porównawcza zapewnia wiele praktycznych zysków. Po pierwsze, otwiera nas na inne możliwości. Świadomość odmienności różnych kultur i idei może wzbogacić i pogłębić nasze rozumienie siebie i świata. Po drugie, filozofia porównawcza jako filozofia angażuje nas w dokładną analizę przeciwstawnych punktów widzenia i odstania podstawowe założenia, które je podkreślają. Po trzecie, użycie racjonalnego dyskursu pomaga zredukować nieuzasadnione uprzedzenia, które dzielą różne kultury. Po czwarte, filozofia porównawcza, jeśli zostanie właściwie zastosowana, pozwala nam czerpać z mocnych stron rozbież-

---

<sup>96</sup> V. Silius, dz. cyt., s. 78. A. MacIntyre odnosi się w tym miejscu do następującego fragmentu książki T. Kuhna – T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1970, s. 150.

<sup>97</sup> Można to zauważyć w komparatystyce myśli Tomasza z Akwinu i myśli współczesnej. „Pytaniem tego studium było przeegzaminowanie możliwości i celowości porównywania filozofii Akwinaty i nauki współczesnej. Odpowiedź brzmi, możemy to czynić i jest to owocne, zawsze, gdy przyjmujemy, że poznanie naukowe nabiera sensu dzięki intelektualnej wizji dostarczanej przez filozofię” – J.J. Sanguineti, dz. cyt., s. 124.

<sup>98</sup> J.J. Holder, dz. cyt., s. 1.

nych systemów filozoficznych jako zasobów w rozwiązywaniu współczesnych i przyszłych problemów społecznych<sup>99</sup>.

Zwłaszcza ten ostatni aspekt staje się nam bliższy, gdy spojrzymy na główny temat naszych badań, jakim są cnoty społeczne. Samą aretologię próbowano już porównywać, badając systemy myśli na Wschodzie i Zachodzie. Takie próby podejmowano już co do przedmiotu badań, którego dotyczy nasze studium (co prawda porównywano etyczną myśl Konfucjusza i Arystotelesa, a nie samego Tomasza z Akwinu, co moim zdaniem ma wpływ na samą jakość studiów porównawczych). Wielu współczesnych interpretatorów w ten sposób zauważało podobieństwo aretologii Stagiryty i Konfucjusza.

Odmiennego zdania w tym punkcie jest A. MacIntyre, zauważając, wbrew wielu interpretatorom, radykalną nieprzystawalność (*incommensurability*) myślenia konfucjańskiego do sposobu myślenia zachodniego, przy czym, co ważne, odnosi to do próby ujęcia myśli chińskiej w kategoriach arystotelesowskich cnót. To ważna uwaga, bo dotycząca także w jakiś sposób tematu moich studiów komparatystycznych – cnót społecznych, ale także zaznaczająca, że w zasadzie krytyka MacIntyre'a odnosi się do możliwości porównawczych tego greckiego mędrca z myślą chińską, a co będę starał się wykazać w mojej pracy, myśl Akwinaty akurat w tym punkcie odbiega od myślenia Stagiryty, co moim zdaniem umożliwi porównywanie Tomasza z Akwinu i Konfucjusza w tym punkcie ich nauczania. Powracając jednak do kwestii komparatystyki Arystotelesa i Mistrza Kong, to, jak podsumowuje jego słowa V. Silius: „Jednakże, w tomie poświęconym studiom porównawczym, A. MacIntyre opublikował artykuł, w którym przedstawił wczesne myśli konfucjańskie i Arystotelesa jako niewspółmierne systemy myślowe i wyraźnie wyraził wątpliwość, czy pojęcia i stwierdzenia jednego niewspółmiernego systemu myślowego można odpowiednio wyrazić i zaadresować w ramach innego”<sup>100</sup>. Z kolei np. J.J. Holder dostrzegał trzy zasadnicze

<sup>99</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 130.

<sup>100</sup> V. Silius, dz. cyt., s. 70–71. Litewski autor odnosi się do następujących artykułów A. MacIntyre'a – por.: A. MacIntyre, *Incommensurability...*, dz. cyt. i A. MacIntyre, *Once More...*, dz. cyt., zaznaczając, że „wielu zrozumiało, że stanowisko MacIntyre'a opowiada się za radykalizmem niemożności wzajemnego zrozumienia w dyskusjach międzykulturowych oraz jako jawnie zagrażające samemu przedsięwzięciu filozofów porównawczych. W rzeczywistości o ile MacIntyre zaprzeczył adekwatności i stosowności prostego porównywania poprzez powtórzenie treści jednego systemu myślenia i praktyki w sposobach i metodach patrzenia na inny rywalizujący system, o tyle MacIntyre rzeczywiście kwestionował ważność pewnego



problemy związane ze studiami komparatystycznymi, a jednym z nich byłaby wspomniana już przez szkockiego filozofa nieprzystawalność: „właściwie identyfikuję trzy podstawowe problemy filozofii porównawczej: (1) wątpliwość, co do jakiegokolwiek prawdziwej filozofii istniejącej poza tradycją zachodnią, (2) problem niewspółmierności (3) błędny synkretyzm”<sup>101</sup>.

Jednak moim zdaniem wagę tak radykalnego ujęcia kwestii studiów porównawczych pomiędzy myślą zachodnią a wschodnią może osłabić fakt, że myśl Tomasza z Akwinu jednak różni się od myśli Arystotelesa właśnie w punkcie, w którym staje się bardziej „przystawalna” do myśli chińskiego Mistrza Kong. Myślę, że to może być kluczem do zrozumienia i w jakimś sensie odparcia krytyki MacIntyre’a ukierunkowanej na ukazywanie niekompatybilności myślenia chińskiego i zachodniego o rzeczywistości cnót. Zarzuty szkockiego autora próbowali odeprzeć autorzy porównujący Konfucjusza do Arystotelesa, jednak czynili to w inny niż mój sposób i w mojej ocenie niewystarczająco. To samo zauważa V. Silius: „Na tym tle podsumuję kilka odpowiedzi sformułowanych konkretnie przez zwolenników interpretacji myśli konfucjańskiej poprzez etykę cnoty. W centrum tego badania znajdują się uczeni, którzy próbowali sprostać wyzwaniu MacIntyre’a i pozostać w ramach neoarystotelesowskich, wciąż porównując różne tradycje. Podzielmy te odpowiedzi na dwie grupy – »negatywną« (Yu Jiyuan<sup>102</sup>, May Sim<sup>103</sup>), gdzie celem odpowiedzi jest obalenie krytyki MacIntyre poprzez wykazanie, że jest ona sprzeczna, zła i/lub szkodliwa; oraz »pozytywną« (Bryan Van Norden<sup>104</sup>), gdzie celem odpowiedzi jest sprostanie wyzwaniu MacIntyre’a poprzez opracowanie ram porównaw-

---

rodzaju badań porównawczych. W badaniach nad konfucjanizmem wielu zwolenników etyki cnót i takiej właśnie interpretacji wczesnych konfucjanistów przyjęto stanowisko MacIntyre’a jako wyzwanie dla ich własnych przedsięwzięć. To jest szczególnie ostry problem, podejście poprzez etykę cnót do tekstów konfucjańskich jest główną tezą tej grupy uczonych – najlepiej rozumieć tę wczesną myśl konfucjańską jako formę etyki cnót – może być postrzegana jako próba wyrażenia wrażliwości jednej tradycji za pomocą słownika innej niewspółmiernej tradycji. Np. Jiyuan zauważa, że wersja niewspółmierności opracowana przez MacIntyre’a »zagroza naszemu projektowi porównania etyki Arystotelesa i Konfucjusza«, ale Yu zauważa jednak, że nie znalazła u MacIntyre’a »odrzućenia możliwości porównywania arystotelizmu i konfucjanizmu jako czegoś akceptowalnego« – V. Silius, dz. cyt., s. 76–77. V. Silius cytuje w swym tekście następującą książkę J. Yu – por. J. Yu, *The Ethics...*, dz. cyt., s. 6–7.

<sup>101</sup> J.J. Holder, dz. cyt., s. 4.

<sup>102</sup> Por. I. Yu, dz. cyt.

<sup>103</sup> Por. M. Sim, dz. cyt.

<sup>104</sup> Por. V. Van Norden, dz. cyt.

czych, które byłyby odporne na krytykę wyrażaną przez MacIntyre'a. Moje twierdzenie w tym artykule jest takie, że żadna z odpowiedzi udzielonych przez interpretatorów Konfucjusza z perspektywy etyki cnót nie odniosła sukcesu, ponieważ te negatywne mają tendencję do błędnego odczytowania początkowych twierdzeń MacIntyre'a, a pozytywne nie zapewniają prawdziwie neutralnego podłoża dla porównywania wczesnych konfucjańskich i arystotelesowskich lub neoarystotelesowskich idei etycznych, którą to niemożliwość stwierdzał MacIntyre<sup>105</sup>. W swoich studiach komparatystycznych będę starał się uwzględnić zarówno uwagi początkowe MacIntyre'a odnoszące się do studiów komparatystycznych, jak i nie szukać idealnego stanu źle pojętej „neutralności”.

Myślę, że drogą do tego jest uwzględnienie różnicy między myśleniem Stagiryty a Tomasza z Akwinu. Wyjątkowa kategoria arystotelesowska polityczności, a w związku z tym cnoty jako cechy człowieka politycznego, jest przez Akwinatę osłabiona właśnie przez zauważenie, rozszerzenie i docenienie tego, co społeczne<sup>106</sup>. Co moim zdaniem – i co będę chciał pokazać w dalszej części mojej pracy – ma kolosalne znaczenie właśnie dla o wiele większej porównywalności myśli średniowiecznego zakonnika do myśli chińskiej. Dość powiedzieć, że arystotelesowskie „zoon politikon”<sup>107</sup> Akwinata przekształca w „animal politicum et sociale”<sup>108</sup>. To pewnie pozwala przynajmniej w części uniknąć poważnej przeszkody w studiach komparatystycznych nad aretologią Wschodu i Zachodu. Wszak, jak zaznacza A. MacIntyre, „każda większa teoria cnót ma w swym wnętrzu założoną w jakimś znacznym stopniu, własną filozoficzną psychologię i własną filozofię polityczną i socjologię”<sup>109</sup>. Przy czym śmiem twierdzić, że akurat

<sup>105</sup> V. Silius, dz. cyt., s. 71.

<sup>106</sup> Pisała o tym m.in. H. Arendt w swej książce *Condición humana* – por. H. Arendt, *La condición humana*, przeł. R. Gil Novales, Barcelona 2016.

<sup>107</sup> *Pol.*, lib. I, 1253a, v. 2–8

<sup>108</sup> Por. *De regno*, lib. I, cap. 1: „naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum”. Por. także: A. Rocha Martins, *The zoon politikon: Medieval Aristotelian Interpretations*, w: *Revista Portuguesa de Filosofia* 75 (2019), s. 1539–1574. Sam MacIntyre zresztą zmienił w międzyczasie swe stanowisko, odkrywając w myśli Tomasza z Akwinu pogłębienie nauki moralności prezentowanej przez Stagirytę – „When I wrote *After Virtue*, I was already an Aristotelian, but not yet a Thomist, something made plain in my account of Aquinas at the end of chapter 13. I became a Thomist after writing *After Virtue* in part because I became convinced that Aquinas was in some respects a better Aristotelian than Aristotle, that not only was he an excellent interpreter of Aristotle's texts, but that he had been able to extend and deepen both Aristotle's metaphysical and his moral enquiries” – A. MacIntyre, *Prologue*, w: A. MacIntyre, *After virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame 2007, s. X.

<sup>109</sup> A. MacIntyre, *Incommensurability...*, dz. cyt., s. 105.

w przypadku cnót społecznych myśl Akwinaty jest o wiele bliżej Konfucjusza niż np. myśl Arystotelesa.

Poznając zatem oba systemy, można odkryć coś, co staje się istotnym dla nas punktem zaczepienia i co jest jednocześnie istotne dla obu systemów. Tym czymś, w mojej opinii i co będę chciał wykazać w niniejszym studium, są właśnie cnoty społeczne w ich szerokim znaczeniu, takim, jakie mają rzeczywiście w obu sposobach myślenia<sup>110</sup>.

One staną się w moim badaniu swoistą siecią porównawczą (swoistą geografiją porównawczą, jak pisze J. Sanguinetti), która wychwytywać będzie pewne podobieństwa i różnice pomiędzy podejściem Konfucjusza i Tomasza z Akwinu do sprawności moralnych. Uwidoczni się w ten sposób to, co wcześniej często zakryte było przed naszymi oczami. Dzięki temu będzie możliwe samo postawienie pytań i uzyskiwanie na nie odpowiedzi<sup>111</sup>.

Ważne przy tym, by unikać pokusy myślenia redukcjonistycznego i prób sprowadzenia badanych rzeczywistości do jednego tylko sposobu myślenia i postrzegania świata. W ten sposób następowałaby próba całkowitej „westernizacji myśli chińskiej” czy „sinifikacji myśli zachodniej” i swoiste zamknięcie na próby zrozumienia innego świata. Polegałoby to na prostym włożeniu treści filozofii chińskiej w ramy myślenia zachodniego lub odwrotnie<sup>112</sup>.

Akwinata, dokonując usystematyzowania zachodniej myśli moralnej, wyklada ją przede wszystkim w swej *Sumie teologicznej*, co ułatwia studia nad moralnością ludzką. Ułatwienie to będę chciał spożytkować, odnajdując w myśli konfucjańskiej podobne, a czasem inne intuicje, ale o tym w dalszym ciągu naszego opracowania. Stwarza to jednak pokusę prostego przenoszenia danych do systemu opracowanego przez Tomasza

---

<sup>110</sup> Na przykład J.J. Sanguinetti, porównując podejście do nauki Tomasza z Akwinu i świata współczesnego, dostrzega wagę naturalizmu i racjonalizmu dla obu sposobów myślenia o sprawach naukowych i na tym się zresztą skupia w swoim studium porównawczym. „Mając na uwadze możliwe sieci porównawcze, które mogłyby zostać ustanowione między tomistycznym systemem naukowym, włączając w to bazę arystotelesowską, i to wszystko co dzisiaj wiemy dzięki nauce współczesnej, w tym przedłożeniu będę odnosił się do niektórych aspektów, które mogłyby być istotne dla debaty o tej kwestii. Baza leżąca u podstaw, która czyni możliwym porównanie jest podwójna: naturalizm i racjonalizm, brane w sensie głębszym i nie zredukowanym” – J.J. Sanguinetti, *¿Se puede...*, dz. cyt., s. 104.

<sup>111</sup> J.J. Sanguinetti uczynił tak w przypadku swojego studium komparatystycznego. „W tym, co następujące, zasugeruje jakieś możliwe elementy zgody lub niezgody pomiędzy filozofią tomistyczną i nauką współczesną, postępując za metodą stawiania pytań, które mogą naszkicować jakąś geografiją możliwych porównań” – J.J. Sanguinetti, dz. cyt., s. 106.

<sup>112</sup> P. Ni, dz. cyt., s. 14.

z Akwinu, bez uwzględniania chińskiego sposobu myślenia i zaznaczania różnic. By tego uniknąć, w mojej pracy znajdziemy liczne odwołania nie tylko do konfucjańskich *Analektów*, ale do innych dzieł filozofii chińskiej oraz odniesienie do kontekstu, w którym ona powstawała.

Jednym z rozwiązań umożliwiających prace komparatystyczne byłoby myślenie analogiczne proponowane przez A.A. Pang-White<sup>113</sup>. Jak pisze w swoim artykule: „Rekomenduje metodę analogii, odnaniezoną w obu filozofiach, w konfucjanizmie i u Akwinaty, jako jedną z najbardziej naturalnych i praktycznych dróg umożliwienia filozofii komparatywnej”<sup>114</sup>. Jeśli zdefiniujemy analogię tak jak czyni to A.A. Pang-White, to otwiera to drogę do wzajemnego zrozumienia i studiów komparatystycznych. „Analogia oznacza »podobieństwo, bliskość lub podobieństwo dwóch rzeczy, które skądinąd się różnią«. Nie przekazuje »ani jednoznaczności, ani niejednoznaczności«. Rozumowanie analogiczne jest zatem formą wnioskowania indukcyjnego, która zaczyna się od bytu lub stanu rzeczy, który jest bardziej znany lub znajomy, i dochodzi do tego, co jest mniej znane lub znajome. Z tej perspektywy rozumienie przez analogię jest najbardziej naturalną formą ludzkiego rozumowania”<sup>115</sup>.

Jeśli spojrzymy na myśl Konfucjusza, to wnioskowanie analogiczne jest używane w sposób znaczący, chociaż sam termin „analogia” nie jest używany wprost. W *Analektach* Konfucjusz często stosuje analogię ze względu na pouczenie, jakie ona ze sobą niesie. Na przykład w *Analekta*, lib. III, cap. 8 postępuje się przykładem „zwykłego jedwabiu przerabianego w coś wytwornego”, przykładu z *Księgi Pieśni*, aby zilustrować związek między cnotą człowieczeństwa (*ren*) a rytualną przyzwoitością (*li*)<sup>116</sup>. Wspominany przez autorkę fragment dialogów brzmi następująco: „子夏問曰。巧笑倩兮、美目盼兮、素以爲絢兮。何爲也子曰。繪事後素。曰。禮后乎。子曰。起予者商也始可與言詩矣。” [„Zi Xia quoted the following: Her tactful smile charms; Her eyes, fine and clear, Beautiful without accessories. And asked its meaning. Confucius said: »A painting is done on plain white paper«. Zi Xia said: »Then are rituals a secondary thing?« Confucius said: »Ah, Shang, you uplift me. Now we can really begin to discuss the *Book of Odes*«”]<sup>117</sup>.

<sup>113</sup> A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 129–147.

<sup>114</sup> Tamże, s. 134.

<sup>115</sup> Tamże.

<sup>116</sup> Tamże, s. 135.

<sup>117</sup> *Analekta*, lib. III, cap. 8.

Innym przykładem myślenia analogicznego w myśli konfucjańskiej jest fragment księgi pierwszej. „Ponownie, w *Analekta*, lib. I, cap. 15, komentując moc transformacji w *li*, Konfucjusz mówi: »Jak wycięte, jak wypolerowane, jak wyrzeźbione, jak wypolerowane«. Ten pośredni, ale potężny obraz przekazuje ideę, że przyzwoitość rytualna może upiększyć działania moralne, przekształcając w ten sposób moralność w działania estetycznie piękne<sup>118</sup>. Całość wspomnianego rozdziału konfucjańskich dialogów brzmi następująco: „子貢曰。貧而無諂、富而無驕、何如。子曰。可也。未若貧而樂、富而好禮者也。子貢曰。詩云。如切如磋、如琢如磨』、其斯之謂與子曰。賜也、始可與言詩已矣、告諸往而知來者。” [„Zi Gong said: »What do you pronounce concerning the poor man who yet does not flatter, and the rich man who is not proud?«. The Master replied: »They will do; but they are not equal to him, who, though poor, is yet cheerful, and to him, who, though rich, loves the rules of propriety«. Zi Gong replied: »It is said in the *Book of Poetry*, «As you cut and then file, as you carve and then polish». The meaning is the same, I apprehend, as that which you have just expressed«. The Master said: »With one like Ci, I can begin to talk about the odes. I told him one point, and he knew its proper sequence«”]<sup>119</sup>. W ten sposób, stosując analogię do pracy sztukmistrza nad dziełem, Konfucjusz oddaje charakter pracy moralnej, która jest zresztą głównym przesłaniem *Analektów*, jak zauważa A.C. Muller: „To porównywanie do procesu samodoskonalenia znajduje się często w tekstach konfucjańskich<sup>120</sup>.”

Wychowawczy charakter myślenia analogicznego jest ukazany także w *Analekta*, lib VII, cap. 8, który opisuje właściwą relację pomiędzy uczniem a nauczycielem w procesie edukacyjnym porównując ją do działania matematycznego<sup>121</sup>. „子曰。不憤不啓、不悱不發。舉一隅不以三隅反、則不復也。” [„The Master said: »If a student is not eager, I won't teach him; if he is not struggling with the truth, I won't reveal it to him. If I lift up one corner and he can't come back with the other three, I won't do it

<sup>118</sup> A.A. Pang-White, dz. cyt.

<sup>119</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 16 [przet. J. Legge].

<sup>120</sup> A.C. Muller, *Notes*, <http://www.acmuller.net/con-dao/analects.html#div-18> [dostęp: 13.11.2020]. Por. np. *Analekta*, lib. XX, cap. 3: „子曰。不知命、無以爲君子也。不知禮、無以立也。不知言、無以知人也。” „The Master said, »Without recognizing the ordinances of Heaven, it is impossible to be a superior man. Without an acquaintance with the rules of Propriety, it is impossible for the character to be established. Without knowing the force of words, it is impossible to know men«” – przet. A.C. Muller].

<sup>121</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt.

again«<sup>122</sup>. Komentując ten rozdział konfucjańskich dialogów, A.A. Pang-White zauważa: „Ostatnie zdanie tego fragmentu sugeruje, że Konfucjusz postrzega rozumowanie przez analogię jako ważne narzędzie uczenia się i oczekuje, że jego uczniowie będą w stanie wyciągnąć analogie z tego, co mówi tu i teraz, bezpośrednio lub pośrednio, do czegoś nowego”<sup>123</sup>.

Można powiedzieć nawet więcej, konfucjańska analogia – w dodatku do bycia ważnym narzędziem nauczania – ucieleśnia zawsze pewien dodatek etyczny. W *Analektach* człowieczeństwo (*ren*) jest zawsze przedstawiane jako korona wszystkich cnót. W chińskim znaku pisanym słowo *ren* – 仁 – stworzone jest z dwóch znaków: znaku po lewej stronie – *ren* – oznaczającego osobę; i znaku po prawej stronie – *er* – oznaczającego numer dwa. Jak wszystko, człowieczeństwo (*ren*) jest dla relacji między dwiema osobami. Dlatego w *Analektach*, lib. XII, cap. 22 Konfucjusz utrzymuje, że bycie ludzkim jest „miłością innych”<sup>124</sup> i co charakterystyczne, wymienia właśnie miłość na pierwszym miejscu, nawet przed wiedzą. „樊遲問仁。子曰。愛人。問知。子曰。知人。樊遲未達。子曰。舉直錯諸枉、能使枉者直。樊遲退、見子夏曰。鄉也、吾見於夫子而問知。』。子曰。舉直錯諸枉、能使枉者直。』何謂也子夏曰。富哉言乎。舜有天下、選於紅、舉堯陶、不仁者遠矣。湯有天下、選於衆、舉伊尹、不仁者遠矣。” [„Fan Chi asked about the meaning of »ren«. Confucius said: »love others«. He asked about the meaning of »knowledge«. The Master said: »Know others« Fan Chi couldn't get it. The Master said: »If you put the honest in positions of power and discard the dishonest, you will force the dishonest to become honest«. Fan Chi left and seeing Zi Xia said: »A little while ago I saw the Master and asked him about »knowledge« and he told me »Put the honest in positions of power and discard the dishonest, and you will force the dishonest to be honest«. What did he mean?« Zi Xia said: »How rich our Master's words are! When Shun was emperor, he selected Kao Yao from among the people, put him

<sup>122</sup> *Analekta*, lib. VII, cap. 8 [przetł. A.C. Muller].

<sup>123</sup> A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 136. Metodę analogii Konfucjusza stosował później jeden z najstynniejszych jego uczniów – Mencjusz. Jak zauważa cytowana powyżej autorka: „Mencjusz, drugi najbardziej wpływowego myśliciel tradycji konfucjańskiej, kontynuuje tę pouczającą metodę w swoich stynnych argumentach na rzecz wrodzonej dobroci ludzkiej natury. Przykład wierzby (6A:1), argument o wodzie (6A:2), analogia z górą wołu (6A:8) oraz anegdota o dziecku o wpadnięciu do studni (2A:6), wszystkie wykorzystują analogiczne wnioskowanie, by przekazać pewien punkt widzenia rzeczywistości, który na początku jest niejasny”.

<sup>124</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt.

in charge, and the evil people stayed far away. When T'ang was emperor, he selected I Yin, put him in charge and the evil again stayed far away«<sup>125</sup>.

Z kolei w *Analekta*, lib. IV, cap. 15 później wyjaśnia, że droga człowieczeństwa jest działaniem według cnoty sumienności (*chung*) i altruizmu, który można rozumieć także jako wzajemność (*shu*)<sup>126</sup>. „子曰、參乎、吾道一以貫之。曾子曰、唯。子出。門人問曰、何謂也。曾子曰、夫子之道、忠恕而已矣。” [„The Master said: »Shan, my Way is penetrated by a single thread«. Ceng Zi said: »Yes«. When the Master left, some disciples asked what he meant. Ceng Zi said: »Our master's Way is to be loyal and have a sense of reciprocity, and that's it«”]<sup>127</sup>.

W ten sposób pewna „empatia analogii” współtworzy wraz z innymi wartościami metodę stawania się bardziej „ludzkim”. Poszerza w nas człowieczeństwo. To moralne odczuwanie prowadzi Konfucjusza do sformułowania tego, co znamy pod pojęciem Złotej Reguły postępowania w jej wersji negatywnej<sup>128</sup>. „子貢曰。我不欲人之加諸我也、吾亦欲無加諸人。子曰。賜也、非爾所及也。” [„If I do not want others to inflict something on me, I also want to avoid inflicting it on others”]<sup>129</sup>. Powtórnie formułuje ją Konfucjusz w dwunastej księdze swych dialogów, pisząc: „Do not impose on others what you would not like yourself”. Cały fragment brzmi następująco: „仲弓問仁。子曰。出門如見大賓。使民如承大祭。己所不欲、勿施於人。在邦無怨、在家無怨。仲弓曰。雍雖不敏、請事斯語矣。” [„Zhong Gong asked about the meaning of *ren*. The Master said: »When you are out in the world, act as if meeting an important guest. Employ the people as if you were assisting at a great ceremony. What you don't want done to yourself, don't do to others. Live in your town without stirring up resentments, and live in your household without stirring up resentments«. Zhong Gong said: »Although I am not so smart, I will apply myself to this teaching«”]<sup>130</sup>. Jak widzimy, w całym cytacie

<sup>125</sup> *Analekta*, lib. XII, cap. 22 [przet. A.C. Muller].

<sup>126</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt.

<sup>127</sup> *Analekta*, lib. IV, cap. 15 [przet. A.C. Muller].

<sup>128</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 137.

<sup>129</sup> *Analekta*, lib. V, cap. 12 [przet. A.A. Pang-White]. Por. także: przet. J. Legge, „Zi Gong said: »What I do not wish men to do to me, I also wish not to do to men«. The Master said: »Ci, you have not attained to that«” i przet. A.C. Muller: „Zi Gong said: »What I don't want done to me, I don't want to do to others«. Confucius said: »Ci, you have not yet gotten to this level«”.

<sup>130</sup> *Analekta*, lib. XII, cap. 2 [przet. A.C. Muller]. Por. przet. J. Legge: „Zhong Gong asked about perfect virtue. The Master said: »It is, when you go abroad, to behave to every one as if you were receiving a great guest; to employ the people as if you were assisting at a great

jesteśmy wezwani nie tylko do nieczynienia zła innym, ale też do bardzo dobrego wręcz przyjmowania innych, o czym będzie szerzej mowa przy analizie cnoty przyjacielskości<sup>131</sup>.

To moralne oddziaływanie analogii jako metody wychowawczej, jak zauważa A.A. Pang-White, „rozpoczyna się w rodzinie (tej najbliższej) i stopniowo rozciąga się na szersze wspólnoty i ewentualnie na cały świat (ten mniej rodzinny) i w wielu stopniach. Cnota człowieczeństwa, nawet kiedy będzie rozciągnięta na całą ludzkość, nie ma jednak oznaczać czegoś uniwersalnego, abstrakcyjnego, skoncentrowanego na nieosobowych zasadach postępowania”<sup>132</sup>. W centrum pozostają zawsze relacje z konkretnymi ludźmi. Ale dlatego właśnie tak wielka jest użyteczność analogii, która umożliwia zastosowanie generalnych zasad do różnych konkretnych przypadków. Widać to choćby po zastosowaniu przez Konfucjusza fundamentalnego dla niego pojęcia *ren*, które wspomniana już wyżej autorka tłumaczy jako „człowieczeństwo”. „W *Analektach* słowo »humanitarność« (*ren*) występuje ponad pięćdziesiąt razy, a jednak za każdym razem Konfucjusz opisuje je inaczej. Przy bliższym przyjrzeniu się widać, że robi to celowo ze względu na kontekst rozmowy, temperamenty i pochodzenie uczniów lub rozmówców. Z tego można wywnioskować, że *ren* jako cnota empatyczna pociąga za sobą etyczną postawę analogii, która jest partykularna, relacyjna i zorientowana na troskę. Rozważając niebezpieczeństwa filozofii porównawczej, *ren* ze swoją wrażliwością na kontekst i orientacją etyczną na innych jest najistotniejszą cnotą w prowadzeniu międzykulturowych dociekań filozoficznych, ponieważ tylko wtedy, gdy »troszczymy się« o dobro i autonomię innych, mamy motywację emocjonalną, aby oprzeć się pokusie zredukowania drugiego do siebie samego”<sup>133</sup>. Analogia więc pozwala nam poszukać tego, co nas łączy, jednocześnie zachowując i szanując to, co nas różni od siebie.

To zastosowanie analogii do opisu i praktykowania ludzkich relacji jest bardzo charakterystyczne dla myśli wschodniej, bowiem są to tematy,

---

sacrifice; not to do to others as you would not wish done to yourself; to have no murmuring against you in the country, and none in the family». Zhong Gong said: »Though I am deficient in intelligence and vigor, I will make it my business to practice this lesson«.

<sup>131</sup> Por. Rozdział II.8.

<sup>132</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt.

<sup>133</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt. Por. także: Ch. Li, *The Confucian Concept of Jen and the Feminist Ethics of Care: A Comparative Study*, w: *The Sage and the Second Sex*, Chicago 2000, s. 23–42.



od których rozważania rozpoczyna się filozofia chińska. Koncentrują się na pytaniach o ludzkie działanie i zharmonizowanie go z rzeczywistością dookoła. I do tego użyta jest właśnie analogia. Z kolei na Zachodzie analogia jest zastosowana na pierwszym miejscu w pytaniach metafizycznych, od których w zasadzie rozpoczyna się filozofia grecka. Dopiero potem przychodzi refleksja nad ludzkim postępowaniem i rolą oraz zastosowaniem analogii w deskrypcji i *praxis* osoby ludzkiej. Myślę, że ta różnica tematów, którym posłużyła metoda analogiczna, jest bardzo znacząca i wpływa na wzajemne rozumienie się filozofii Wschodu i Zachodu.

Natomiast rzeczywiście samą analogię odkryto i stosowano mniej więcej w tym samym czasie, w którym używał jej Konfucjusz, aczkolwiek od początku myślenia analogicznego używano przede wszystkim w myśleniu metafizycznym, u Arystotelesa np. posłużył także do wyjaśnienia, czym jest fenomen moralny cnoty – *arete*. „Na Zachodzie również stosowanie analogii ma długą tradycję. Według Arystotelesa rozumowanie przez analogię jest jednym z najbardziej naturalnych sposobów rozumienia człowieka. Posługuje się tą metodą w swojej *Metafizyce*, aby wprowadzić wielorakie znaczenia bytu, a w *Etyce nikomachejskiej*, aby wykazać i zdefiniować, czym jest cnota moralna i stan pośredni. W średniowieczu, ze względu na swój etos religijny, dużo uwagi poświęca się filozofii języka. Ponieważ jeśli Bóg jest nieskończony, poza przestrzenią i czasem, jaki jest zatem właściwy sposób orzekania o Bogu? Mojżesz Majmonides, wybitny XII-wieczny filozof żydowski, twierdzi, że ludzie mogą wiedzieć tylko „że Bóg jest”, ale nie „»czym On jest«, ponieważ Jego doskonałość wykracza poza pojmowanie ludzkiego intelektu i nie ma nic wspólnego z istotami stworzonymi”<sup>134</sup>.

Tę myśl podjął Tomasz z Akwinu, używając zresztą analogii na wiele różnych sposobów, co zostało dostrzeżone i skomentowane m.in. przez prace: G.P. Klubertanza – *St. Thomas Aquinas on Analogy: A Textual Analysis and Systematic Synthesis*<sup>135</sup>, J. Owensa – *Analogy as Thomistic Approach to Being*<sup>136</sup>, G. Phelana – *Saint Thomas and Analogy*<sup>137</sup> czy

---

<sup>134</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt.

<sup>135</sup> G.P. Klubertanz, *St. Thomas Aquinas on Analogy: A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Chicago 1960.

<sup>136</sup> J. Owens, *Analogy as Thomistic Approach to Being*, „*Mediaeval Studies*” 1962, nr 24, s. 303–322.

<sup>137</sup> G. Phelan, *Saint Thomas and Analogy*, Milwaukee 1941.

R. McInerney – *Aquinas and Analogy*<sup>138</sup>. Myśl Akwinaty, podobnie jak cała myśl zachodnia, używanie analogii rozpoczyna od rozważań metafizycznych i teologicznych. Można powiedzieć, że nawet bardziej akcentuje użycie myślenia analogicznego, niż czynił to np. sam Arystoteles. Jak zauważa A.A. Pang-White: „Arystotelesowska analogia naturalna zostaje w ten sposób przeniesiona do wymiaru transcendentnego przez Tomasza z Akwinu”<sup>139</sup>.

Waga myśli Akwinaty w rozprzestrzenianiu się w myśli analogicznej w świecie zachodnim jest nie do przecenienia. „Tomasz z Akwinu, jeden z najbardziej wpływowych chrześcijańskich myślicieli scholastycznych w XIII wieku, twierdzi, że chociaż negatywne atrybuty i rozumienie przez negację są konieczne, nie są one wystarczające do opisania naszego poznania Boga. Muszą być używane atrybuty twierdzące. W końcu skutek (stworzenie) musi w jakiś sposób przypominać przyczynę (Stwórcę). Innymi słowy, chociaż nie wiemy, kim jest Bóg, wciąż możemy zrozumieć jaki jest Bóg, poprzez analogię, przez przedstawienie stworzeń” jako tych, które reprezentują w jakiś sposób atrybuty boskie – jest to myśl o jakimś stopniu partycypacji stworzeń w Stworzycielu<sup>140</sup>. Oczywiście nie oznacza to, że jesteśmy w stanie z pomocą analogii dotrzeć do wszelkich tajemnic Boga i poznać go dokładnie – „według Akwinaty nie można znaleźć dokładnej proporcji ani analogii między boskim innym a stworzonymi istotami (pojmowanie tego inaczej byłoby bluźnierstwem)”<sup>141</sup>.

Niemniej analogia w badaniu spraw Bożych poprowadziła Akwinatę siłą rzeczy do refleksji nad rzeczywistościami ludzkimi, w tym nad dobrem w działaniu moralnym człowieka. To przejście jednak nie może być czymś automatycznym i jednoznacznym. Dobroć Boga nie oznacza jeszcze dobroci stworzenia. „Tomasz z Akwinu ostrzega nas, abyśmy nie rozumieli orzekań analogicznych według dokładnej proporcji, jak widać na przykładzie »A:B : 2:1« . Raczej powinno być rozumiane jako »A:B : (14:7 : 6:3)« . Oznacza to, że A jest podobne do B, ponieważ 14 jest podobne do 6, nie dlatego, że istnieje dokładna proporcja między czternastoma a szóstką, ale dlatego, że obie liczby mają podobieństwo do czternastu dwa razy siedem i sześć to dwa razy trzy. Innymi słowy, formułując stwierdzenia, że »Jan jest dobry«

<sup>138</sup> R. McInerney, *Aquinas and Analogy*, Washington 1996.

<sup>139</sup> A.A. Pang-White, dz. cyt.

<sup>140</sup> Tamże.

<sup>141</sup> Tamże.

i »Bóg jest dobry«, chociaż termin »dobry« musi odnosić się do pewnych wspólnych pozytywnych cech w bytach, o których mowa »dobry« (w tym przypadku »Jan« i »Bóg«), jakość określana terminem »dobry« musi być rozumiana w kategoriach różnych relacji, jakie ta cecha ma w odniesieniu do ich pojemności lub ich kontekstu podstawowego<sup>142</sup>.

W ten sposób myślenie analogiczne umożliwia nam odkrywanie prawdy o tym, że pewne terminy odnoszące się do moralnego działania człowieka, w przypadku Boga mają inne, niemożliwe do osiągnięcia przez człowieka desygnaty. „Na przykład, kiedy używamy terminu »dobry«, aby opisać Jana, odnosimy się do pewnych rozwiniętych nawyków w jego charakterze, które umożliwiają Janowi dokonywanie świadomych, racjonalnych i rozsądnych osądów moralnych. Wskazuje raczej nabytą zmienną cechę Jana niż całą jego substancję. Jednak opisując Boga, orzeczenie »dobry« będzie odnosić się do substancji Boga jako całości, a nie do Jego części ze względu na Jego całkowitą prostotę. Musi zatem odnosić się raczej do Jego nieziennej Istoty niż do zmiennej cechy. Tak więc termin »dobry«, użyty w odniesieniu do Boga, musi być rozumiany we właściwym kontekście transcendencji, która jest tajemnicza i jakoś przed nami ukryta. W sformułowaniu przez Tomasza z Akwinu proporcji niedokładnej, jeśli podstawimy Boga za A i Jana za B i użyjemy predykatu »dobry« w celu zastąpienia proporcji liczbowej, otrzymamy co następuje: Formuła: A:B :: [(14:7) :: (6:3)] Podanie : Bóg : Jan :: [(dobry : istota Boga) :: (dobry : nabyte cechy charakteru Jana)]<sup>143</sup>.

Zauważmy jednak, że na tej drodze do analizy Boga jako Bytu absolutnego dokonujemy również analizy postępowania człowieka, a więc dwie różne rzeczywistości są badane przez nas podczas jednego procesu myślowego. To właśnie może nam posłużyć w badaniach komparatystycznych, gdzie dwie różne rzeczywistości poddajemy jednej analizie. „W jaki sposób możemy odczytać teorię analogii Akwinaty, aby mogła być użytecznym źródłem dla międzykulturowej filozofii porównawczej? Twierdzę, że przeszkody tkwiące w problemie językowego orzekania Boga mają pewne podobieństwo do przeszkód w międzykulturowych dociekaniach filozoficznych. Tak jak brakuje odpowiedniego analogii między boskością a człowiekiem, tak często brakuje wspólnej terminologii filozoficznej między np. tradycją niezachodnią i zachodnią. Co więcej, tak

<sup>142</sup> Tamże, s. 138.

<sup>143</sup> A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 138–139.

jak niedostępność bezpośrednia do Boskiego Życia jest czynnikiem uniemożliwiającym pełne zrozumienie Boskiej istoty, tak brak rzeczywistego doświadczenia życiowego i umiejętności językowych innych kultur sprawia, że zrozumienie innych tradycji jest niedoskonałe. Co więcej, tak jak stwórca i stworzone, boskie i ludzkie, mają bardzo różne ontologiczne punkty wyjścia, tak odległe geograficzne kultury często mają bardzo różne założenia filozoficzne. Niemniej jednak podejście analogiczne daje nam naturalne i realistyczne podejście do rozpoczęcia naszych porównawczych dociekań filozoficznych od tego, co jest nam bardziej znane, a jednocześnie uznaje ograniczenia i zawodność naszych osądów. Podejście niedokładnej analogii przypomina nam o rozważeniu kontekstu porównywanych idei lub tradycji, podobieństw w różnicach i różnic w podobieństwie, z motywu wzajemnego wzbogacania się i troski o drugiego<sup>144</sup>.

Analogia pozwala nam na odkrywanie tego, co wspólne i zarazem na dostrzeganie tego, co różne i to w najbardziej podstawowych pojęciach pochodzących w różnych kręgów cywilizacyjnych. Na przykład A.A. Pang-White próbuje porównać w ten sposób „dwie ważne cnoty chrześcijańskie: miłość (*caritas*) i pobożność (*pietas*) oraz dwie podstawowe cnoty konfucjańskie: człowieczeństwo (*ren*) i rytualną przykładność (*li*)<sup>145</sup>. Co prawda, jak wykażemy w dalszej części pracy, termin *pietas* Tomasz z Akwinu odnosi o wiele bardziej do relacji rodzinnych niż tych, które łączą nas z Bogiem w znaczeniu taski danej nam przez cnoty nadprzyrodzone. W tym przypadku trzeba by pewnie po prostu zastosować termin *religio*, to jednak sam przewód myślowy autorki nie zostaje przez to zakłócony czy unieważniony.

Tym bardziej że autorka przywołuje zaraz fakt, że Tomasz z Akwinu w cnocie miłości widział formę wszystkich cnót i w ten sposób także drogę do szczęścia. Jak pisze, wiemy, że „cnota jest dla Akwinaty zarówno koniecznym środkiem, jak i częścią składową szczęścia. Miłość, cnota natchniona przez Boga, jest matką i korzeniem wszystkich cnót. Miłość to przede wszystkim miłość do Boga i to dzięki niej można bezinteresownie kochać bliźniego<sup>146</sup>.

Miłość jako cnota nadprzyrodzona formuje wszystkie inne cnoty wlane, w tym pobożność, choć dla Akwinaty ta ostatnia istnieje także na

<sup>144</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 139.

<sup>145</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt.

<sup>146</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt.

jedynie ludzkim poziomie, jako cnota religijności (*religio*) będąca częścią potencjalną innej cnoty naturalnej – sprawiedliwości. A.A. Pang-White pisze o tym cały czas w nadprzyrodzonym wymiarze, wspominając o tzw. cnotach wlanych (*virtutibus infusae*). Tu rzeczywiście właśnie cnota teologiczna miłości jest cały czas fundamentem całego organizmu duchowego i moralnego człowieka dotkniętego łaską. „Miłość żywi i wzbogaca wszystkie inne cnoty. Ścisłe związana z miłością jest cnota pobożności; jest to wlana cnota, która wiąże się zarówno ze sprawiedliwością, jak i miłością. To nawyk woli pozwala nam okazywać należny szacunek, honor i miłość poprzez zewnętrzne czyny tym, którym zawdzięczamy nasze istnienie i dobrobyt. W ten sposób pobożność należy okazywać najpierw Bogu, potem rodzicom, a potem ojczyźnie i współobywatelom. Ponieważ Bóg jest Pierwszą Zasadą wszystkich istot, pobożność wobec rodziców i kraju powinna być podporządkowana pobożności wobec Boga”<sup>147</sup>.

Gdy spojrzymy na moralność człowieka z perspektywy łaski, z perspektywy nadprzyrodzonej, to spotykamy coś, czego nie można znaleźć w myśleniu chińskim. Coś radykalnie odmiennego wraz z radykalnie przyjętą transcendencją Boga, który jednocześnie swoją łaską chce działać w człowieku i powodować w nim wielkie zmiany. W ten sposób to właśnie Bóg jest głównym Twórcą – Stwórcą moralnego dobra w człowieku i zarazem adresatem – celem moralnego dobra w człowieku. „Dla Akwinaty Bóg jest zarówno sprawcą przyczyną wlanых cnót, jak i głównym odbiorcą miłości i pobożności. To przez uświęcanie siebie kocha się bliźnich i składa im hołd. Grzech pierworodny i łaska nie mają jednak miejsca w pojęciowych i etycznych ramach konfucjanizmu. Niebo (*tian* – 天), transcendentne, funkcjonuje tylko jako przyczyna formalna. Praca moralna jest zasadniczo humanistycznym procesem samotransformacji i samotranscendencji<sup>148</sup>. W ten sposób np. należy interpretować fragment z *Analektów* lib. VII, cap. 23: „Niebo rodzi we mnie cnoty”<sup>149</sup>. Cały fragment brzmi następująco: „子曰。天生德於予、桓韙其如予何。” [„The Master said: »Heaven gave birth to the virtue within me. What can Huan Tui do to me?»”]<sup>150</sup> i pokazuje, że z jednej strony to, co się dzieje, jest zgodne z wolą

<sup>147</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 140.

<sup>148</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt.

<sup>149</sup> *Analekta*, lib. VII, cap. 23. [przeł. A.C. Muller].

<sup>150</sup> *Analekta*, lib. VII, cap. 23. [przeł. A.C. Muller]. Por. także: przeł. J. Legge: „The Master said: »Heaven produced the virtue that is in me. Huan Tui – what can he do to me?»”.

Niebios, i nie można temu przeszkodzić (nie może tego zrobić ani sam Konfucjusz ani ci, którzy nastają na jego życie, jak np. Huan Tui, minister wojny z państwa Song<sup>151</sup>), jednak nie ma tu mowy o działaniu niebios w znaczeniu sprawczości, o czym jeszcze będzie wspomniane w dalszej części pracy. By lepiej zrozumieć podany wyżej fragment *Analektów*, zacytuję jeszcze jeden, w którym chiński Mistrz odnosi się do tej samej sytuacji, też wspominając rolę niebios: „子畏於匡。曰。文王既沒、文不在茲乎。天之章喪斯文也。後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也。匡人其如予何。” [„There was fear for the Master’s life when he was in the district of Guang. He said: »King Wen has already died, but his learning abides within me. If Heaven intended to destroy this «culture», then it would have been unattainable for later generations. If Heaven does not want to destroy this learning, what can the men of Guang do to me?«”]<sup>152</sup>. Konfucjusz gra tu słowami, mówiąc o śmierci Króla Wen (Wén Wáng – 文王<sup>153</sup>), gdyż słowo to oznacza także kulturę (wén – 文<sup>154</sup>) zgodną z rytuałami<sup>155</sup>. Jeśli ma ona zginąć zgodnie z wolą niebios, to zginie razem z Konfucjuszem, jeśli nie, to żaden człowiek nie może temu przeszkodzić. Ale znowu nie chodzi tu o działanie nieba w człowieku na zasadzie przyczynowości.

Myśl konfucjańską należy zatem rozumieć tak, że „Niebiosa dają nam naturalne prawa i wszczepiają nam naturalną zdolność (np. intuicyjne odczucia moralne), które są odpowiednie do rozwijania cnót od wewnątrz. Zastosowanie tomistycznej koncepcji wlanej cnoty teologicznej do tego

<sup>151</sup> Por.: K. Pejda, *Objaśnienia*, w: *Analekta*, Konfucjusz, Warszawa, s. 80; A.C. Muller, dz. cyt.

<sup>152</sup> *Analekta*, lib. IX, cap. 5 [przeł. A.C. Muller]. Por. także: przeł. J. Legge: „The Master was put in fear in Kuang. He said: »After the death of King Wen, was not the cause of truth lodged here in me? If Heaven had wished to let this cause of truth perish, then I, a future mortal, should not have got such a relation to that cause. While Heaven does not let the cause of truth perish, what can the people of Kuang do to me?«”.

<sup>153</sup> Wén Wáng – 文王 – król Wen, założyciel dynastii Zhou – 文王, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&did=622> [dostęp: 12.09.2020].

<sup>154</sup> Por. 文 – wén, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E6%96%87#3757> [dostęp: 12.09.2020]: 文 – wén – „literature, culture, writing”.

<sup>155</sup> Por. A.C. Muller, dz. cyt.: „»wen« means literature or culture. King Wen was traditionally recognized as a teacher of culture to the ancient Chinese”. Polska tłumaczka *Analektów* zaznacza, że w tym wypadku „wen” oznacza konfucjański system rytualny, który ustanawia i zarazem objaśnia strukturę polityczno-prawną społeczności (禮儀制度 – *liyi zhidu*) – K. Pejda, dz. cyt., s. 95. Taką interpretację potwierdza *Chinese Text Project*, podając takie właśnie znaczenie wén jako piąte z kolei: por. 文 – wén – „特指儒家的禮儀制度。” – „Confucian doctrine”, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E6%96%87#3757> [dostęp: 12.09.2020].

fragmentu byłoby narzuceniem czegoś obcego konfucjanizmowi<sup>156</sup>. Ale przecież są jeszcze u Akwinaty cnoty naturalne (o których zresztą traktuję w niniejszej pracy) i cała doktryna Tomasza z Akwinu o prawie naturalnym, której główne punkty nie brzmią zgoła inaczej niż to, co przypisuje A.A. Pang-White myśleniu Konfucjusza. Ale o tyle jest to zrozumiałe, że autorka chce pokazać analogię pomiędzy krańcowymi przykładami odmiennego myślenia.

Tę intencję widać w następujących słowach podkreślających wielką różnicę w rozumieniu szczęścia przez Konfucjusza i Tomasza z Akwinu. „Ponadto warto zauważyć, że ci dwaj myśliciele różnią się w poglądach na to, na czym polega szczęście ostateczne. Dla Akwinaty szczęście polega na zjednoczeniu z Bogiem i uszczęśliwiającej wizji istoty Boga w życiu pozagrobowym, podczas gdy dla konfucjanizmu szczęście polega na spełnieniu się w swoim moralnym przeznaczeniu w tym życiu. Ze względu na te różnice, chociaż obaj myśliciele rozwijają idee pobożności i miłości, Tomasz z Akwinu kładzie większy nacisk na pobożność i miłość z innego świata (to, co nazywa »religią« [*religio*]), podczas gdy Konfucjusz podkreśla znaczenie pobożności i miłości tego świata (np. cześć synowska [*xiao*], obowiązek braterski [*di*]) przejawiający się w codziennych relacjach międzyludzkich. Na pierwszy rzut oka zasadniczo humanistyczna filozofia Konfucjusza wydaje się całkowicie sprzeczna z religijnie zorientowanym systemem etycznym Akwinaty. Np. nie ma formalnych pojęć ani wyrażeń konfucjańskich, które dokładnie odpowiadają tomistycznym pojęciom miłości, pobożności (z wyjątkiem czci synowskiej) i Boga<sup>157</sup>. Znowu autorka wydaje się nie dostrzegać naturalnego wymiaru cnoty religijności, odnosząc się do tomaszowych sprawności moralnych jedynie przez kategorię cnót własnych, w sposób oczywisty nieobecną u Konfucjusza.

W ten sposób można też spojrzeć na doktrynę konfucjańską, w której jest podkreślone to, co wydaje się nieobecne w myśleniu Tomaszowym i nieprzystawalne do niego zupełnie. „Podobnie w systemie Tomasza z Akwinu nie ma wzmianki o dwóch podstawowych cnotach konfucjańskich, człowieczeństwie (*ren*) i rytualnej przykładowości (*li*). Czy to oznacza, że te dwa systemy są tak od siebie oddalone, że żadne owocne porównania międzykulturowe nie są nigdy możliwe? Po dokładnym zbadaniu

<sup>156</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt.

<sup>157</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt.

*Analektów*, chociaż człowieczeństwo (*ren*), korona wszystkich cnót konfucjańskich, jest w istocie »miłością ludzkości« (*Analekta*, lib XII, cap. 22). Konfucjusz podkreśla, że człowieczeństwo to nie może się właściwie zmanifestować bez rytualnej przyzwoitości (*li*), cnoty wywodzącej się z oddawania czci Niebu (*Tian*) w świętych ceremoniach. Ale w *Analektach* ten szacunek rozciąga się również na wszystkich ludzi. Bo ludzie jako współuczestnicy świętych obrzędów, z natury zasługują na należyty szacunek. Dlatego też zasadniczo humanistyczna etyka konfucjanizmu wykazuje analogiczne podobieństwo do etyki religijnej św. Tomasza poprzez swoją otwartość na religijną transcendencję i jej związek z bytem większym od siebie na mocy rytualnej przykładności (*li*). Konfucjańskie *li* (rytualna przykładność) w swoim szacunku do Nieba i innych ludzi jest echem potrójnej pobożności Akwinaty: pobożności wobec Boga, wobec własnych rodziców i wobec własnego kraju lub współobywateli. To dzięki *li* najbardziej ceniona cnota konfucjańska „*ren*« odnajduje swój wymiar transcendentalny jako przejaw »Drogi« lub »Mandatu Nieba« (»*Tian Dao*« i »*Tian Ming*«)<sup>158</sup>.

Zdaniem A.A. Pang-White w gruncie rzeczy, gdy przejdziemy do sposobu funkcjonowania obu systemów, to pomimo innych danych wstępnych mamy do czynienia z bardzo dużym podobieństwem. Na tej drodze właśnie system moralności tomaszowej zdaniem autorki może być porównywany z myślą konfucjańską znacznie bardziej niż np. filozofia I. Kanta. „Co więcej, w umieszczeniu miłości przez Tomasza z Akwinu i umieszczeniu przez Konfucjusza człowieczeństwa jako matki i korzenia wszystkich cnót, widać, że obie tradycje podkreślają znaczenie uczucia i wspólnoty, charakterystyczny holistyczny pogląd na podmiot moralny, który jest zarówno racjonalny, jak i empatyczny, autonomiczny i relacyjny. W obu podejściach nie ma wyłącznej dychotomii między rozumem a emocjami, wolnością a relacją, sobą a innymi. Moralny podmiot tomistyczny i konfucjański nie jest irracjonalny, jednak jego racjonalność lepiej spełnia jego moralny sentyment i otwartość na innych. Ten czynnik moralny stoi w ostrym kontraście z nowoczesną Kantowską koncepcją moralnego ja jako zamkniętego w sobie, nieempirycznego i całkowicie racjonalistycznego»<sup>159</sup>.

---

<sup>158</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 141.

<sup>159</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt.



Następnie autorka przeprowadza analogię będącą w tym wypadku narzędziem dla badania komparatystycznego, które umożliwia porównanie myśli Mistrza Kong i Mistrza z Akwinu. „Aby zastosować sformułowanie podejścia analogicznego zgodnie z proporcją różnic omówioną wcześniej do tego porównania międzykulturowego, wprowadzamy następujące dane: „Formuła: A:B :: [(14:7) :: (6:3)] Zastosowanie do międzykulturowego porównania cnót: Konfucjusz : Akwinata :: [(»li« : »tylko w stosunku do Nieba jako przyczyny formalnej«) :: (»pobożność« : »w stosunku do Boga jako przyczyny sprawczej«)] i Konfucjusz : Akwinata :: [(»człowieczeństwo« + »li« : »w stosunku do nieba tylko jako przyczyna formalna«) :: (»miłość« : »w stosunku do Boga jako przyczyny sprawczej«)]”<sup>160</sup>.

Tak przeprowadzona analogia pomiędzy funkcjonowaniem wewnętrznym systemu konfucjańskiego i tomaszowego pozwala z optymizmem spoglądać na próby studiów komparatystycznych dotyczących obu autorów. Jak pisze dalej A.A. Pang-White: „Z powyższej analizy wyciągam dwa wnioski. Po pierwsze, porównując konfucjańskie »ren« i tomistyczną »miłość« poprzez podejście analogiczne odnajdujemy owocne podobieństwa i różnice. Obie tradycje wysoko cenią afektywny wymiar ludzkiego doświadczenia i znaczenie sentymentu moralnego. W związku z tym konfucjanizm i filozofia Akwinaty mogą wspierać się nawzajem w postkantowskim współczesnym przedsięwzięciu etyki wspólnotowej, etyki cnót i etyki troski w redefiniowaniu tego, co stanowi motywację moralną i wartość moralną. Różnica między konfucjanizmem a filozofią Tomasza z Akwinu istnieje, ale w tym kontekście okazuje się być kwestią sporną. Po drugie, te dwie cnoty, »miłość« i „ren, muszą leżeć w centrum analogicznego podejścia. Idea korzystnego i wzajemnego wkładu między tradycjami musi leżeć u podstaw (jako punkt wyjścia) samego ćwiczenia filozofii porównawczej. Przy takim kierowaniu wrażliwość na konteksty (szczególnie ważna w międzykulturowej filozofii porównawczej) będzie chroniona i można uniknąć zarówno całkowitej niewspółmierności, jak i powierzchownego synkretyzmu. Uznając średnią między dwoma skrajnościami, podejście analogiczne unika również wzajemnie wykluczającego się dualistycznego sposobu rozumowania i jego rozgałęzień”<sup>161</sup>.

Okazuje się zatem, że jest szansa na owocne studia porównawcze, które zapewnią nam otwartość na myślenie pochodzące z innego kręgu

<sup>160</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 141–142.

<sup>161</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 142.

kulturowego, dadzą szansę na wzajemne zrozumienie. „Konfucjańskie i tomistyczne podejście analogiczne może zatem funkcjonować jako narzędzie korygujące uprzedzenia, które niektórzy filozofowie mają wobec filozofii porównawczej. Najlepszym ćwiczeniem filozofii porównawczej jest zatem sam przykład tomistycznej »miłości« i konfucjańskiego *ren*, filozoficznego dociekania, które nie zadowala się samozamykaniem się, ale obejmuje miłującą relacyjną otwartością innych. Jako takie, konfucjańskie i tomistyczne podejście analogiczne z jego ufundowaną postawą etyczną może uzupełniać »podejście problemowe« Holdera w czymś zaangażowaniu w filozofię porównawczą”<sup>162</sup>. Myślenie analogiczne to tylko jedno z lekarstw na główne bóleczki dotyczące badaczy podejmujących się studiów porównawczych, ale o nich już w następnym rozdziale.

---

<sup>162</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 142–143.

## Główne problemy studiów komparatystycznych

Jedną z najważniejszych trudności dla komparatystki jest problem diametralnie nieraz różnego języka i brak już wypracowanych narzędzi językowych czy translatorskich, by ułatwić zrozumienie treści pochodzących z innego kręgu kulturowego. Wiąże się to także z brakiem doświadczenia w poruszaniu się ramach innej cywilizacji. Jak zauważa A.A. Pang-White, wielką trudnością dla studiów porównawczych jest „brak wystarczających umiejętności językowych i faktycznego doświadczenia życiowego w innych porównywanych kulturach. Język jest przecież duszą kultury. Często wskazuje sposób, w jaki zbiorowa świadomość kultury postrzega swoje otoczenie i reaguje na nie. Rzeczywiste doświadczenie życiowe w danej kulturze zwiększa zrozumienie niuansów lokalnego języka i lepsze zrozumienie filozoficznych idei unikalnych dla danej kultury. Brak wymaganych umiejętności językowych i doświadczenia życiowego pozostanie wyzwaniem dla filozofów porównawczych. Powinien zawsze służyć jako pokorne przypomnienie niepełnego zrozumienia innych tradycji”<sup>163</sup>. Dlatego w studiach komparatystycznych trzeba unikać zbytnej pewności siebie i przekonania o posiadaniu własnej pełnej wiedzy o zjawiskach pochodzących z innego świata, gdy tymczasem nasz zasób wiedzy powstawał w oparciu o własny krąg kulturowy.

Problem przełożenia z innych światów kulturowych pojęć i konceptów tak, aby stały się dla nas zrozumiałe, ale też by nie narzucać swoiście zachodniego myślenia, analizując myśli pochodzące z Dalekiego Wschodu<sup>164</sup>, to ważny punkt krytyki studiów komparatystycznych dokonywanej przez A. MacIntyre’a, choć bynajmniej nie uniemożliwiający w ogóle prowadzenia tego rodzaju badań. Tak relacjonuje go V. Silius: „Jednak, jak wyraźnie sugeruje MacIntyre, kiedy niewspółmierność wynika z nieprzekładalności języków naturalnych lub technicznych,

<sup>163</sup> A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 131.

<sup>164</sup> Por. K. Kosior, *Polskie studia nad konfucjanizmem i taoizmem*, w: *Badania religiozyczne w Polsce*, Z. Kupisiński (red.), Lublin 2011, s. 147.

w których wyrażane są rywalizujące systemy myśli i praktyki, nie oznacza to, że wszelkie wzajemne zrozumienie jest wykluczone<sup>165</sup>. Pewnym rozwiązaniem tego problemu byłyby studia nas językiem innej cywilizacji prowadzone w taki sposób, by nawet ten język stał się następnym pierwszym językiem dla badacza. „Ale takie zrozumienie jest możliwe tylko dla tych zwolenników każdego punktu widzenia, którzy są w stanie nauczyć się języka konkurencyjnego punktu widzenia, tak że przyswoją sobie, o ile to możliwe, ten inny język jako drugi pierwszy język [»second first language«]”<sup>166</sup>. Dlatego też, by podjąć się pracy porównawczej nad myślą Konfucjusza i Akwinaty, podjąłem też, aczkolwiek cały czas w niewystarczającym stopniu, naukę języka chińskiego. Znajomość słów i pojęć jest bowiem kluczowa dla funkcjonowania w świecie, jak zauważył w swych *Analektach* Konfucjusz: „子曰。不知命、無以爲君子也。不知禮、無以立也。不知言、無以知人也。” [„The Master said: »Without recognizing the ordinances of Heaven, it is impossible to be a superior man. Without an acquaintance with the rules of Propriety, it is impossible for the character to be established. Without knowing the force of words, it is impossible to know men«”]<sup>167</sup>.

Ale problem używanych języków i wzajemnego zrozumienia dotyczy też przecież jednego i tego samego kręgu cywilizacyjnego czy kulturowego. Język filozofii europejskiej zmieniał się pod wpływem wieków, a z nim poszczególne koncepcje filozoficzne. MacIntyre zauważa to na przykładzie sprawy Galileusza. „Trzeci punkt dotyczy relacji między niewspółmiernością, przekładalnością i kwestią, która będzie bardzo ważna dla krytyków MacIntyre’a – możliwością wzajemnego zrozumienia między dwiema różnymi kulturami. MacIntyre wskazuje na swoim przykładzie odejście Galileusza od teorii impulsów fizyki arystotelesowskiej, i fakt, że chociaż ostatni adepci fizyki arystotelesowskiej i Galileusz mówili tymi samymi językami naturalnymi, to teorie, które promowali, były niewspółmierne. Według MacIntyre’a, nawet jeśli zmiana perspektywy i teoretycznego punktu widzenia wymagała od Galileusza wzbogacenia terminologii i idiomów używanego przez niego języka naturalnego, zmiana ta zachodziła nadal w ramach tego samego języka naturalnego.

---

<sup>165</sup> V. Silius, s. 74.

<sup>166</sup> A. MacIntyre, dz. cyt, s. 111.

<sup>167</sup> *Analekta*, lib. XX, cap. 3.

Innymi słowy, Galileo nie zajmował się problemami tłumaczenia<sup>168</sup>. Tak samo się zmieniał, nieraz pod wpływem spotkania z Zachodem, sam język chiński<sup>169</sup>. Może to powodować – i często powodowało – daleko idące niezrozumienie i nieporozumienia nawet we własnym kręgu cywilizacyjnym. To pokazuje, że według MacIntyre’a sama przekładalność jednego języka na drugi nie pociąga za sobą koniecznie współmierności czy wzajemnego zrozumienia, ale „z pewnością musi to być pierwszy krok w kierunku umożliwienia rodzaju rozmowy między pierwotnie niewspółmiernymi punktami widzenia, które z czasem mogą przekształcić wzajemne relacje”<sup>170</sup>.

Sposób ludzkiego myślenia zależący nie tylko od miejsca, ale i od czasu powoduje pewne trudności, ale może też być pewną szansą. „Specyfika każdego systemu myślowego, zdaniem MacIntyre’a, jest tak wszechobecna, że przejawia się nie tylko w różnych pojęciach, którymi posługują się zwolennicy tego systemu myśli i praktyki, ale także w odmiennych i specyficznych dla tego systemu zasadach i sposobach argumentacji, różne standardy i miary interpretacji, wyjaśnienia i uzasadnienia, różne normy osiągnięć i tak dalej. Ponieważ jest oczywistym faktem, że kultury i systemy myśli i praktyki są dynamicznymi bytami, które zmieniają się w czasie, MacIntyre przyznaje, że systemy, które były niewspółmierne w jednym momencie historii, mogą stać się współmierne w innym”<sup>171</sup>. To moim zdaniem stwarza jednak pewną szansę, zwłaszcza jeśli chodzi o studia nad sprawnościami społecznymi, których rozumienie w czasach Akwinaty jest dużo bliższe myśleniu chińskiemu niż aretologia starożytnej Grecji czy Rzymu. Sam MacIntyre zresztą tak definiował swoją własną misję – jako przywrócenie zapoznanego przez współczesność klasycznego ujęcia aretologii. Co też jego zdaniem jest konieczne dla zrozumienia współczesnych zjawisk moralnych. Dlatego pisze w *Prologu* do trzeciego wydania *After Virtue*: „What then was I and am I claiming? That from the standpoint of an ongoing way of life informed by and expressed through Aristotelian concepts

---

<sup>168</sup> V. Silius, dz. cyt.

<sup>169</sup> Por. F. Masini, *The Formation of Modern Chinese Lexicon and its Evolution toward a National Language. The Period from 1840 to 1898*, Berkeley 1993; *Mapping meanings. The Field of New Learning in Late Qing China*, M. Lackner i N. Vittinghoff (red.), Leiden 2004; *New Terms for New Ideas. Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*, M. Lackner, I. Amerlung, J. Kurtz (red.), Leiden 2001.

<sup>170</sup> MacIntyre, dz. cyt.

<sup>171</sup> Por. V. Silius, dz. cyt., s. 72.

it is possible to understand what the predicament of moral modernity is and why the culture of moral modernity lacks the resources to proceed further with its own moral enquiries, so that sterility and frustration are bound to afflict those unable to extricate themselves from those predicaments. What I now understand much better than I did twenty-five years ago is the nature of the relevant Aristotelian commitments, and this in at least two ways<sup>172</sup>.

Podstawowym problemem dla studiów komparatystycznych, poza kwestią diametralnie nieraz innego języka, jest problem właściwego przełożenia pojęć. Wagę tego aspektu doceniał sam Konfucjusz, zaznaczając, że wszelką naprawę społeczną trzeba zacząć od naprawienia pojęć w ramach jednego porządku społecznego czy cywilizacyjnego. Tym bardziej brak wspólnych pojęć jest dokuczliwy, jeśli mamy do czynienia z innymi cywilizacjami. Jak pisze A.A. Pang-White, wielką trudnością dla badań komparatystycznych jest „brak wspólnej terminologii filozoficznej i znajomości subtelności pewnych pojęć. Chociaż porównanie Arystotelesa z Kantem może być czasami trudne, przynajmniej ci dwaj myśliciele posługują się podobną terminologią filozoficzną, np. forma, materia, rozum, wola, Bóg, dusza, kategorie. Myśliciele niezachodni mają tendencję do posługiwania się zupełnie inną terminologią niż tą, której używa się na Zachodzie. Np. zamiast nazywać to, co transcendentne »Bogiem«, konfucjaniści nazywają go »Tao«, »Drogą« lub »Niebem«<sup>173</sup>.

Nawet więc kiedy pojawia się rzeczywiście wspólny temat, przedmiot badań, jak w naszym przypadku cnoty społeczne, to wciąż problemem mogą być nasze pojęcia i nasz sposób ich rozumienia. Kiedy badacze pochodzący z różnych kręgów kulturowych „odwołują się, charakteryzują i prowadzą badania na temat tego, co jest w istocie jednym i tym samym tematem, a jednak także w ich opisach i pytaniach na ten temat w dużym i znaczącym stopniu wykorzystując pojęcia, których stosowność pociąga za sobą niewspółmierność, pustkę schematów koncepcyjnych lub wprost schematy stosowane przez ich rywali<sup>174</sup>.

Trudności spotykamy już na samym wstępie, chcąc przetłumaczyć choćby najbardziej ogólne pojęcia. Widać to na przykładzie słowa „filozofia”, co zauważył m.in. M. Lackner: „Jeśli, dla przykładu, chcemy

---

<sup>172</sup> A. MacIntyre, *Prologue*, w: A. MacIntyre, *After virtue: A Study in Moral Theory*, ed. IV, Notre Dame 2007, s. X.

<sup>173</sup> A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 131.

<sup>174</sup> A. MacIntyre, *Incommensurability...*, dz. cyt., s. 109–110.

przekazać naszym chińskim słuchaczom ideę koncepcji zachodniej »filozofii« używając chińskiego terminu »lixue«, to chiński czytelnik bezpośrednio odniesie go do szkoły myślenia, która rozkwitła w Chinach od XI wieku (neokonfucjanizm). Jednak w jakim stopniu czytelnik całkowicie utożsami filozofię zachodnią z tą właśnie szkołą lub po prostu zaobserwuje „podobieństwo rodzinne” (w sensie Wittgensteina), będzie oczywiście w dużej mierze zależało od reszty tłumaczenia<sup>175</sup>. Co prawda w tekstach Konfucjusza możemy znaleźć wyrażenie odpowiadające greckiemu źródłostłowowi, a więc traktujące o umiłowaniu mądrości, ale trzeba uwzględnić znowu inny kontekst, wskazujący na wymiar *stricte* praktyczny takiej mądrości. „子曰。君子食無求飽、居無求安、敏於事而慎於言、就有道而正焉、可謂好學也已。” [„Człowiek moralnie doskonały (*junzi* – 君子) nie dba o to, by być sytym lub wygodnie mieszkać. Jest w czynach szybki, lecz ostrożny w mowie. Szuka bliskości z tymi, którzy znają naturalny ład (*dao* – 道), i u nich szuka wzorów do naśladowania. [O takim człowieku] można powiedzieć, że lubi się uczyć (*xue* – 學)»]<sup>176</sup>. Co prawda, angielskie tłumaczenia mówią bezpośrednio o „miłości do uczenia się” – tak jest np. w przekładzie Jamesa Legge’a [„The Master said: »He who aims to be a man of complete virtue in his food does not seek to gratify his appetite, nor in his dwelling place does he seek the appliances of ease; he is earnest in what he is doing, and careful in his speech; he frequents the company of men of principle that he may be rectified – such a person may be said indeed to love to learn«<sup>177</sup>] i w przekładzie A.C. Mullera [„Master said: »When the noble man eats he does not try to stuff himself; at rest he does not seek perfect comfort; he is diligent in his work and careful in speech. He avails himself to people of the Way and thereby corrects himself. This is the kind of person of whom you can say, »he loves learning«<sup>178</sup>], to jednak chiński zwrot *hào* bardziej odpowiada polskiemu „lubieniu”, zresztą użytemu przez K. Pejda<sup>179</sup>.

<sup>175</sup> M. Lackner, *Some Preliminary Remarks on the First Chinese Translation of Thomas Aquinas' „Summa theologiae”*, *Geschichte der Germanistik. Historische Zeitschrift für die Philologien* 53/54, (2018), s. 22–32. Por. także: M. Lackner, *The first Chinese translation of Thomas Aquinas' „Summa theologiae” as „Essentials on Metaphysics”*, w: *The Minor Ways have their Reason: New Aspects of Comparisons between China and the West*, M. Lackner, Pekin 2018, s. 117–137.

<sup>176</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 14 [przet. K. Pejda].

<sup>177</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 14 [przet. J. Legge].

<sup>178</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 14 [przet. A.C. Muller].

<sup>179</sup> Por. 好 – *hao* – „like, find pleasing”, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E5%A5%BD#2248> [dostęp: 12.07.2020].

Podobny problem przedstawia próba tłumaczenia czy znalezienia odpowiednika dla greckiego słowa „metafizyka”. Kiedy Chińczycy poznali to słowo i koncepty za pośrednictwem Japończyków, przetłumaczyli je jako *xing er shang xue* – 形而上學 – „wiedza o tym, co jest ponad formami” (przy czym nie należy pojęcia formy utożsamiać np. z jej metafizycznym rozumieniem przez Tomasza z Akwinu). Wyrażenie „to, co jest ponad formami” jest głównym konceptem chińskim już od początków chińskiego myślenia. Wspomina je *Wielki Komentarz – Xici do Księgi Przemian Yi Jing* – 易經, który zawiera następujący fragment: „To, co jest ponad formami, to odnosimy do drogi [dao – 道]; to, co istnieje w formach, to odnosimy do narzędzi [qi – 器]”<sup>180</sup>. To rozróżnienie między tym, co ponad formami i tym, co zawarte w formach, ma jednak małe podobieństwo do zachodniego rozróżnienia między tym, co przynależy do fizyki i metafizyki. W myśli chińskiej to, co ponad formami nigdy nie funkcjonuje i nie powinno być myślane bez łączności z tym, co istnieje w formach<sup>181</sup>, podczas gdy myślenie zachodnie rozłącza obie rzeczywistości nieraz w sposób bardzo radykalny, jak choćby w ostatnich czasach negując wartość wszelkiej metafizyki i tego, co mogłoby uchodzić za metafizyczne. Oczywiście ten problem nie występuje w filozofii i teologii średniowiecznej, ale sam sztywny w miarę podział nauk wskazywałby na pewną rozłączność myślenia o różnych aspektach rzeczywistości. W myśli chińskiej króluje cały czas podejście zdecydowanie holistyczne. Jest to kolejna poważna przeszkoda w studiach komparatystycznych, o której pisze A. MacIntyre. „Na drugim poziomie charakterystyki predykaty są stosowane zgodnie z normami wewnętrznymi i właściwymi dla każdego z rywalizujących stanowisk, a każdy zestaw norm wyklucza możliwość zastosowania kluczowych predykatów rywali. Takie użycie predykatów dla poszczególnych wyrazów określa sposoby obserwacji, widzenia, jak i wyobrażania, a także

<sup>180</sup> H. Gao, 高亨, 《周易大傳今注 (A Contemporary Annotation of the Zhouyi), Jinan 1998, s. 407.

<sup>181</sup> Ch. Li i F. Perkins, *Chinese Metaphysics as a fruitful Subject of Study*, w: *Journal of East-West Thought*, s. 72–73. Inne prace ukazujące specyfikę chińskiej metafizyki – por. m.in.: F. Perkins, *Metaphysics in Chinese Philosophy*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/chinese-metaphysics/> [dostęp: 12.07.2020]. Neokonfucjańskie podejście do metafizyki omawiają z kolei: J.A. Adler, *Zhou Dunyi: The Metaphysics and Practice of Sagehood*, w: *Sources of Chinese Tradition*, W.T. de Bary i I. Bloom (red.), New York 1999, s. 669–672; S.C. Angle i J. Tiwald, *Neo-Confucianism: A Philosophical Introduction*, Cambridge 2017.



rozumowania<sup>182</sup>. Trudno jest to przeskoczyć, zwłaszcza gdy chodzi o wzajemne zrozumienie i tłumaczenie z jednego języka na drugi pewnych pojęć.

Niebezpieczeństwem dla studiów porównawczych jest nieświadome lub nawet świadome używanie kategorii z jednego systemu do opisu rzeczywistości istniejących w innym systemie. Na przykład bez żadnego szczególnego odniesienia do etyki arystotelesowskiej, A. Cua próbuje przedstawić wczesną etykę konfucjańską jako „etykę cnoty”. Dla Cua głównym celem jego „eksperymentu pojęciowego” jest próba rekonstrukcji tego, co nazwał „stosunkowo luźnym systemem wskazań do określonego działania” wczesnego konfucjanizmu jako „etyki cnoty ze spójnym schematem pojęciowym”<sup>183</sup>. Możemy zobaczyć, że normy normatywne, które wspierają kwalifikację danej tradycji według Cua, i jej interpretacje w kategoriach „luźnego” i „spójnego” oraz faworyzowanie jednego nad inne nie pochodziły bynajmniej od wczesnych konfucjanistów<sup>184</sup>.

Nie inaczej było z pierwszymi próbami przełożenia prac Tomasza z Akwinu na język chiński. XVII-wieczny tłumacz jezuita Buglio siłą rzeczy popełniał błędy spowodowane właśnie swym „zachodnim myśleniem”, co odnotowuje M. Lackner: „Buglio, bez pomocy chińskiego native speaker, siedząc samotnie w wolne wieczory i rozmyślając nad św. Tomaszem, poszukuje odpowiedniego tłumaczenia dla słów, które nie istnieją w języku chińskim. Czasami myli znaczenia (jak »wtedy« dla »dlatego«), w innych przypadkach po prostu mówi do siebie »to, co jest dobre dla łaciny i włoskiego, zadziała również w chińskim, więc np. stawia pytanie o «coś» «”<sup>185</sup>.

Inna sprawa, że dany system może odnosić się do pewnych rzeczywistości odkrywanych przez inny system ludzkiej myśli w sposób niedoprecyzowany czy wręcz niezdefiniowany. Według M. Sim tak jest np. z dziesięcioma kategoriami Arystotelesa, które możemy spotkać u Konfucjusza bez ich wyraźnego wspomnienia. M. Sim podejmuje próbę wykazania, że Konfucjusz posługuje się dziesięcioma kategoriami Arystotelesa, nawet bez wyraźnego ich wspomnienia, ponieważ „pokazanie, w jaki sposób myśliciele dzielą podstawowy zestaw kategorii,

---

<sup>182</sup> A. MacIntyre, dz. cyt., s. 110.

<sup>183</sup> A. Cua, dz. cyt., s. 271.

<sup>184</sup> Por. V. Silius, dz. cyt., s. 73.

<sup>185</sup> M. Lackner, *Some...*, dz. cyt., s. 30.

oznacza również pokazanie, że istnieją podstawy dla pewnego rodzaju współmierności, a zatem możliwość dialogu<sup>186</sup>. Podobnie jest, jeśli chodzi o sam koncept analogii, omawiany już powyżej, a którego nigdzie Konfucjusz nie opisuje dosłownie, a przecież wielokrotnie się analogią posługiwał. „W *Analektach* dominuje wnioskowanie analogiczne, chociaż termin »analogia« nie jest używany wprost. W *Analektach* Konfucjusz często używa analogię ze względu na pouczenie jakie ona ze sobą niesie. Np. w *Analekta*, lib. III, cap. 8 posługuje się przykładem »zwykłego jedwabiu przerabianego w coś wytwornego«, przykładu z *Księgi Pieśni*, aby zilustrować związek między cnotą człowieczeństwa (*ren*) a rytualną przyzwoitością (*li*)<sup>187</sup>. Wspominany przez autorkę fragment dialogów brzmi następująco: „子夏問曰。巧笑倩兮、美目盼兮、素以爲絢兮。何爲也子曰。繪事後素。曰。禮后乎。子曰。起予者商也始可與言詩矣。” [„Zi Xia quoted the following: »Her tactful smile charms; Her eyes, fine and clear, Beautiful without accessories«. And asked its meaning. Confucius said: »A painting is done on plain white paper«. Zi Xia said: »Then are rituals a secondary thing?«. Confucius said: »Ah, Shang, you uplift me. Now we can really begin to discuss the *Book of Odes*«”]<sup>188</sup>.

Trudności w przekładaniu i rozumieniu poszczególnych pojęć pochodzących z różnych kręgów cywilizacyjnych tym bardziej stanowią wezwanie, by od prób wzajemnego rozumienia się rozpocząć właściwy dialog w wymiarze międzykulturowym. By, jak pisze A. MacIntyre, „było tak, że ci, którzy zamieszkują każdy z dwóch lub więcej rywalizujących schematów myślenia i praktyki, ucieleśniają je w swoich wierzeniach, działaniach, sądach i argumentach w taki sposób, że zarówno członkowie tych dwóch, jak większej ilości rywalizujących stron mogli zgodzić się na każdą inną z własnego punktu widzenia”<sup>189</sup>.

Według MacIntyre’a pomoc tu może następujący sposób przeprowadzania studiów porównawczych – trzeba by pozwolić innemu systemowi myśli i praktyki różnić się od systemu własnego – to znaczy pozwolić mu działać w swoim naturalnym trybie, zgodnie z jego naturalnymi standardami. Ponieważ MacIntyre nie widzi kultur i systemów myśli oraz praktyki właściwych dla tych kultur jako coś statycznego i monolitycznego,

<sup>186</sup> V. Silius, dz. cyt., s. 78. Por. Sim, dz. cyt., s. 50.

<sup>187</sup> A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 135.

<sup>188</sup> *Analekta*, lib. III, cap. 8.

<sup>189</sup> A. MacIntyre, dz. cyt., s. 109–110.

ale raczej jako zmieniające się w toku ich historii niewspółmierności dwojga stanowisk teoretycznych, to nie są one traktowane przez MacIntyre'a jako kwestia nieuniknionego faktu, który zupełnie uniemożliwia racjonalne spotkanie<sup>190</sup>. Jak zauważa V. Silius: „To prowadzi nas do ostatniego punktu tezy o niewspółmierności MacIntyre'a, i sugestii, że racjonalna debata i spotkanie systemów arystotelesowskich i konfucjańskich może nastąpić jedynie poprzez wzbogacenie zasobów językowych i koncepcyjnych własnej tradycji do tego stopnia, że umożliwiłoby to stronom bardziej adekwatną prezentację siebie nawzajem. Według MacIntyre'a ta dokładna prezentacja będzie widziana z drugiej strony jako historycznie rozwijający się zbiór teorii i praktyki, odnoszący sukcesy lub porażki na każdym etapie, w świetle własnych standardów i w odniesieniu do wewnętrznych trudności lub problemów. Oznacza to, że to, co zwolennicy Arystotelesa będą musieli zabezpieczyć na swój własny użytek, to będzie historia konfucjanizmu napisana i rozumiana z punktu widzenia konfucjanizmu”<sup>191</sup>.

Rozwiązaniem problemów lingwistycznych w studiach komparatystycznych byłaby też próba, postulowana zresztą przez A. MacIntyre'a, opisanie i przedstawienia własnej filozofii w kategoriach myślenia innej cywilizacji, albo próba jej interpretacji i stworzenia nowego języka zrozumiałego dla innej kultury. To mogło przyświecać pierwszemu tłumaczowi *Sumy teologicznej* na język chiński. Jak zaznacza M. Lackner: „Pomimo mieszania znaczenia niektórych części, Buglio celowo dąży do wprowadzenia pojęcia »coś« lub nieznanego Chińczykom słowa oznaczającego »ciała niebieskie« lub słowa oznaczającego »finis« do języka chińskiego, próbując w ten sposób rozszerzyć zarówno słownictwo, jak i światopogląd Chińczyków. Miałyby więc nadzieję na »stopnienie się horyzontów« w rozumieniu H.G. Gadamera, ponieważ po przeczytaniu dziesiątek, a nawet setek razy »błédnego« wyrażenia, chiński czytelnik mógłby zdać sobie sprawę, że autor tłumaczenia miał coś innego na myśli, niż był do tego przyzwyczajony czytelnik. W tym przypadku Buglio miałyby na celu stworzenie chrześcijańskiego języka chińskiego”<sup>192</sup>.

Jednym z głównych wniosków szkockiego filozofa odnośnie do studiów komparatystycznych jest to, że nie może być neutralnego i jednocześnie sensownego punktu widzenia, z którego moglibyśmy porównać

---

<sup>190</sup> Por. A. MacIntyre, dz. cyt., s. 117.

<sup>191</sup> V. Silius, dz. cyt., s. 75–76.

<sup>192</sup> M. Lackner, dz. cyt.

dwa rywalizujące ze sobą systemy myślenia i praktyki. Jak to ujął MacIntyre, możemy podać stanowisko neutralne w stosunku do dowolnych dwóch rywalizujących systemów, ale takie stanowisko byłoby „na tak niskim poziomie charakterystyki, że będzie równie kompatybilne ze zbyt wieloma rywalizującymi ze sobą systemami teoretycznymi”<sup>193</sup>. Ma to określone konsekwencje dla studiów porównawczych i jak dalej referuje stanowisko autora *After Virtue* V. Silius: „Zatem albo punkt startowy danego porównania jest uniwersalny, ponieważ jest tak neutralny, że nie mówi wiele o tym, co zasadnicze, lub raczej, jest specyficznym stanowiskiem z własnymi osobliwymi standardami, implikacjami i następstwami. Są jednak uczeni, którzy wydają się nie zgadzać z MacIntyrem w tej kwestii”<sup>194</sup>. Wśród nich jest B.W. van Norden rozróżniający pomiędzy „cienkimi” (*thin*) i „grubymi” (*thick*) ujęciami stanowisk teoretycznych, które są próbą dostarczenia takich teoretycznie neutralnych podstaw do dokonywania porównań<sup>195</sup>.

By uniknąć tego zagrożenia, „udawanie totalnej neutralności” i bezstronności, praktycznie niemożliwej do osiągnięcia, jeśli nasze studium prowadzimy w ramach teologii moralnej *eo ipso facto* chrześcijańskiej (zresztą w ogóle niemożności myślenia całkowicie purystycznie wyzbytego wcześniej nabytych kategorii myślenia i działania), bardzo świadomie przyjmuje niektóre kategorie myślenia Akwinaty, by następnie wskazać możliwości porównawcze tkwiące w obu systemach myślenia. Stąd np. w drugiej części książki kolejność omawianych cnót społecznych pochodzi wprost z *Sumy teologicznej*<sup>196</sup>, choć staram się wykazać zarazem chiński punkt widzenia na takie postrzeganie sprawności społecznych, a nawet postępuje wręcz odwrotnie, kiedy to w chiński podział cnót rodzinnych (różne aspekty funkcjonowania *xiao*) próbuje wpisać system tomaszowy<sup>197</sup>. Ale zawsze z zaznaczeniem o, który punkt widzenia chodzi. Podobnie zresztą czyni sam A. MacIntyre, prowadząc swoje studium porównawcze z europejskiego, a nawet w sposób węższy patrząc, z arystotelesowskiego punktu widzenia: „do tego momentu, nie uznając tego, charakteryzowałem różnice między arystotelizmem

---

<sup>193</sup> A. MacIntyre, dz. cyt., s. 105.

<sup>194</sup> V. Silius, dz. cyt., s. 73.

<sup>195</sup> Por. B.W. van Norden, dz. cyt.

<sup>196</sup> Por. *S. Th.*, II-II, q. 80–120.

<sup>197</sup> Por. Część II. Rozdział 1.

i konfucjanizmem wychodząc od tego, co jest bardziej ogólnie zachodnim, a dokładniej arystotelesowskim punktem widzenia<sup>198</sup>.

W ten sposób też możemy uniknąć pokusy fałszywego synkretyzmu, jak o tym pisze J.J. Holder, widząc w niej jedno z zagrożeń dla studiów porównawczych (*misguided syncretism*)<sup>199</sup>. To zagrożenie dostrzega także A.A. Pang-White, pisząc: „Po drugiej stronie spektrum reakcji jest powierzchowny synkretyzm filozoficzny. Ta pozycja redukuje wszystkie rodzaje głosów w jeden głos – asymiluje wszystkie pozycje w jedną pozycję, a mianowicie swoją domową tradycję. Lekceważy i nie szanuje autentycznych różnic między różnymi tradycjami. W sposób dorozumiany deklaruje, że własna tradycja domowa jest pod każdym względem lepsza od innych. W ten sposób może podciągnąć wszystkie inne tradycje do własnej, będącej rodzajem etnocentryzmu w przebraniu”<sup>200</sup>.

Inny sposób postępowania z tekstami konfucjańskimi, czyli próba zrozumienia chińskiego sposobu myślenia i wskazanie na pewne podobieństwa z myślą zachodnią z tamtego (konfucjańskiego) sposobu myślenia i działania moralnego i odwrotnie, umożliwi pewną drogę dialogu między dwoma kręgami cywilizacyjnymi. Takie zrozumienie pochodzi z dokładnych studiów nad wewnętrzną logiką danego systemu dokonywanych z jego wnętrza. „Według MacIntyre zrozumienie nie wynika z porównania, które wynika z zadawania zwolennikom rywalizującego systemu pytań, które są ważne dla naszego własnego systemu myślenia i praktyki, a następnie wymaga lub oczekuje odpowiedzi, które byłyby zgodne z odpowiednimi standardami czyjegoś systemu. Zrozumienie pochodzi z zanurzenia się w rywalizującym systemie oraz z poznania ich specyficznych sposobów rozumowania i wyrażania wyników tego rozumowania. Teza o niewspółmierności, jak ją przedstawia MacIntyre, nie sugeruje nieprzekraczalności i niedostępności niewspółmiernych systemów dla swoich zwolenników i nie utrzymuje, że nic znaczącego nie może być argumentowane z jednego systemu przeciwko drugiemu. Sugeruje jednak, że niemożliwe jest adekwatne i pełne powtórzenie problematyki jednego systemu myślenia z ramami pojęciowymi innego niewspółmiernego systemu bez utraty wielkiego stopnia znaczenia i wyjątkowość tego systemu. Innymi słowy, nasza krytyka z pozycji jed-

<sup>198</sup> A. MacIntyre, dz. cyt., s. 107–108. Por. V. Silius, dz. cyt., s. 73–74.

<sup>199</sup> J.J. Holder, dz. cyt., s. 4.

<sup>200</sup> A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 134.

nego niewspółmiernego systemu będzie najprawdopodobniej dotyczyć tylko powierzchni innego niewspółmiernego układu i przegapi najważniejsze założenia, obszary zainteresowań i cele danego systemu. Stanowisko MacIntyre'a jest takie, że w końcu możemy osiągnąć zrozumienie innego systemu myślowego, a nawet przedstawić jego istotną krytykę, ale niekiedy my zarówno rozpoczynamy, jak i kończymy nasze badanie niewspółmiernego systemu myślowego, stosując się do naszych własnych standardów i ram koncepcyjnych<sup>201</sup>.

Potrzeba zatem studiów nad percepcją i myśleniem związanym z innym kręgiem kulturowym i przez to dochodzi do wzbogacenia naszego własnego sposobu myślenia albo odkrycia we własnym systemie myślenia i działania dotychczas zapoznanych treści. Tak może być np. z odkryciem relacyjnego charakteru nauczania moralnego Tomasa z Akwinu, często na skutek różnych czynników niedostrzeganego w ogóle, o czym zresztą będzie mowa w niniejszym opracowaniu. Tak o tej możliwości wzbogacenia własnego myślenia zaobserwowanej przez MacIntyre'a pisze V. Silius: „To prowadzi nas do ostatniego punktu tezy o niewspółmierności MacIntyre'a, sugestii, że racjonalna debata i spotkanie systemów arystotelesowskich i konfucjańskich może mieć miejsce jedynie poprzez wzbogacenie językowych i koncepcyjnych zasobów własnej tradycji do tego stopnia, że umożliwiłoby to stronom bardziej odpowiednią reprezentację siebie nawzajem<sup>202</sup>.

Nasza myśl wzbogacona o doświadczenia pochodzące z innego świata mogłaby w tym momencie zwiększyć swą własną zdolność do analizy nie tylko filozofii innej, ale też własnej, i prowadzić by mogła do ożywiającej krytyki. „Według MacIntyre, po skonstruowaniu takiej historii z punktu widzenia rywalizującego systemu, zgodnie z wewnętrznymi standardami jego rywalizującego stanowiska, po zapoznaniu się z aparatem pojęciowym, który wyraża stanowisko tego rywalizującego stanowiska, sam Arystoteles potrafiłby nie tylko zrozumieć konfucjanizm, ale także zaangażować się w racjonalną i krytyczną dyskusję, która mogłaby poprowadzić zwolenników jednego z tych systemów do uznania „racjonalnej niższości” wobec innego rywala i jego niekompatybilnej z naszą tradycją. Tu możliwy byłby racjonalny dialog, bo obie strony by to zrobiły, zaangażować się w dialog świadomie

---

<sup>201</sup> V. Silius, dz. cyt., s. 74–75.

<sup>202</sup> V. Silius, dz. cyt., s. 75.

w tych samych ramach rozmowy<sup>203</sup>. Przemiana własnego myślenia jest tu koniecznym warunkiem, by sprostać wymogom właściwego podejścia do kwestii poruszanych z diametralnie nieraz innego stanowiska. Byłoby to możliwe, po „uwzględnieniu w swoich własnych strukturach zrozumienia dokładnej prezentacji innego stanowiska i jego historii”<sup>204</sup>.

Taki sposób postępowania pozwoliłby uniknąć niebezpieczeństwa skrajnego dualizmu myślenia o różnych systemach filozoficznych, przed czym przestrzega np. A.A. Pang-White, zarazem widząc w nowo powstających prądach filozoficznych szanse na ożywienie studiów porównawczych. „Działając w oparciu o te bardzo różne koncepcje metody filozoficznej, w połączeniu z następstwami dualizmu normatywnego, nie dziwi fakt, że wielu filozofów na Zachodzie nadal uważa, że poważne filozofowanie miało miejsce tylko na Zachodzie. Tak więc, aby uwolnić filozofię porównawczą od jej nadmiernego ciężaru, musimy najpierw odkupić »filozofię« od jej tradycyjnego radykalnego dualistycznego sposobu myślenia, w którym rozum przeciwstawia się uczuciu/emocjom, wnioskowanie przeciwko intuicji, intelekt przeciwko wyobraźni, a filozofię przeciwko sztuce lub religii. Filozofia porównawcza, aby skutecznie wyjść z cienia tzw. »filozofii głównego nurtu«, musi połączyć swoje siły z innymi postępowymi ruchami filozoficznymi i społecznymi, które wyrażają podobne obawy, co do problemów radykalnego dualizmu”<sup>205</sup>.

Inną trudnością studiów komparatystycznych zdaniem MacIntyre’a jest brak neutralnego punktu odniesienia umożliwiającego autentyczne porównanie. Taki absolutnie neutralny – sterylny punkt widzenia jednak nie istnieje i byłoby czymś iluzorycznym twierdzenie przeciwne i dążenie za wszelką cenę do tegoż punktu. Byłby to błąd także w przypadku mojego studium o cnotach. Stanowiska radykalnie neutralnego nie da się tu po prostu osiągnąć i MacIntyre dostrzega to na przykładzie własnych, podejmowanych przez siebie badań. Według szkockiego specjalisty od aretologii nie istnieje „neutralna i niezależna metoda, która w pewien sposób charakteryzowałaby te materiały wystarczająco, aby zapewnić rodzaj ostatecznego orzeczenia między konkurującymi teoriami cnot, które kiedyś miałem nadzieję zapewnić”<sup>206</sup>. Problem nie-

---

<sup>203</sup> V. Silius, dz. cyt., s. 76.

<sup>204</sup> A. MacIntyre, dz. cyt., s. 117.

<sup>205</sup> A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 133.

<sup>206</sup> A. MacIntyre, dz. cyt., s. 105.

istnienia neutralnego punktu widzenia przy porównywaniu i ocenie różnych systemów filozoficznych jest dostrzegany także przez innych autorów. Na przykład P. Ni zaznacza wyraźnie, że „nie ma nadrzędnego języka ani neutralnego punktu widzenia, z którego moglibyśmy oceniać podobieństwa. Wynikiem porównania jest zawsze natchnienie własnej kultury w interpretację drugiego człowieka”<sup>207</sup>.

Dlatego też w niniejszym studium nie rościmy pretensji do całkowitego i pełnego wyjaśnienia omawianych kwestii z pozycji zupełnej neutralności, podzielając spostrzeżenia szkockiego autora. Jak pisze V. Silius, referując stanowisko A. MacIntyre’a odnośnie do takiego założenia: „Brak uniwersalności i neutralności z punktu widzenia porównywania jest oczywisty, że nawet stwierdzenie natury kontrastu między dwoma rywalizującymi systemami myśli i praktyki jest problematyczne, ponieważ jest bardzo prawdopodobne, że przyjmie się pewien określony pogląd na ten temat. Z tego punktu widzenia ocenia się jako problematyczną jakąś kwestię i angażuje się w równie konkretny sposób, by ją sformułować i rozwiązać. Jeśli według MacIntyre’a mamy do czynienia z dwoma niewspółmiernymi systemami, to będzie oznaczać, że jeszcze przed rozpoczęciem porównywania wybraliśmy już konkretną strukturę, która sprawia, że jeden z niewspółmiernych systemów jest bardziej przez nas udomowiony niż inne”<sup>208</sup>. Dodać trzeba, że w przypadku mojej analizy strukturą ją ułatwiającą jest aretologia Tomasza z Akwinu wybrana przeze mnie w sposób celowy i świadomy.

To oczywiście, ale bardzo często o tym zapominamy, przypisując sobie obiektywizm i sterylność jakości naszego postrzegania świata i myślenia. Przy czym świadomie bądź nieświadomie uprawiamy w ten sposób filozofię porównawczą czy teologię. Tymczasem, jak zaznacza szkocki aretolog, nigdy „nie możemy zapomnieć o tym, że porównując dwa sprzeczne ze sobą podstawowe punkty widzenia (...) nie posiadamy neutralnego, niezależnego punktu widzenia, aby to zrobić”<sup>209</sup>.

Według MacIntyre’a oznacza to, że możemy porównać konfucjanizm i arystotelizm z punktu widzenia konfucjanizmu lub z punktu widzenia Arystotelesa, lub z jakiegoś innego, równie specyficznego punktu widzenia, z jego własną wewnętrzną strukturą, standardami i słownictwem,

---

<sup>207</sup> P. Ni, dz. cyt., s. 3.

<sup>208</sup> V. Silius, dz. cyt., s. 73.

<sup>209</sup> A. MacIntyre, dz. cyt., s. 121.



np. buddyjskim lub Kanta. „Nie możemy jednak znaleźć żadnego uzasadnionego stanowiska poza kontekstem punktów widzenia. Zatem sposób, w jaki wyrażamy nasze nieporozumienia, według MacIntyre’a, powinien być przedmiotem naszego sporu, właśnie dlatego, że nigdy nie jest kulturowo neutralny”<sup>210</sup>.

To dlatego, jak postuluje MacIntyre, „powinniśmy porównywać Konfucjanizm i Arystotelizm z konfucjańskiego punktu widzenia, albo z arystotelesowskiego punktu widzenia”<sup>211</sup>. Taki sposób postępowania powinien nam towarzyszyć np. przy opisie wzorca moralnego, jaki prezentują nam odmienne systemy myślenia. Nie oznacza to jednak generalnego odrzucenia potrzeby studiów komparatystycznych. „Jednakże w tym fragmencie MacIntyre, wbrew twierdzeniom Yu, nie zaprzecza możliwości filozofii porównawczej. Wskazuje on, że różne obszary badań ludzkich spraw są tak splecione, że każde spojrzenie jest wystarczająco bogate, aby nadawać się do oceny”<sup>212</sup>.

Na przykład odnośnie do tematu naszych rozważań o cnotach społecznych, teoretyczne twierdzenia o cnotach będą już zakładać „jedno tylko teoretyczne stanowisko wobec cnót, to, a nie inne, z nim rywalizujące”<sup>213</sup>. Widać to choćby na przykładzie konkretnego wzorca moralnego. Jak zauważa współczesny chiński filozof W. Junren w swoim artykule na temat etyki konfucjańskiej i arystotelesowskiej, „różne definicje pojęcia osoby cnotliwej (nosiciela cnoty) tworzą różnicę w kontekstach objaśniających”<sup>214</sup>. Dlatego też MacIntyre podsumowuje: „Po prostu nie ma neutralnej i zupełnie niezależnej metody charakteryzowania tych rzeczywistości”<sup>215</sup>.

Celem niniejszej pracy nie jest ukazanie wyższości jednego systemu moralnego nad drugim<sup>216</sup>. Takie założenie, krytykowane mocno przez

---

<sup>210</sup> V. Silius, dz. cyt., s. 76. Por. A. MacIntyre, dz. cyt.

<sup>211</sup> A. MacIntyre, dz. cyt.: „we may compare Confucianism and Aristotelianism from a Confucian standpoint, or from an Aristotelian”. Cyt. za: V. Silius, dz. cyt., s. 78.

<sup>212</sup> V. Silius, dz. cyt., s. 79.

<sup>213</sup> A. MacIntyre, dz. cyt., s. 105.

<sup>214</sup> J. Wan, dz. cyt., s. 124.

<sup>215</sup> A. MacIntyre, dz. cyt.

<sup>216</sup> Z jednej strony wśród wielu myślicieli zachodnich panuje dotychczas swoisty europocentryzm, wykluczający uczciwie podejście do analizy myśli wschodniej, z drugiej zaś strony tak samo myśl chińska niejako *a priori* odrzucała to, co z Zachodu. Przykładem może być antychrześcijańskie piśmiennictwo w Chinach podczas działania tam pierwszych jezuitów. „Buglio brał udział w kontrowersji zainicjowanej przez Yang Guangxian, konfucjańskiego

MacIntyre'a, uniemożliwia praktycznie prace komparatystyczne. Ten zarzut kieruje szkocki autor szczególnie do autorów zachodnich – „bardziej do arystotelików, co pokazuje, że przyznaje, że ramy konfucjańskie mogłyby prawdopodobnie sprostać temu aspektowi filozofii porównawczej lub uznają go za rzecz nieistotną. MacIntyre sugeruje, że konceptualne ujęcie niewspółmierności pomaga posunąć do przodu rozmowę między dwoma rywalizującymi systemami, ponieważ gdy arystotelicy rozumieją, że ich odrzucenie konkurencyjnego stanowiska było »nieuniknione« jako wynikające z narzucenia ich standardów argumentacji i uzasadnienia w systemie, który działa w dość odmienny i niewspółmierny sposób”<sup>217</sup>. Trzeba by było, jak pisze MacIntyre, „stwierdzić, że nie ma racjonalnego spotkania, nie ma dialektycznego odwołania się do siebie uznanych zasad wszelkiego rodzaju, niezależnie od tego, czy zasady ucieleśnione we wspólnych ugruntowanych opiniach lub zasadach niezbędne dla osiągnięć naukowych oraz wyjaśnienie i zrozumienie, miały miejsce lub mogło do tej pory nastąpić miejsce”<sup>218</sup>.

Chodziłoby tu też o wstępne ustąpienie z absolutnego roszczenia do posiadania przez siebie prawa do prawdy i jednoczesnego odmawiania tego innym systemom. Podobne postępowanie w ogóle uniemożliwiałoby wzajemne spotkanie, choć, co trzeba wyraźnie zaznaczyć, nie jest to postulat skrajnego relatywizmu poznawczego czy moralnego, nieuznającego możliwości poznania prawdy, a po prostu pewne założenie początkowe przy prowadzeniu dialogu – „na tym etapie rozmowy między rywalizującymi systemami myślenia i działania, żadne roszczenia do prawdy przez strony rozmowy nie mogą być wysuwane. Szczególnie gdyby te twierdzenia miały rozwiązać problematyczne kwestie między teoriami i... uzyskać werdykt, który system przedstawia prawdziwe twierdzenia o naturze tematu. Innymi słowy, koncepcja niewspółmierności sprawia,

---

pisarza, który był szefem Biura Astronomicznego i napisał broszurę przeciwko chrześcijanom; wraz ze swym następcą Adamem Schallem i flamandzkim jezuitą Verbiestem, Buglio napisał dwie próby obalenia diatryb Yanga, z których pierwsza podkreśla wspólne pochodzenie ludzkości (*Tianxue chuangai* – 1664) i druga była zbiorem argumentów za chrześcijaństwem (*Bude yi bian* – 1665) – M. Lackner, dz. cyt., s. 26. Por. także: D. Mungello, *Die Schrift „Tian xue chuan gai“ als eine Zwischenformulierung der Jesuitischen Anpassungsmethode im 17. Jahrhundert*, „China Mission Studies (1550–1800)” 1982, nr 4, s. 24–39 i „China Mission Studies (1550–1800)” 1983, nr 5, s. 44.

<sup>217</sup> V. Silius, dz. cyt., s. 75.

<sup>218</sup> A. MacIntyre, dz. cyt., s. 112.

że jesteśmy świadomi, iż istnieją inne spójne i realne sposoby opisywania; i wyjaśnianie rzeczywistości świata”<sup>219</sup>.

Poszukiwanie prawdy jest wciąż celem badań komparatystycznych, co wyraźnie zaznacza MacIntyre, ale towarzyszy mu wciąż świadomość, że jeszcze jej nie odkryliśmy, jeszcze jej nie mamy. Jak pisze, trzeba stwierdzić to, że „spotykając rywalizującą teorię, temat nie osiągnął tej prawdy, o której mówimy, że jest *adaequatio intellectus ad rem*”<sup>220</sup>. To może być bardzo cenne doświadczenie, z jednej strony uczące nas pokory względem prawdy, a z drugiej dające szansę na jej dalsze znacznie głębsze poszukiwanie. „Uznanie niewspółmierności dwóch rywalizujących teorii może: sprzyjać bardziej dobroczynnemu traktowaniu konkurencyjnej teorii, pozwalając jej na określenie jej pozycji we własnych ramach i zapobiega pokusie redukcjonizmu w traktowaniu kultur świata”<sup>221</sup>.

Przecież silne przekonanie o własnej wyjątkowości i wyłączności własnego dochodzenia do prawdy przy kompletnym nieraz wykluczeniu innych sposobów dotarcia do niej jest według J. Holdera pierwszym zagrożeniem dla jakości studiów komparatystycznych – „the doubt of any genuine philosophy existing outside of the Western tradition”<sup>222</sup>. To przekonanie zresztą jest charakterystyczne nie tylko dla świata zachodniego, również Chińczycy przejawiali w ciągu swych dziejów żywe przekonanie o wyłączności swego sposobu myślenia i pogardzanie pomysłami pochodzącymi z innych kręgów kulturowych, nieraz z opłakanym skutkiem dla swej własnej historii i państwowości.

Takie podejście wskazujące na absolutną niemożność pogodzenia obu światów prowadziłoby także do radykalnego relatywizmu moralnego i odrzucenia jakiegokolwiek uprawnienia wszelkich innych poglądów na rzeczywistość. W obliczu tych trudności uproszczone twierdzenie o całkowitej niewspółmierności, które nadmiernie podkreśla różnicę między tradycją zachodnią i niezachodnią, jest jedną ze standardowych odpowiedzi. Jednak ta pozycja ma kilka poważnych problemów. Po pierwsze,

---

<sup>219</sup> V. Silius, dz. cyt.

<sup>220</sup> A. MacIntyre, dz. cyt.

<sup>221</sup> V. Silius, dz. cyt.

<sup>222</sup> J.J. Holder, dz. cyt. Por. także: G.J. Larson, *Introduction: The „Age-Old Distinction Between the Same and the Other”*, w: *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, G. Larson i E. Deutsch (red.), Princeton 1988, s. 3–18; N. Smart, *The Analogy of Meaning and the Tasks of Comparative Philosophy*, w: *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, G. Larson i E. Deutsch (red.), Princeton 1988, s. 174–183.

skłania się ku relatywizmowi etycznemu (teorii, że wszystkie poglądy są jednakowo słuszne, niezależnie od tego, jak długo są wynikiem wyboru kultury, niezależnie od ich treści), a tym samym jej odpowiedzialności. Tworzy na świecie więcej konfliktów niż pokoju. Jeśli bowiem wszystkie kultury są drastycznie różne i nie ma absolutnie żadnej wspólnej płaszczyzny, to wszelki dyskurs międzykulturowy mający na celu rozwiązanie sporu staje się iluzją. Po drugie, różnica bezwzględna prowadzi do absolutnej dychotomii, a dychotomia często prowadzi do preferencji jednej grupy nad drugą. W konsekwencji podtrzymywanie całkowitej niewspółmierności niesie ze sobą niebezpieczeństwo nadmiernego preferowania jednej tradycji i umniejszania drugiej. W rezultacie projektuje fałszywe rozumienie obu tradycji i stereotypizuje kultury. Może generować subtelny rodzaj obosiecznego rasizmu – np. postrzeganie wszystkich kultur Wschodu jako kulminacji mistycyzmu i duchowości lub odwrotnie, postrzeganie tych tradycji jako wstecznych, nielogicznych i przestarzałych. Każda osoba o określonej tradycji, która nie jest lustrzanym odbiciem stereotypu jest rozumiana jako ktoś dziwny lub nienormalny<sup>223</sup>.

Coś wręcz przeciwnego w studiach komparatystycznych proponuje MacIntyre. Trzeba swoistej pokory w odkrywaniu prawdy, także tej widzianej i myślanej przez innych. Trzeba „rozumieć nasz własny punkt widzenia w sposób, który go oddaje, jest coś z naszego własnego punktu widzenia problematycznego, jak to tylko możliwe, a zatem jako coś maksymalnie narażonego na porażkę z punktu widzenia tego rywala”<sup>224</sup>.

W tej pracy nie roszczę sobie pretensji do całościowej oceny obu systemów czy pokazania wyższości jednego nad drugim. Pragnę jedynie wskazać na pewne podobieństwa i różnice w rozumieniu przez Konfucjusza i Tomasza z Akwinu określonych sprawności moralnych, które mają charakter społeczny i wspólnototwórczy. I o tym będzie traktowała druga część mojej książki, ale zanim przejdziemy do omawiania samych cnót społecznych, spróbuję przedstawić bardziej fundamentalne pojęcia dla myśli moralnej Konfucjusza i Tomasza z Akwinu.

---

<sup>223</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 133–134. Por. także: H. Rosemont Jr., *Against Relativism*, w: *Interpreting Across Boundaries*, G. J. Larson i E. Deutsch (red.), Princeton 1988, s. 36–70; W.T. Stace, *Ethical Relativism: A Critique*, w: *The Concept of Morals*, New York 1937.

<sup>224</sup> A. MacIntyre, dz. cyt., s. 121.

## Naturalna skłonność do dobra w myśli Konfucjusza i Tomasza z Akwinu

Punktem spotkania dla obu myślicieli może być współdzielone przez nich przekonanie o naturalnej skłonności człowieka do dobra. Tę naturalną inklinację Tomasz i Konfucjusz odkrywają w różny sposób, ale skutek jest jeden: spostrzeżenie obydwu, że człowiek jest zdolny do dobra. Akwinata wiąże to z metafizyką i odkrywaniem wszelkiego istnienia jako dobra, jak cała zresztą klasyczna myśl filozoficzna Zachodu<sup>225</sup>. Wszystko, co istnieje, jest dobre. Także, a może nawet przede wszystkim (to już podpowiedź płynąca z Objawienia), człowiek, będący tego istnienia w wymiarze ziemskim koroną. Jak zaznaczy Akwinata, cytując Augustyna: „Augustinus dicit, in libro *De doctrina Christiana*, quod inquantum sumus, boni sumus”<sup>226</sup>. Tylko pewien brak, a więc przede wszystkim brak istnienia, jest metafizycznym złem.

Z kolei chiński punkt widzenia podkreśla relacyjność człowieka wobec całego wszechświata. W tym sensie nawet brak istnienia jest dobry, bo jest w relacji do tego, co istnieje. Człowiek jest w relacji zarówno do istnienia, jak i nieistnienia. Niemniej sama natura człowieka jest czymś uznanym zdecydowanie za dobro. Znajdziemy to, co prawda, wyrażone w lapidarny sposób u Konfucjusza, ale już bardziej wyraźnie wypowiedziane u jego ucznia Mencjusza, który w tym właśnie kierunku interpretował myśl swojego Mistrza. „Mencjusz, drugi najbardziej wpływowy myśliciel tradycji konfucjańskiej, kontynuuje tę pouczającą metodę w swoich słynnych argumentach na rzecz wrodzonej dobroci ludzkiej natury”<sup>227</sup>.

<sup>225</sup> Por. A.A. Pang-White, s. 138–139.

<sup>226</sup> *S. Th.*, I, q. 5, a. 1, ad. 1.

<sup>227</sup> A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 136. Konfucjańską doktrynę o naturze ludzkiej rozwinęli dopiero jego uczniowie Mencjusz i Xunzi – zob. K. Pejda, *Objaśnienia...*, dz. cyt., s. 183. Mencjusz nie jest więc jedynym interpretatorem Konfucjusza w sprawach odnoszących się do natury ludzkiej. Innym przedstawicielem konfucjanizmu, który z kolei wyraża pogląd o zepsuciu natury ludzkiej, jest „荀子” – „Xunzi” – w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/xunzi> [dostęp: 12.04.2020]. Ale też trzeba zaznaczyć, że nauczanie Mencjusza jest o wiele

Podobne spojrzenie na dobro tkwiące w naturze człowieka możemy znaleźć u Konfucjusza, aczkolwiek w formie skrótowej. „As Master Kong said: By nature near together, by practice far apart”<sup>228</sup>. W zapisie chińskim rozdział ten brzmi następująco: „子曰、性相近也、習相遠也。”, przy czym samo słowo „natura” – 性 – *xing* przez Konfucjusza jest użyte w *Dialogach* jedynie dwa razy. Drugi raz to *Analekta*, lib. V, cap. 13: „子貢曰。夫子之文章、可得而聞也。夫子之言性與天道、不可得而聞也。” [„Zi Gong said: »The Master’s personal displays of his principles and ordinary descriptions of them may be heard. His discourses about man’s nature, and the way of Heaven, cannot be heard«”]<sup>229</sup>. Ten drugi fragment dialogów pokazuje pewną niechęć Konfucjusza do wypowiedzania się na temat ludzkiej natury w ogólności. Polska tłumaczka *Analektów* tłumaczy to większym zainteresowaniem chińskiego Mistrza konkretnym ludzkim postępowaniem<sup>230</sup>.

Inne określenie na to, co naturalne, to *zhi* – 質 i jest ono przeciwstawione temu, co nabyte drogą samokształcenia się i wychowania oraz bliskie w tym znaczeniu naturalnych zaczątków cnoty w tradycji arystotelesowko-tomaszowej, które są czymś innym niż rozwinięte już sprawności moralne<sup>231</sup>. „Mistrz powiedział: [Nazywamy] człowieka nieokrzesanym, jeśli wrodzona natura (*zhi* – 質) bierze górę nad nabytą ogładą (*wen* – 文), jeśli nabyta ogłada przeważa nad wrodzoną naturą, człowiek staje się pedantem i formalistą. Gdy ogłada i natura są w równowadze, wtedy człowiek staje się moralnie doskonały (*junzi* – 君子)”<sup>232</sup>.

Ale też jako naturę człowieka albo przynajmniej drogę do powrotu do stanu naturalnego można rozumieć chińskie *dao*. Tak jest np. w tłumaczeniu J. Legge’a: „子曰、參乎、吾道一以貫之。曾子曰、唯。子出。門人問

---

bardziej przyjmowane jako poprawna interpretacja myśli Mistrza Kong, a z kolei Xunzi oskarżany był o zafalszowanie myśli konfucjańskiej.

<sup>228</sup> *Analekta*, lib. XVII, cap. 2. Por. także: *Analekta*, lib VII, cap. 33; lib. IX, cap. 19; lib. XII, cap. 1; lib. XI, cap. 20.

<sup>229</sup> *Analekta*, lib. V, cap. 13. Por. także: przet. A.C. Muller: „Zi Gong said: »What our Master has to say about the classics can be heard and also embodied. Our Master’s words on the essence and the Heavenly Way, though not attainable, can be heard«”.

<sup>230</sup> K. Pejda, dz. cyt., s. 58.

<sup>231</sup> Por. np. *In III Sent.*, dist. 23. q. 1. a. 4. qc. 2, corp. „Naturalia enim, vel quae semper fiunt, consueta non dicuntur: sed per voluntatem contingit aliquid in nobis facere vel non facere. Inde tractum est nomen moris ad significandum actus voluntarios, vel appetitivae partis, secundum inclinationem appetitus ad hujusmodi actus: quae quidem inclinatio quandoque est ex natura, quandoque ex consuetudine, quandoque ex infusione”.

<sup>232</sup> *Analekta*, s. lib. VI, cap. 18.

曰、何謂也。曾子曰、夫子之道、忠恕而已矣。” [„The Master said: »Shen, my doctrine is that of an all-pervading unity«. The disciple Zeng replied: »Yes«. The Master went out, and the other disciples asked, saying: »What do his words mean?«. Zeng said: »The doctrine of our master is to be true to the principles of our nature and the benevolent exercise of them to others, this and nothing more«”]<sup>233</sup>. Podobnie można rozumieć też *dao* użyte w dziewiętnastej księdze dialogów, gdzie *dao* jest przedstawione jako dawne postępowanie przodków, które było zgodne z naturalnym stanem rzeczy, zepsute później przez następne pokolenia, ale Konfucjusz głosi potrzebę powrotu do niego<sup>234</sup>: „衛公孫朝問於子貢曰。仲尼焉學子貢曰。文武之道、未墜於地、在人。賢者識其大者、不賢者識其小者、莫不有文武之道焉。夫子焉不學、而亦何常師之有。” [„Gong Sunchao of Wei asked Zi Gong: »From whom did Confucius get his learning?«. Zi Gong said: »The Way of King Wen and King Wu (the legendary sage-kings of antiquity) has not yet sunk into the ground. The Worthies have assimilated the major points, and the less-than-worthy have assimilated the minor points. There is no place where the Way of Wen and Wu does not exist, so how could the Master not learn it? Why would he need to get it from a certain teacher?«”]<sup>235</sup>.

Autorzy dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej na podstawie swych porównawczych analiz różnych fenomenów moralnych z całego świata zauważają też i podkreślają, że ta właśnie dobra natura człowieka wzywa nas do szlachetnego czynienia – jest wewnętrznym wezwaniem do urzeczywistnienia dobra: „We can describe a moral experience as a need of »doing good«. Every human being who participates in knowledge and responsibility has the experience of internal call to

<sup>233</sup> *Analekta*, lib. IV, cap. 15 [przet. J. Legge]. Por. także: przet. A.C. Muller: „The Master said: »Shan, my Way is penetrated by a single thread«. Ceng Zi said: »Yes«. When the Master left, some disciples asked what he meant. Ceng Zi said: »Our master's Way is to be loyal and have a sense of reciprocity, and that's it“.

<sup>234</sup> W tym znaczeniu „*dao*” zbliża się do zachodniego cyceroniańskiego rozumienia prawa naturalnego jako rzeczywistości, którą odczytać możemy w życiu naszych przodków.

<sup>235</sup> *Analekta*, lib. XIX, cap. 22 [przet. A.C. Muller]. Przet. J. Legge: „Gong Sun Zhao of Wei asked Zi Gong, saying: »From whom did Zhong Ni get his learning?« Zi Gong replied: »The doctrines of Wen and Wu have not yet fallen to the ground. They are to be found among men. Men of talents and virtue remember the greater principles of them, and others, not possessing such talents and virtue, remember the smaller. Thus, all possess the doctrines of Wen and Wu. Where could our Master go that he should not have an opportunity of learning them? And yet what necessity was there for his having a regular master?«”.

fulfill good"<sup>236</sup>. W ten sposób naturalne dobro przejawia się w działaniach podejmowanych przez człowieka, co było odkryciem wielu myślicieli na Wschodzie i Zachodzie.

Przy czym, co trzeba wyraźnie zaznaczyć, dla obu autorów, zarówno dla Konfucjusza, jak i dla Tomasza z Akwinu, dobro wydaje się silniejsze i bardziej naturalne niż zło. Można i trzeba je wybrać, a zło można i trzeba odrzucić. Naturalna dobroć człowieka będzie się przejawiała w jego pierwotnej skłonności i zdolności do czynienia dobra. Dlatego Konfucjusz mówił w swych *Analektach*: „子曰。仁遠乎哉。我欲仁、斯仁至矣。” [„The Master said: »Is goodness out of reach? As soon as I long for goodness, goodness is at hand«”]<sup>237</sup>. Zachodnia myśl ujmie to w kategoriach prawa naturalnego i jego wezwań. Czynienie dobra jest według tego bardziej naturalne niż czynienie zła. Stąd wezwanie, które w zachodniej tradycji moralnej będzie określone jako pierwsze prawo naturalne dotyczące życia moralnego człowieka. „Hoc est primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana”<sup>238</sup> – pisał w swej *Sumie teologicznej* Akwinata, a Konfucjusz z kolei zaznaczał w swych *Analektach*: „子曰。苟志於仁矣、無惡也。” [„If indeed one’s purposes are set on authoritative conduct, one could do no wrong”]<sup>239</sup>. Wybieranie dobra

---

<sup>236</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, nr 46: „Wychodząc od tych skłonności można sformułować pierwsze zasady prawa naturalnego znane z natury. Zasady te pozostają czymś bardzo ogólnym, ale tworzą niejako pierwszą materię, która jest podstawą całej późniejszej refleksji na temat dobra, które należy czynić i zła, którego należy unikać”.

<sup>237</sup> *Analekta*, lib. VII, cap. 30 [przeł. S. Leys – cyt. za: *The Longman Anthology of World Literature*, pod red. D. Damrosch i D.L. Pike, vol. A: *The Ancient World*, pod red. P. DuBois, S. Pollock, D.L. Pike, D. Damrosch i P. Yu, New York, s. 1053]. Przeł. A.C. Muller: „The Master said: »Is humaneness far away? If I aspire for humaneness it is right here!«”. Przeł. J. Legge: „The Master said: »Is virtue a thing remote? I wish to be virtuous, and lo! virtue is at hand«”. Por. *Analekta*, lib. VI, cap. 27; lib. XII, cap. 1; lib. XII, cap. 15.

<sup>238</sup> *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2

<sup>239</sup> *Analekta*, lib. IV, cap. 4: „子曰。苟志於仁矣、無惡也。” Cytat powyżej pochodzi z tłumaczenia Ames i Rosemont. W innym tłumaczeniu: „The Master said: »If you are really committed to *ren*, you will not have resentments«” – przeł. A.C. Muller. Z kolei J. Legge przekłada: „If the will be set on virtue, there will be no practice of wickedness”. Problem z powyższym tłumaczeniem dostrzegają m.in. A.C. Muller – por. A.C. Muller, *Notes*, dz. cyt.: „Rzadko bowiem widzimy pojęcia »zło« lub »niegodziwość« w tekstach z tego okresu. Ames i Rosemont mówią: »Jeśli rzeczywiście czyjeś cele są nastawione na poprawne postępowanie, nie można zrobić nic złego«. Ale »惡« nie jest generalnie używane do oznaczenia »niewłaściwego postępowania«. Zwykle oznacza brzydotę, nienawiść, bycie brzydkim, bycie nienawistnym lub zniena-



jest więc zaleceniem i celem, zaś odrzucanie zła – środkiem, by znieść przeszkody do tego celu. Wyraźny nakaz odrzucenia zła znajdziemy np. w drugiej księdze konfucjańskich dialogów: „子曰。詩三百、一言以蔽之、曰。思無邪。 ” [„The Master said: »The 300 verses of the *Book of Odes* can be summed up in a single phrase: Don't think in an evil way«”]<sup>240</sup>.

W tym miejscu konieczne jest rozróżnienie między katolicką doktryną z Akwinu a protestantyzmem. Dla autora średniowiecznego naturalny wymiar rozwoju człowieka jest możliwy i konieczny. Dlatego pisał o cnotcie naturalnej i nadprzyrodzonej. Ale w doktrynie protestanckiej tylko łaska jest konieczna, ponieważ natura człowieka została całkowicie zepsuta przez grzech. Według protestantów naturalna samonaprawa człowieka jest niemożliwa. Wyraźnie więc Konfucjusz i ogólnie myśl chińska stoją w sprzeczności z protestantyzmem. Pogląd Akwinaty na możliwości naturalne człowieka jest bardziej optymistyczny i stąd możliwość porównania z myślą konfucjańską.

Jak bowiem zaznaczy Konfucjusz w swych *Analektach* – trzeba czynić i promować dobro, a wtedy zło odejdzie: 樊遲問仁。子曰。愛人。問知。子曰。知人。樊遲未達。子曰。舉直錯諸枉、能使枉者直。樊遲退、見子夏曰。鄉也、吾見於夫子而問知。子曰。舉直錯諸枉、能使枉者直。何謂也子夏曰。富哉言乎。舜有天下、選於紅、舉兪陶、不仁者遠矣。湯有天下、選於衆、

widzonym itp. Arthur Waley stara się – słusznie, myślę – zachować ciągłość z poprzednim fragmentem, mówiąc: »Tego, którego serce jest w najmniejszym stopniu nastawione na Dobroć, nie lubi nikt«. Wolę (jak zwykle) przekład Bruce'a Brooksa: »Jeśli raz skupi się na *ren*, nie będzie miał nienawiści«. Odnośnie do znaczenia 惡 – *é* – *evil*, *wicked*, *bad*, *foul* – por. 惡 – *é*, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E6%83%A1> [dostęp: 12.04.2020]. Z kolei polska tłumaczka Katarzyna Pejda przekłada: „Jeśli [człowiek będzie] dążył do [praktykowania relacji] (*ren* – 仁), wtedy nie [będzie posiadał] złych [cech]”. Poprzedni fragment *Analektów*, do którego odnosi się A. Waley, brzmi: „子曰。唯仁者、能好人、能惡人。” [przet. A.C. Müller: „The Master said: »Only the humane person is able to really like others or to really dislike them«.”] – *Analekta*, lib. IV, cap. 3. [Przet. J. Legge: „The Master said: »It is only the (truly) virtuous man, who can love, or who can hate, others«.”]. Polski przekład – K. Pejda: „Mistrz powiedział: »Tylko ten, kto [praktykuje relacje (*ren* – 仁)] potrafi prawdziwie kochać oraz nienawidzić“. W komentarzu do tego fragmentu K. Pejda zaznacza, że Konfucjusz nienawiść do „właściwych” ludzi uważał za dobrą – K. Pejda, dz. cyt., s. 46. Z kolei A.C. Müller uważa oba fragmenty za koherentne i pokazujące moralny wzrost człowieka oponującego w miarę rozwoju nawet uczucie nienawiści do złych ludzi: „W poprzednim fragmencie stwierdzono, że człowiek »ren« jest zdolny do nienawiści do ludzi. Tutaj wydaje się, że chociaż ma tę zdolność, jeśli podejmie wysiłek, aby ćwiczyć swoją wrodzoną dobroć, nie będzie miał tej złośliwości” – A.C. Müller, *Comment*, dz. cyt.

<sup>240</sup> *Analekta*, lib. II, cap. 2 [przet. A.C. Müller]. Przet. J. Legge: „In the *Book of Poetry* are three hundred pieces, but the design of them all may be embraced in one sentence – «Having no depraved thoughts«. Polskie tłumaczenie – K. Pejda: „Mistrz powiedział: »W Księdze Pieśni jest trzysta od, a wszystkie można streścić jednym zdaniem – niech myśli nie zbaczają z właściwej drogi«.”

舉伊尹、不仁者遠矣。” [„Fan Chi asked about the meaning of *ren*. Confucius said: »love others«. He asked about the meaning of »knowledge«. The Master said: »Know others«. Fan Chi couldn't get it. The Master said: »If you put the honest in positions of power and discard the dishonest, you will force the dishonest to become honest« Fan Chi left and seeing Zi Xia said: »A little while ago I saw the Master and asked him about »knowledge«, and he told me, «Put the honest in positions of power and discard the dishonest, and you will force the dishonest to be honest». What did he mean?«. Zi Xia said: »How rich our Master's words are! When Shun was emperor, he selected Kao Yao from among the people, put him in charge, and the evil people stayed far away. When T'ang was emperor, he selected I Yin, put him in charge and the evil again stayed far away«”<sup>241</sup>.

Od urodzenia człowiek ma zatem inklinacje ku dobru, dopiero z czasem, na skutek różnych okoliczności, zmienia swoje postępowanie. „子曰。人之生也直、罔之生也幸而免。” [„The Master said: »People are straightforward at birth. Once they lose this, they rely on luck to avoid trouble“”<sup>242</sup>. Podobnie zauważa w cytowanym już powyżej fragmencie dialogów: „子曰、性相近也、習相遠也。” [„As Master Kong said: »By nature near together, by practice far apart“”<sup>243</sup>. Podobną myśl możemy znaleźć w tradycji zachodniej. Jak bowiem zaznaczy w *Sumie teologicznej* Akwinata, zło pojawia się na skutek różnych trudności lub błędnego odczytania dobra zawartego w prawie naturalnym: „Jeśli chodzi o pierwsze ogólne zasady, to prawo natury jest to samo we wszystkich: tak co do poprawności, jak i co do znajomości.

---

<sup>241</sup> *Analects*, lib. XII, cap. 22 [przet. A.C. Muller]. Przet. J. Legge: „Fan Chi asked about benevolence. The Master said: »It is to love all men«. He asked about knowledge. The Master said: »It is to know all men«. Fan Chi did not immediately understand these answers. The Master said: »Employ the upright and put aside all the crooked; in this way the crooked can be made to be upright«. Fan Chi retired, and, seeing Zi Xia, he said to him: »A Little while ago, I had an interview with our Master, and asked him about knowledge. He said: »Employ the upright, and put aside all the crooked; in this way, the crooked will be made to be upright What did he mean?«. Zi Xia said: »Truly rich is his saying! Shun, being in possession of the kingdom, selected from among all the people, and employed Gao Yao, on which all who were devoid of virtue disappeared. Tang, being in possession of the kingdom, selected from among all the people, and employed Yi Yin, and all who were devoid of virtue disappeared«”.

<sup>242</sup> *Analekta*, lib. VI, cap. 19 [przet. A.C. Muller]. Inny tłumacz anglojęzyczny James Legge i polska tłumaczka wskazują na niebezpieczeństwo śmierci, na skutek którego człowiek zmienia swoją prostolinijną postawę – s. 70.

<sup>243</sup> *Analekta*, lib. XVII, cap. 2 [przet. J. Legge]. Przet. A.C. Muller dodaje do wersetu drugiego werset trzeci, co zmienia numerację następnych rozdziałów księgi XVII: „The Master said: »People are similar by nature, but through habituation become quite different from each other«. Confucius said: »Only the most wise and the most foolish do not change«. Por. także: *Analekta*, lib VII, cap. 33; lib. IX, cap. 19; lib. XII, cap. 1; lib. XI, cap. 20.

Natomiast jeśli chodzi o drobiazgowość rozwiązań, które są jakby wnioskami wyprowadzonymi z ogólnych zasad, to w większości wypadków prawo natury jest to samo we wszystkich: tak co do poprawności [działania], jak i co do znajomości. W mniejszości jednak wypadków może zawodzić: tak co do prawności z powodu jakichś osobliwych przeszkód, podobnie jak i natury, które podlegają prawu powstawania i zanikania, z powodu przeszkód, zawodzą w mniejszości wypadków, jak również co do znajomości. Dzieje się to dlatego, że rozum niektórych ludzi jest znieprawiony wskutek namiętności, złego nawyku lub także samej złej natury. Tak np., jak podaje Juliusz Cezar, dawni Germanie nie uważali zbójstwa za niktzemność, chociaż jest wyraźnie przeciw prawu natury<sup>244</sup>.

Gdy zło wdziera się do organizmu moralnego i duchowego człowieka, wtedy konieczny staje się powrót do naturalnego dobra. Temu właśnie zagadnieniu Tomasz z Akwinu poświęca całą drugą część moralną *Sumy teologicznej*<sup>245</sup>. Konfucjusz z kolei widział to jako przywrócenie zniszczonej przez złe postępowanie harmonii wewnętrznej i wszechświata dokonywane za pomocą cnoty i rytuału – *ren* i *li*. Dobrze ukazują to angielskie przekłady jednego z fragmentów konfucjańskich dialogów –

---

<sup>244</sup> S. Th., I-II, q. 94, a. 4: „Sic igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam, sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturae generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus, propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam, et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae; sicut apud germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae, ut refert Iulius Caesar, in libro de bello Gallico”. Akwinata odnosi się pod koniec tego tekstu do *Wojny Galijskiej* Juliusza Cezara – por. Juliusz Cezar, *De Bello Gallico*, lib. VI, cap. 23 (DD 270).

<sup>245</sup> Por. S. Th., I-II i II-II. Można powiedzieć nawet więcej, że również trzecia część *Summa Theologiae* jest poświęcona temu zagadnieniu, gdyż omawia sakramenty i misteria zbawcze Jezusa Chrystusa jako pomocne, a nawet konieczne w tym duchowym i moralnym odrodzeniu – por. S. Th., III. Dlatego we wstępie do tej części swego dzieła Tomasz z Akwinu zaznaczy: „Quia salvator noster dominus Iesus Christus, teste Angelo, *populum suum salvum faciens a peccatis eorum*, viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus, necesse est ut, ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanae vitae et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium salvatore ac beneficiis eius humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur. Circa quam, primo considerandum occurrit de ipso salvatore; secundo, de sacramentis eius, quibus salutem consequimur; tertio, de fine immortalis vitae, ad quem per ipsum resurgendo pervenimus. Circa primum duplex consideratio occurrit, prima est de ipso incarnationis mysterio, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo; secunda de his quae per ipsum salvatorem nostrum, idest Deum incarnatum, sunt acta et passa” – S. Th., III, pr.

jeden w wykonaniu A.C. Mullera: „曾子曰。慎終、追遠、民德歸厚矣。” [„Ceng Zi said: »When they are careful (about their parents) to the end and continue in reverence after (their parents) are long gone, the virtue of the people will return to its natural depth«”]<sup>246</sup>. I drugi w wykonaniu J. Legge’a: „The philosopher Zeng said: »Let there be a careful attention to perform the funeral rites to parents, and let them be followed when long gone with the ceremonies of sacrifice – then the virtue of the people will resume its proper excellence«”<sup>247</sup>. Chińskie hòu – 厚 użyte pod koniec wypowiedzi wskazuje na powrót do pierwotnej wielkości, istotności, znaczenia<sup>248</sup>.

O tym, że naturalne dobro nie zginęło jednak zupełnie zniszczone przez zło, a w jakimś przynajmniej stopniu jest obecne w ludziach, mówi nam dziewiętnasta księga *Analektów*: „衛公孫朝問於子貢曰。仲尼焉學子貢曰。文武之道、未墜於地、在人。賢者識其大者、不賢者識其小者、莫不有文武之道焉。夫子焉不學、而亦何常師之有。” [„Gong Sunchao of Wei asked Zi Gong: »From whom did Confucius get his learning?«. Zi Gong said: »The Way of King Wen and King Wu (the legendary sage-kings of antiquity) has not yet sunk into the ground. The Worthies have assimilated the major points, and the less-than-worthy have assimilated the minor points. There is no place where the Way of Wen and Wu does not exist, so how could the Master not learn it? Why would he need to get it from a certain teacher?«”]<sup>249</sup>.

By jednak powrócić do tego dobra ukrytego w ludziach, potrzeba mądrości w podejmowanych wyborach, co myśl zachodnia ujmuje w cnotach intelektualnych, a szczególnie w cnotie roztropności, która ma także bardzo ważny moralny wymiar. Inaczej jest w przypadku myśli chińskiej. Jej charakter i brak usystematyzowania jej w kategoriach zachodnich powoduje wspomniane już powyżej trudności w interpretacji. Niektórzy

<sup>246</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 9 [przet. A.C. Muller].

<sup>247</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 9 [przet. J. Legge].

<sup>248</sup> Por. hòu – 厚, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E5%8E%9A> [dostęp: 12.04.2020].

<sup>249</sup> *Analekta*, lib. XIX, cap. 22 [przet. A.C. Muller]. Przet. J. Legge: „Gong Sun Zhao of Wei asked Zi Gong, saying: »From whom did Zhong Ni get his learning?«. Zi Gong replied: »The doctrines of Wen and Wu have not yet fallen to the ground. They are to be found among men. Men of talents and virtue remember the greater principles of them, and others, not possessing such talents and virtue, remember the smaller. Thus, all possess the doctrines of Wen and Wu. Where could our Master go that he should not have an opportunity of learning them? And yet what necessity was there for his having a regular master?«”.

odrzucają możliwość porównania aretologicznych koncepcji zachodnich z myśleniem chińskim, które byłoby jedynie „tradycją mądrościową”, kiedy idziemy drogą wyznaczoną przez nauczyciela – mędrca (*shéng rén* – 聖人<sup>250</sup>), a nie usystematyzowaną, na wzór zachodni, doktryną moralną. Ale czy rzeczywiście jedno musi zaprzeczać drugiemu?

Wszak mądrości życia moralnego na Zachodzie to umiejętność wprowadzania dobra w praktyce, czego dowodzi naczelna i wspomniana już powyżej rola roztropności w arystotelesowsko-tomaszowej doktrynie moralnej<sup>251</sup>. Pamiętamy jej rolę woźnicy w zaprzęgu innych sprawności dobrych. Również do tego przyrównuje swoją działalność sam Konfucjusz w księdze dziewiątej *Analektów*: „達巷黨人曰、大哉孔子、博學而無所成名。子聞之、謂門弟子曰、吾何執御乎、執射乎。吾執御矣。” [„A villager from Daxiang said: »How grand is Confucius! Hi is broad in his learning, and yet he is not renowned in any particular area«. The Master on hearing of this said to his disciples: »What should I specialize in? Perhaps charioteering? Or maybe archery? No, I think I'll take charioteering«”]<sup>252</sup>. Konfucjanizm nadał też ludzkiej mądrości praktycznej pewien specyficzny rys charakterystyczny także dla jej zachodniej wersji definiowanej przez sprawność roztropności. Otóż z wydarzeń z przeszłości i terażniejszości trzeba wnioskować o przyszłości<sup>253</sup>. Stąd w *Dialogach* Konfucjusz wielokrotnie odwołuje się do przeszłych i aktualnych wydarzeń, by wprowadzić wnioski dotyczące przyszłości.

Inną wartością wspólną zwłaszcza zachodniej myśli chrześcijańskiej oraz myśli chińskiej jest wielka wartość pokory we wszelkim dociekaniu mądrościowym. Pokazuje to np. XV rozdział szóstej księgi *Dialogów*: „子曰。孟之反不伐。奔而殿、將入門、策其馬、曰。非敢後也、馬不進也。” [„The Master said: »Meng Zhifan is not boastful. Once he was covering the rear during a retreat, and when he was about to enter the gate,

<sup>250</sup> Por *Analekta*, lib. XVI, cap. 8.

<sup>251</sup> Por. „prudentia” – *S. Th.*, II-II, q. 47–56 I „ming”.

<sup>252</sup> *Analekta*, lib. IX, cap. 2 [przetł. A.C. Muller]. Przetł. J. Legge: „A man of the village of Da Xiang said: »Great indeed is the philosopher Kong! His learning is extensive, and yet he does not render his name famous by any particular thing«. The Master heard the observation, and said to his disciples: »What shall I practice? Shall I practice charioteering, or shall I practice archery? I will practice charioteering«”.

<sup>253</sup> Por. X. Yao, dz. cyt., s. 52.

he whipped his horse and said: I wasn't so brave as to be last. My horse would not run fast enough«<sup>254</sup>.

I co wykaże niniejsza publikacja, także zachodnia doktryna moralna odwołuje się np. do religijności tak silnie emanującej na wschodnie „tradycje mądrościowe”. Tym bardziej że w obu tradycjach mądrość nie oznacza jedynie wysokiego ilorazu inteligencji, a zdolność do głębszego spojrzenia na rzeczywistość<sup>255</sup> i życie według zasad moralnych<sup>256</sup>. O ile jednak w zachodniej tradycji, także u Tomasza z Akwinu, podkreślone jest wyraźnie pierwszeństwo aspektu kontemplacyjnego ludzkiego życia, i tym samym ludzkiej mądrości, to w tradycji chińskiej, a więc i u Konfucjusza, bardzo wyraźnie wybija się aspekt moralny ludzkiej mądrości i potrzeba harmonijnego życia w danej społeczności. „Według Konfucjusza i jego uczniów wiedza i uczenie się powinny dotyczyć moralności i umiejętności funkcjonowania w społeczeństwie” – jak zauważa K. Pejda<sup>257</sup>. Zobaczyc to możemy np. w szóstej księdze *Analektów*: „樊遲問知。子曰。務民之義、敬鬼神而遠之、可謂知矣。問仁。曰。仁者先難而後獲、可謂仁矣。” [„Fan Chi asked about the nature of wisdom. Confucius said: »Working to give the people justice and paying respect to the spirits, but keeping away from them, you can call wisdom«. He asked about

---

<sup>254</sup> Por. *Analekta*, lib. VI, cap. 15 [przet. A.C. Muller]. Przet. J. Legge: „The Master said: »Meng Zhi Fan does not boast of his merit. Being in the rear on an occasion of flight, when they were about to enter the gate, he whipped up his horse, saying: »It is not that I dare to be last. My horse would not advance«.”

<sup>255</sup> Por. A.C. Muller, dz. cyt.: „In this passage [angielski tłumacz odnosi się do *Analekta*, lib. XII, cap. 20], »excellence« is a translation of the Chinese word *da* – 達 which has such a range of meaning in Classical East Asian languages. Its most basic meaning is to penetrate, permeate, pierce or pass through. It is used in religious and philosophical works to describe a consciousness that is able to penetrate all things and apprehend them. In its usage in the description of the operation of cause and effect in the external world, we can see the inherent understanding of the ancients of an interpermeated world, where things have a profound, (even if invisible) effect on each other through their interrelatedness. It is no accident that the word »da« and its synonym *tong* become central in the Hua-yen description of the universe a millennium later”. Słownik *Chinese Text Project* podaje następujące znaczenia: 達 – *dá tà ti* – wybijający się, bogaty [chodzi o wiedzę], inteligentny [ale użycie w *Analektach* wskazuje bardziej na mądrość” – por. np. *Analekta*, lib. VI, cap. 8; lib. XII, cap. 20] – por. 達 – *dá tà ti*, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E9%81%94> [dostęp: 12.07.2020].

<sup>256</sup> Zob. np. *Analekta*, lib. XII, cap. 20.

<sup>257</sup> K. Pejda, dz. cyt., s. 23.

the nature of »ren«. Confucius said: »Ah yes, «ren». If you suffer first and then attain it, it can be called *ren*«”]<sup>258</sup>.

Z kolei A.C. Muller zauważa, że w przypadku konfucjańskiej mądrości chodzi o samo akademickie nabywanie wiedzy, czy w domyśle, o fakt kontemplacji dostarczanych przez nią faktów, a o rozwój samego siebie w relacji do innych. „In the Confucian tradition, learning (»xue«) is more than intellectual, academic study, or the accumulation of facts (although this aspect is included). It is the process of manifesting one’s »ren« by developing oneself in self-reflection through the various types of human relationships”<sup>259</sup>. Choć z drugiej strony trzeba zaznaczyć, że możemy znaleźć fragment *Analektów*, gdzie dążenie do prawdy samo w sobie, pojmowane jako rodzaj kontemplacji czy nabywania wiedzy, jest koniecznym warunkiem rozwoju człowieka. „子曰。不憤不啓、不悱不發。舉一隅不以三隅反、則不復也。” [„The Master said: »If a student is not eager, I won’t teach him; if he is not struggling with the truth, I won’t reveal it to him. If I lift up one corner and he can’t come back with the other three, I won’t do it again«”]<sup>260</sup>.

W ten sposób umysł ludzki kierujący się w stronę dobra ma kierować całym ludzkim życiem. U Konfucjusza *ming* – 命 oznaczać może zarówno nakaz rozumu, nakaz przełożonych czy nakaz niebios<sup>261</sup>. Na przykład w dziewiątej księdze *Analektów* *ming* oznacza wprost mandat Opatrzności czy niebios – „子罕言、利、與命、與仁。” [„Mistrz rzadko wypowiedział się na temat korzyści (*li* – 利), [natomiast] akceptował przeznaczenie (*ming* – 命) i pochwalnie mówił o [praktykowaniu relacji] (*ren* – 仁)]<sup>262</sup>.

<sup>258</sup> *Analekta*, lib. VI, cap. 22 [przet. A.C. Muller]. Przet. J. Legge: „Fan Chi asked what constituted wisdom. The Master said: »To give one’s self earnestly to the duties due to men, and, while respecting spiritual beings, to keep aloof from them, may be called wisdom«. He asked about perfect virtue. The Master said: »The man of virtue makes the difficulty to be overcome his first business, and success only a subsequent consideration – this may be called perfect virtue«”.

<sup>259</sup> A.C. Muller, *Comment*, dz. cyt.

<sup>260</sup> *Analekta*, lib. VII, cap. 8 [przet. A.C. Muller].

<sup>261</sup> *Ming* – por. *Analekta*, lib. VI, cap. 3; lib. VI, cap. 8; lib. VII, cap. 3; lib. VII, cap. 28; lib. VIII, cap. 2; lib. VIII, cap. 4; lib. VIII, cap. 16; lib. X, cap. 1. Por. także: *Analekta*, lib. VIII, cap. 21; lib. IX, cap. 4; lib. IX, cap. 7; lib. IX, cap. 24; lib. X, cap. 16; lib. XI, cap. 3; lib. XII, cap. 3; lib. XII, cap. 6; lib. XIV, cap. 26; lib. XIV, cap. 30; lib. XIV, cap. 36; lib. XV, cap. 32. „The Master said: »Exemplary persons make their plans around the way...«” – *Analekta*, lib. XV, cap. 32. Por. także: *Analekta*, lib. IX, cap. 1; lib. XII, cap. 6; lib. XIV, cap. 36; lib. XX, cap. 3. Por. *Analekta*, lib. IX, cap. 1: „子罕言、利、與命、與仁。” [przet. J. Legge: „The subjects of which the Master seldom spoke were: profitableness, and also the appointments of Heaven, and perfect virtue”].

<sup>262</sup> *Analekta*, lib. IX, cap. 1 [przet. K. Pejda].

W przypisie do tego fragmentu *Analektów* K. Pejda krytycznie wypowiada się o dotychczasowych tłumaczeniach, zwracając uwagę na ich niezgodność z duchem całego dzieła<sup>263</sup>. Wskazać tu możemy np. przekład J. Legge'a: „The subjects of which the Master seldom spoke were: profitability, and also the appointments of Heaven, and perfect virtue”]<sup>264</sup>. O ile rzeczywiście Mistrz Kong nie wypowiadał się o materialnych zyskach, czy możemy to nawet powiedzieć o świecie duchowym, to przecież na pewno nie można tego stwierdzić w odniesieniu do *ren*, którego analizie poświęcona jest większość tekstu<sup>265</sup>. A jednak większość tłumaczy lub chińskich komentatorów konfucjańskiego dzieła (np. Go Hongming) podtrzymuje takie właśnie tłumaczenie<sup>266</sup>.

Tłumaczenie A.C. Mullera trochę ostabia te dziwnie brzmiące znaczenia słów Konfucjusza, gdyż mówi o tym, że rzadko wypowiadał się o profitach w znaczeniu zysków materialnych, płynących z łączności z wolą niebios czy z łączności z życiem cnotliwym. „The master seldom spoke about advantage in connection with destiny or in connection with »ren«”<sup>267</sup>. Choć przynajmniej z tym ostatnim stwierdzeniem trudno się zgodzić, gdyż Mistrz Kong wielokrotnie podkreślał znaczenie i wartość życia moralnego.

Ponadto w chińskiej myśli te trzy rzeczywistości, nakazy płynące z nieba, od przełożonych i własnego rozumowania bardzo często są ze sobą tożsame. Tak było także w myśleniu samego Konfucjusza. Widać to np. w *Analektach*, lib. XX, cap. 3: „子曰。不知命、無以為君子也。不知禮、無以立也。不知言、無以知人也。” [„The Master said: »If you do not understand destiny, there is no way you will be regarded as a Noble Man. If you do not understand propriety, there is no way for you to be established. If you do not understand words, there is no way for you to understand people«”]<sup>268</sup>. W powyższym tekście kończącym *Dialogi* zaznaczona jest

---

<sup>263</sup> K. Pejda, dz. cyt., s. 93.

<sup>264</sup> *Analekta*, lib. IX, cap. 1 [przet. J. Legge].

<sup>265</sup> K. Pejda, dz. cyt.

<sup>266</sup> Por. D. Bodde, *A Perplexing Passage in the Confucian Analects*, „Journal of the American Oriental Society” 1933, nr 53, s. 347–351.

<sup>267</sup> *Analekta*, lib. IX, cap. 1 [przet. A.C. Muller].

<sup>268</sup> *Analekta*, lib. XX, cap. 3 [przet. A.C. Muller]. Przet. J. Legge: „The Master said: »Without recognizing the ordinances of Heaven, it is impossible to be a superior man. Without an acquaintance with the rules of Propriety, it is impossible for the character to be established. Without knowing the force of words, it is impossible to know men«”.



konieczność rozpoznania i postępowania według mandatu niebios (命 – *ming*) i według porządku rytualnego (禮 – *li*), a na trzecim dopiero miejscu występuje konieczność rozumienia i postępowania według ludzkiej mądrości (wyrażenie tłumaczone jako „słowo” – 言 – *yán* – oznaczać może także doktrynę czy teorię<sup>269</sup>). W każdym razie myśl chińska zdecydowanie łączy wysiłek intelektualny człowieka z jego życiem moralnym.

U Tomasza z Akwinu to połączenie intelektu z moralnością w myśli scholastycznej możemy odnaleźć np. w opisie cnoty roztropności jako sprawności intelektualnej i moralnej, której celem jest właściwie nazywać dobro w oparciu o dobre rozpoznanie rzeczywistości. O roli roztropności jako cnoty łączącej intelekt i życie moralne człowieka pisze Tomasz z Akwinu m.in. w następujących fragmentach kwestii 47 Traktatu o roztropności, który stanowi część *Sumy teologicznej*: w artykule siódmym: „Sed qualiter et per quae homo in operando attingat medium rationis pertinet ad dispositionem prudentiae. Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem eorum quae sunt ad finem medium invenitur”<sup>270</sup> i w artykule dwunastym: „Prudentia in ratione est. Regere autem et gubernare proprie rationis est. Et ideo unusquisque in quantum participat de regimine et gubernatione, intantum convenit sibi habere rationem et prudentiam. Manifestum est autem quod subditi in quantum est subditus, et servi in quantum est servus, non est regere et gubernare, sed magis regi et gubernari. Et ideo prudentia non est virtus servi in quantum est servus, nec subditi in quantum est subditus. Sed quia quilibet homo, in quantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, intantum modum artis architectonicae, ut dicitur in VI *Ethic.*, in subditis autem ad modum artis manu operantis”<sup>271</sup>. Jak mogliśmy zobaczyć, szczególnie w pierwszym cytacie, racjonalność człowieka domaga się dobrego życia wyrażonego w dobrych czynach. Z kolei we fragmencie artykułu dwunastego Akwinata zaznacza, że stopień zdolności do dobrego zarządzania (także sobą) zależy od stopnia osiągniętej racjonalności.

---

<sup>269</sup> Por. 言 – *yán*, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E8%A8%80> [dostęp: 12.07.2020].

<sup>270</sup> *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 7.

<sup>271</sup> *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 12.

Co ważne, zarówno u Konfucjusza, jak i u Tomasza z Akwinu odnajdziemy wyraźne wskazanie do praktykowania dobra. Dobro, zwłaszcza dobro moralne, domaga się wprowadzenia go w czyn – trzeba je praktykować: „曾子曰。堂堂乎張也難與竝爲仁矣。” [Ceng Zi said: „»How imposing Zhang is. It is difficult to practice »ren« with him”]<sup>272</sup>. Podobne stwierdzenie spotkać możemy już na początku konfucjańskich dialogów: „子曰：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不愠，不亦君子乎？」” [„Mistrz powiedział: »Czyż to nie przyjemność uczyć się i regularnie praktykować [to, czego się człowiek nauczył]? Czyż to nie radość, gdy przyjaciel przybywa z dalekich stron? Czyż ten, kto nie utyskuje, gdy ludzie go nie doceniają, nie jest człowiekiem moralnie doskonałym (*junzi* – 君子)?«”]<sup>273</sup>.

Nie wystarczy zatem moralność jedynie w sferze przemyśleń, trzeba ją wprowadzać w czyn. W tradycji zachodniej dobrze to podkreśla cnota roztropności, ale podobne wskazania znajdziemy także u chińskiego Mistrza, który przestrzega przed pozostaniem jedynie w sferze przemyśleń i wzywa do podjęcia działań w kierunku osiągnięcia moralnego dobra: „季文子三思而後行。子聞之、曰。再、斯可矣。” [„Ji Wen Zi contemplated something three times before acting upon it. When Confucius heard this, he said: »Twice is enough“”]<sup>274</sup>. Dlatego też człowiek moralnie dobry to ten, który jest zdolny do podjęcia skutecznych działań dobrych, wie jakie podejmować decyzje i podejmuje je. Świadczy o tym choćby następujący fragment dialogów: „季康子問：仲由可使從政也與子曰。由也果、於從政乎何有曰。賜也可使政也與曰。賜也達、於從政乎何有曰。求也可使從政也與曰。求也藝、於從政乎何有。” [„Jikang Zi asked whether Zhongyou was capable of serving in the government. Confucius said: »You is efficient«. What problem could he have in handling government work?«. Kang asked: »Is Ci capable of serving in the government?«. Confucius said: »Ci is intelligent. What problem could he have in handling government work?«. »And what about Qiu?«. Confucius said: »Qiu is talented. What difficulty would he have in handling government work?«”]<sup>275</sup>. Innym przykładem jest fragment dialogów, gdy Konfucjusz

<sup>272</sup> *Analekta*, lib. XIX, cap. 16 [przeł. A.C. Miller].

<sup>273</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 1 [przeł. K. Pejda].

<sup>274</sup> *Analekta*, lib. V, cap. 20 [przeł. A.C. Muller].

<sup>275</sup> Por. *Analekta*, lib. VI, cap. 8 [przeł. A.C. Muller]. J. Legge w wyżej wymienionym fragmencie, co do pierwszego z uczniów – You tłumaczy chiński zwrot jako „a man of decision” w miejsce wybranego przez Mullera „efficient”. Chińskie 果 – *guǒ* użyte w tym rozdziale mówi

potwierdza opinię swego rozmówcy, iż nie można się ociągać w czynieniu dobra. I odnosi się w tym wypadku do siebie, gdyż to on był proszony o objęcie urzędu i działanie dobra. „陽貨欲見孔子、孔子不見、歸孔子豚。孔子時其亡也、而往拜之。遇諸塗、謂孔子曰。來、予與爾言。曰。懷其寶而迷其邦、可謂仁乎。曰。不可。好從事而亟失時、可謂知乎。曰。不可。日月逝矣、歲不我與。孔子曰。諾、吾將仕矣。” [„Yang Huo wanted to see Confucius but Confucius would not see him, so he sent Confucius a piglet as a present. Confucius timed his visit of thanks when Yang Huo was not at home. They happened to meet on the road, and Yang said to Confucius: »Come, I want to have a word with you«. And he said: »Hiding one’s treasure in one’s bosom and letting one’s country lose its way – can such a one be called truly humane?«. Confucius responded: »No, he can’t«. »Liking to be involved in public affairs but always missing the timing – can he be called wise?«. »No, he can’t. The days and months slip away, and time is not on our side«. Confucius said: »Ok, I’ll take the job“]<sup>276</sup>.

Mądrość życiowa, o którą chodzi Konfucjuszowi, ma tak bardzo praktyczny charakter, że chiński autor w ogóle podważa nauczanie czegoś, czego nie można by zastosować w praktyce. Ba, idzie nawet dalej, trzeba nauczać jedynie tego, co samemu się już sprawdziło. „曾子曰：「吾日三省吾身：為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」” [„Zengzi powiedział: »Codziennie sprawdzam siebie samego w trzech sprawach: czy pomagając ludziom, postępowałem zgodnie z poczuciem powinności (*zhong* – 忠)? Czy byłem nieszczerzy wobec przyjaciół? Czy przekazując [nauki nauczyciela], nie przekazałem czegoś, czego nie sprawdziłem w praktyce?«”]<sup>277</sup>.

Przy czym czynienie powinno być w przeciwieństwie do namysłu podjęte bezzwłocznie, domaga się szybkiej realizacji. „子曰。君子食無求

---

o owocach czy rezultatach – 果 – *guǒ*, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E6%9E%9C> [dostęp: 12.07.2020].

<sup>276</sup> *Analekta*, lib. XVII, cap. 1. [przet. A.C. Muller].

<sup>277</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 4. [przet. K. Pejda]. Z kolei angielski tłumacz A.C. Muller nie zaznacza wyraźnie, że chodzi o relację pomiędzy nauczaniem a praktykowaniem przez nauczyciela tego, co naucza. „Ceng Zi said: »Each day I examine myself in three ways: in doing things for others, have I been disloyal? In my interactions with friends, have I been untrustworthy? Have not practiced what I have preached?«, podczas gdy James Legge w swoim tłumaczeniu podkreśla, że chodzi o praktykowanie i nauczanie przez Konfucjusza nauk jego nauczyciela: „The philosopher Zeng said: »I daily examine myself on three points: whether, in transacting business for others, I may have been not faithful; whether, in intercourse with friends, I may have been not sincere; whether I may have not mastered and practiced the instructions of my teacher«”.

飽、居無求安、敏於事而慎於言、就有道而正焉、可謂好學也已。” [„Człowiek moralnie doskonały (*junzi* – 君子) nie dba o to, by być sytym lub wygodnie mieszkać. Jest w czynach szybki, lecz ostrożny w mowie. Szuka bliskości z tymi, którzy znają naturalny ład (*dao* – 道), i u nich szuka wzorów do naśladowania. [O takim człowieku] można powiedzieć, że lubi się uczyć (*xue* – 學)”]<sup>278</sup>. To samo przekonanie wyraża zachodnia tradycja arystotelesowsko-tomistyczna, gdy traktuje o praktycznym wymiarze cnoty roztropności, domagając się od człowieka roztropnego natychmiastowego przejścia od namysłu do działania.

Tego wezwania do podjęcia szybkich, ale i słusznych działań nie ostatek kwestia ewentualnego błędnego działania w pośpiechu czy niebezpieczeństwie. Wręcz przeciwnie, tym bardziej się tego domaga. „子曰。富與貴、是人之所欲也。不以其道得之、不處也。貧與賤、是人之惡也。不以其道得之、不去也。君子去仁、惡乎成名。君子無終食之間違仁、造次必於是、顛沛必於是。” [„The Master said: »Riches and honors are what men desire. If it cannot be obtained in the proper way, they should not be held. Poverty and meanness are what men dislike. If it cannot be avoided in the proper way, they should not be avoided. If a superior man abandon virtue, how can he fulfill the requirements of that name? The superior man does not, even for the space of a single meal, act contrary to virtue. In moments of haste, he cleaves to it. In seasons of danger, he cleaves to it«”]<sup>279</sup>.

Inna sprawa, że szybkie działanie nie ma oznaczać działania powierzchownego, bez namysłu, takiego, które nie jest wstanie dotrzeć do istoty sprawy, czy rozwiązania danego problemu prowadzącego do efektywnego działania. „子夏爲莒父宰、問政。子曰。無欲速。無見小利。欲速則不達。見小利則大事不成。” [„Będąc głównym urzędnikiem Chu Fu, Tzu Hsia

<sup>278</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 14 [przet. K. Pejda]. Przet. J. Legge: „The Master said: »He who aims to be a man of complete virtue in his food does not seek to gratify his appetite, nor in his dwelling place does he seek the appliances of ease; he is earnest in what he is doing, and careful in his speech; he frequents the company of men of principle that he may be rectified – such a person may be said indeed to love to learn«”. Przet. A.C. Muller: „Master said: »When the noble man eats he does not try to stuff himself; at rest he does not seek perfect comfort; he is diligent in his work and careful in speech. He avails himself to people of the Way and thereby corrects himself. This is the kind of person of whom you can say «he loves learning»«”.

<sup>279</sup> *Analekta*, lib. IV, cap. 5 [przet. J. Legge]. Przet. A.C. Muller: „Confucius said: »Riches and honors are what all men desire. But if they cannot be attained in accordance with the Way they should not be kept. Poverty and low status are what all men hate. But if they cannot be avoided while staying in accordance with the Way, you should not avoid them. If a noble man departs from his fundamental goodness, how can he be worthy of that name? A noble man never leaves his fundamental goodness for even the time of a single meal. In moments of haste he acts according to it. In times of difficulty or confusion he acts according to it«”.

spytał o rządzenie. Konfucjusz rzekł: »Nie żądaj pośpiechu, nie wyglądaj drobnych korzyści. Żądaj pośpiechu, a nie osiągniesz sukcesu. Wyglądaj drobnych korzyści, a ważne zadania pozostaną nie wykonane«<sup>280</sup>.

Takim wyzwaniom może sprostać jedynie bardzo świadomie ukształtowana moralnie osoba, stąd w obu tradycjach, wschodniej i zachodniej, kształtuje się pewien ideał, wzorzec osobowy osoby doskonałej jako tej, która osiągnęła taki stopień rozwoju moralnego, który umożliwia sprostanie tym wymaganiom, ale o tym już w następnym rozdziale.

---

<sup>280</sup> *Analekta*, lib. XIII, cap. 17 [przet. za: Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 393]. Przet. A.C. Muller: „Zi Xia, who was serving as governor of Jufu, asked about government. Confucius said: »Don't be impatient, and don't look for small advantages. If you are impatient, you will not be thorough («penetrating» – «da» – «達»). If you look for small advantages, you will never accomplish anything great«. Przet. J. Legge: „Zi Xia, being governor of Ju Fu, asked about government. The Master said: »Do not be desirous to have things done quickly; do not look at small advantages. Desire to have things done quickly prevents their being done thoroughly. Looking at small advantages prevents great affairs from being accomplished«”.

## Moralny wzorzec osobowy u Konfucjusza i Tomasza z Akwinu

Skoro zdolność do dobra jest niejako zapisana w naturze ludzkiej, to dobro jest dostępne dla wszystkich ludzi. Ale też tylko jednostki z tych wszystkich są w stanie je osiągnąć w stopniu wybitnym. One to stają się wzorem życia, postępowania dla innych. Choć, niestety, wielu ludzi nie korzysta z tego wzorca. Dla Konfucjusza zastanawiające jest to, że mając blisko naturalne dobro, są ludzie, którzy nieraz wybierają zło. „子曰。誰能出不由戶。何莫由斯道也。” [„The Master said: »Who can go out without using the door? So why doesn't anybody follow the Way?«”<sup>281</sup>]. Polska tłumaczka chińskie *dao* – 道 – „droga” tłumaczy w tym miejscu jako „naturalny porządek” rzeczy, który realizuje moralne dobro w człowieku i wokół niego<sup>282</sup>. Popetniając zło, człowiek jakby wyważał raz otwarte drzwi albo chciał wyjść z domu bez nich. Niestety wiele razy ludzie gwałcą ten naturalny porządek świata. Tymczasem trzeba do niego powrócić, jak zaznacza to Konfucjusz m.in. w szóstej księdze swych dialogów, i wcale to nie musi być bardzo trudne. „子曰。齊一變、至於魯。魯一變、至於道。” [„The Master said: »The state of Qi, with one change, could be at the level of Lu. The state of Lu, with one change, could attain to the Way«”]<sup>283</sup>. Uwydatnia to polskie tłumaczenie tego fragmentu konfucjańskich dialogów: „Mistrz powiedział: »Wystarczyłaby jedna zmiana, a państwo Oi osiągnęłoby [doskonałość] [państwa] Lu. [Państwo] Lu zaś mogłoby osiągnąć naturalny ład (*dao* – 道)«”<sup>284</sup>. Przy czym w chińskim myśleniu samo pojęcie *dao* zawiera w sobie potrzebę ładu na wszelkich poziomach ludzkiej egzystencji, moralnej, społecznej i w naturze świata<sup>285</sup>.

<sup>281</sup> *Analekta*, lib. VI, cap. 17 [przet. A.C. Muller].

<sup>282</sup> Por. *Analekta*, lib. VI, cap. 17 [przet. K. Pejda]. Podobne tłumaczenie „dao” ma miejsce w *Analekta*, lib. VI, cap. 24 w polskim przekładzie K. Pejdy.

<sup>283</sup> *Analekta*, lib. VI, cap. 24.

<sup>284</sup> *Analekta*, lib. VI, cap. 24 [przet. K. Pejda].

<sup>285</sup> Por. P. Szuppe, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, w: *Badacz i znawca religii przeszłości i doby współczesnej* ks. prof. dr hab. Tadeusz Dajczer (1931–2009), E. Sakowicz (red.), Lublin 2020, s. 45. [ss. 37–55]; T. Dajczer, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1975, nr 13, s. 31; T. Dajczer,

Dlatego w myśli konfucjańskiej podkreślona jest bardzo mocno trudność w doskonałym czynieniu dobra, a wzorzec osobowy proponowany przez Konfucjusza postawiony jest bardzo wysoko. Tak wysoko, że nawet sam chiński autor jest niezadowolony z siebie, oceniając sposób jego realizacji w swoim życiu.

To zresztą jest pewna trudność w studiach komparatystycznych. Otóż w każdym kręgu cywilizacyjnym wytwarza się pewien wzorzec osobowy i jest on często nieprzystawalny, a nawet niezrozumiały dla ludzi z innych kręgów. Jak zauważa współczesny chiński filozof Wan Junren w swoim artykule na temat etyki konfucjańskiej i arystotelesowskiej, „różne definicje pojęcia osoby cnotliwej (nosiciela cnoty) tworzą różnicę w kontekstach objaśniających”<sup>286</sup>.

W przypadku myśli chińskiej takim wzorcem jest *junzi* – 君子<sup>287</sup>. Jak zaznacza w swoim komentarzu do tłumaczenia dialogów A.C. Muller: „*Noble man* jest angielskim tłumaczeniem dla chińskiego terminu *junzi* – 君子 (...) W *Analektach* Konfucjusz nadaje temu terminowi specjalne znaczenie. Jakkolwiek czasami używa go dosłownie w oryginalnym sensie, to także odnosi się do osoby, która uczyniła znaczący postęp na drodze (*dao*) samowzrastania, poprzez odkrycie sensu sprawiedliwości 義, przez traktowanie rodziców z miłości 孝, szacunek dla starszych 弟, szlachetność w postępowaniu z przyjaciółmi 信 etc.”<sup>288</sup>.

Innym terminem określającym osobę wartościową mającym także konotacje do aspektu moralnego ludzkiego życia jest dosłownie „wielki człowiek” – 大人 – w kontraście do małego człowieka (小人), o czym jeszcze będzie mowa później<sup>289</sup>. Pierwszy znak *dà* – 大 – oznacza to, co wielkie, potężne, wyrastające ponad (co zresztą pokazuje nam już sama ikonografia tego chińskiego znaku), godne szacunku, traktowane z szacunkiem<sup>290</sup>. Termin ten odnosić się może zarówno do człowieka, jak i do wielkości wyzwań moralnych podejmowanych przez niego. „子夏爲莒父宰、問政。子曰。無欲速。無見小利。欲速則不達。見小利則大事不成。” [„Będąc głównym

*Charakterystyka moralności w religiach niechrześcijańskich*, „Zeszyty Misjologiczne Akademii Teologii Katolickiej” 1979, nr 2, s. 218.

<sup>286</sup> J. Wan, dz. cyt., s. 124.

<sup>287</sup> Por. *Analekta*, lib. I, cap. 1-2; lib. I, cap. 8.

<sup>288</sup> A.C. Muller, *Comment*, dz. cyt.

<sup>289</sup> Por. *Analekta*, lib. XVI, cap. 8.

<sup>290</sup> Por. *dà* – 大, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E5%A4%A7> [dostęp: 12.04.2020].

urzędnikiem Chu Fu, Tzu Hsia spytał o rządzenie. Konfucjusz rzekł: »Nie żądaj pośpiechu, nie wyglądaj drobnych korzyści. Żądaj pośpiechu, a nie osiągniesz sukcesu. Wyglądaj drobnych korzyści, a ważne zadania pozostaną nie wykonane«<sup>291</sup>.

Kolejnym sformułowaniem kojarzonym z moralną wyższością rozumianą jako prawdziwa mądrość osiągnięta przez osobę ludzką jest *shéng rén* – 聖人<sup>292</sup>. *Chinese Text Project* podaje znaczenie tego złożenia słów i jest to: mędrzec, osoba wybitna<sup>293</sup>. Ta mądrość zdaniem Konfucjusza jest stopniowalna. Jak pisze polska tłumaczka konfucjańskich dialogów: „W *Analektach* pojawiają się ludzie o różnym stopniu zaawansowania wiedzy. Najwyższy w owym zaawansowaniu jest *shengren* – 聖人 – mędrzec. Z kolei *xianren* – 賢人 to osoba, której wiedza jest znacznie bardziej ograniczona, lecz większa niż wiedza zwykłego człowieka”<sup>294</sup>. Fragment, do którego odnosi się ten komentarz, to siódmy rozdział pierwszej księgi *Analektów*: „子夏曰：「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣。」 [„Zixia powiedział: »O człowieku, który przedkłada towarzystwo [ludzi] świątłych nad towarzystwo pięknych kobiet; który poświęca swe siły, służąc rodzicom, i oddaje swą osobę, by służyć władcy; który jest szczery w słowach wobec swych

---

<sup>291</sup> *Analekta*, lib. XIII, cap. 17 [przeł. za: Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 393]. Przeł. A.C. Müller: „Zi Xia, who was serving as governor of Jufu, asked about government. Confucius said: »Don't be impatient, and don't look for small advantages. If you are impatient, you will not be thorough («penetrating» – 達 – 達). If you look for small advantages, you will never accomplish anything great«. Przeł. J. Legge: „Zi Xia, being governor of Ju Fu, asked about government. The Master said: »Do not be desirous to have things done quickly; do not look at small advantages. Desire to have things done quickly prevents their being done thoroughly. Looking at small advantages prevents great affairs from being accomplished«”.

<sup>292</sup> Por. *Analekta*, lib. XVI, cap. 8.

<sup>293</sup> Por. *shéng rén* – 聖人, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=4872#4872> [dostęp: 12.04.2020].

<sup>294</sup> K. Pejda, dz. cyt., s. 23. Zob. np.: Mencjusz, 盡心上 – *Jin Xin I*, cap. 46: „孟子曰：「知者無不知也，當務之為急；仁者無不愛也，急親賢之為務。堯舜之知而不遍物，急先務也；堯舜之仁不遍愛人，急親賢也。不能三年之喪，而總小功之察；放飯流歎，而問無齒決，是之謂不知務。」” [„Mencius said: »The wise embrace all knowledge, but they are most earnest about what is of the greatest importance. The benevolent embrace all in their love, but what they consider of the greatest importance is to cultivate an earnest affection for the virtuous. Even the wisdom of Yao and Shun did not extend to everything, but they attended earnestly to what was important. Their benevolence did not show itself in acts of kindness to every man, but they earnestly cultivated an affection for the virtuous. Not to be able to keep the three years' mourning, and to be very particular about that of three months, or that of five months; to eat immoderately and swallow down the soup, and at the same time to inquire about the precept not to tear the meat with the teeth; such things show what I call an ignorance of what is most important“ [przeł. J. Legge].



przyjaciół; powiedziałbym, że jest [naprawdę] wykształcony, choćby mówił, że się nigdy nie uczył (xue – 學)«<sup>295</sup>.

Innym sformułowaniem podkreślającym zwłaszcza intelektualną wybitność danego człowieka jest 達 – dá tà ti oznaczający człowieka inteligentnego „arrive at, reach; intelligent”. Słownik *Chinese Text Project* podaje następujące znaczenia 達 – dá tà ti – wybijający się, bogaty [chodzi o wiedzę], inteligentny<sup>296</sup>, ale użycie w *Analektach* wskazuje bardziej na mądrość<sup>297</sup>. Konfucjusz używa go np. w szóstej księdze *Analektów*. „季康子問：仲由可使從政也與子曰。由也果、於從政乎何有曰。賜也可使政也與曰。賜也達、於從政乎何有曰。求也可使從政也與曰。求也藝、於從政乎何有。” [„Jikang Zi asked whether Zhongyou was capable of serving in the government. Confucius said: »You is efficient. What problem could he have in handling government work?«. Kang asked: »Is Ci capable of serving in the government?«. Confucius said: »Ci is intelligent. What problem could he have in handling government work?«. »And what about Qiu?«. Confucius said: »Qiu is talented. What difficulty would he have in handling government work?«<sup>298</sup>. W podobnym znaczeniu dá tà ti jako określenie człowieka mądrego, inteligentnego, przenikliwego spotykamy w dwunastej księdze dialogów: „子張問士、何如斯可謂之達矣。子曰。何哉。爾所謂達者子張對曰。在邦必聞、在家必聞。子曰。是聞也、非達也。夫達也者、質直而好義、察言而觀色、慮以下人。在邦必達、在家必達。夫聞也者：色取仁而行違、居之不疑。在邦必聞、在家必聞。” [„Zi Zhang asked what a »shi« should be like, that he may be called »excellent«. Confucius said: »What do you mean by »excellent?«. Zi Zhang replied: »It means to be famous in your town, and famous in your clan«. Confucius said: »This is »fame«, not »excellence«. One who is excellent has an upright character and loves justice. If you listen carefully to what people say, observe their facial expressions and are careful to be humble to them, you will be excellent in your town,

<sup>295</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 7. [przet. K. Pejda].

<sup>296</sup> Por. 達 – dá tà ti, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E9%81%94> [dostęp: 12.07.2020].

<sup>297</sup> Por. np. *Analekta*, lib. VI, cap. 8; lib. XII, cap. 20.

<sup>298</sup> *Analekta*, lib. VI, cap. 8 [przet. A.C. Muller]. Przet. J. Legge: „Ji Kang asked about Zhong You, whether he was fit to be employed as an officer of government. The Master said: »You is a man of decision; what difficulty would he find in being an officer of government?«. Kang asked: »Is Ci fit to be employed as an officer of government?« and was answered: »Ci is a man of intelligence; what difficulty would he find in being an officer of government?«. And to the same question about Qiu the Master gave the same reply, saying: »Qiu is aman of various ability«.”.

and excellent in your clan. As far as «fame» is concerned, if you put on a show of goodness and do otherwise, and are not the least bit bothered in doing so, you will indeed be «famous» in your town and «famous» in your clan«<sup>299</sup>.

W związku z powyższym zwrot 速 – dá tà tì – dotyczy także inteligentnych działań docierających do prawdziwego sedna sprawy, przenikających głęboko, czy na wskroś daną rzeczywistość: „子夏爲莒父宰、問政。子曰。無欲速。無見小利。欲速則不達。見小利則大事不成。” [„Będąc głównym urzędnikiem Chu Fu, Tzu Hsia spytał o rządzenie. Konfucjusz rzekł: »Nie żądaj pośpiechu, nie wyglądaj drobnych korzyści. Żądaj pośpiechu, a nie osiągniesz sukcesu. Wyglądaj drobnych korzyści, a ważne zadania pozostaną nie wykonane«<sup>300</sup>.

Powyzsza charakterystyka, wydawać by się mogło, nie odbiega wyraźnie od opisu osoby cnotliwej, szlachetnej w klasycznej myśli moralnej Zachodu. Zwłaszcza gdy spojrzymy na moralny wzorzec osobowy z punktu widzenia tomaszowych cnót społecznych, o czym będzie poniżej<sup>301</sup>. Tym bardziej że, jak zaznacza w końcowym rozdziale swych dialogów Konfucjusz, realizacja wzorca osobowego nie jest możliwa bez rozpoznania woli niebios: „子曰。不知命、無以爲君子也。不知禮、無以立也。不知言、無以知人也。” [„The Master said: »Without recognizing the ordinances

---

<sup>299</sup> *Analekta*, lib. XII, cap. 20 [przet. A.C. Muller]. Przet. J. Legge: „Zi Zhang asked: »What must the officer be, who may be said to be distinguished?«. The Master said: »What is it you call being distinguished?«. Zi Zhang replied: »It is to be heard of through the state, to be heard of throughout his clan«. The Master said: »That is notoriety, not distinction. Now the man of distinction is solid and straightforward, and loves righteousness. He examines people's words, and looks at their countenances. He is anxious to humble himself to others. Such a man will be distinguished in the country; he will be distinguished in his clan. As to the man of notoriety, he assumes the appearance of virtue, but his actions are opposed to it, and he rests in this character without any doubts about himself. Such a man will be heard of in the country; he will be heard of in the clan«”.

<sup>300</sup> *Analekta*, lib. XIII, cap. 17 [przet. za: Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 393]. Przet. A.C. Muller: „Zi Xia, who was serving as governor of Jufu, asked about government. Confucius said: »Don't be impatient, and don't look for small advantages. If you are impatient, you will not be thorough («penetrating» – da – 達). If you look for small advantages, you will never accomplish anything great«. Przet. J. Legge: „Zi Xia, being governor of Ju Fu, asked about government. The Master said: »Do not be desirous to have things done quickly; do not look at small advantages. Desire to have things done quickly prevents their being done thoroughly. Looking at small advantages prevents great affairs from being accomplished«”.

<sup>301</sup> Podobne cechy ideału osobowego spotykamy także w innych kręgach cywilizacyjnych, co zauważa wspominany wyżej A.C. Muller: „One might want to compare the term »noble man« to the Buddhist »bodhisattva«, in that both are the models for the tradition, both indicate a very high stage of human development as technical terms, yet both may be used colloquially to refer to a »really good person«. – A.C. Muller, *Comment*, dz. cyt.

of Heaven, it is impossible to be a superior man. Without an acquaintance with the rules of Propriety, it is impossible for the character to be established. Without knowing the force of words, it is impossible to know men«<sup>302</sup>. Podobne wskazanie znajdziemy np. w *Analektach*, lib. XVI, cap. 8: „孔子曰。君子有三畏。畏天命、畏大人、畏聖人之言。小人不知天命而不畏也、狎大人、侮聖人之言。” [„The Master said: »The noble man stands in awe of three things: (1) He is in awe of the decree of Heaven. (2) He is in awe of great men. (3) He is in awe of the words of the sages. The inferior man does not know the decree of Heaven; he takes great men lightly, and laughs at the words of the sages«<sup>303</sup>.

Ale możemy dostrzec też różnice. Homerowy heros czy Arystotelesowska osoba piękna i szlachetna, czy później ukształtowany wzorzec osobowy życia chrześcijańskiego (czy w wymiarze kontemplacyjnym, czy aktywnym) odróżniają się wyraźnie od konfucjańskiego *junzi* zarówno pogłębioną kontemplacją, jak i zdolnością do podejmowania życia w wymiarze *stricte* politycznym (o różnicach między wschodnim społecznieniem a politycznością zachodu będzie jeszcze poniżej).

Ale niewątpliwie jedno łączy obie koncepcje – elitarność pewnej moralnej doskonałości. Jak pogodzić to z adresowaniem wymagań moralnych do wszystkich ludzi? Wydaje się to pewną potencjalną sprzecznością, jak zauważa Qi Zhao. „Wydaje się, że w *Analekta*, lib. IV, cap. 5 i w *Analekta*, lib. 14, cap. 6, Konfucjusz sam sobie zaprzecza. Mówi, że »wzorcowe osoby nawet na czas posiłku nie żegnają się z cnotą [ren]« (*Analekta*, lib. IV, cap. 5) i że »Zdarzały się sytuacje, w których przykładowa osoba nie postępuje w sposób ren (...)*«* (*Analekta*, lib. XIV, cap. 6). Ale ogólnie rzecz biorąc, »ren« jest cechą osoby wzorowej, chociaż przykładowa osoba może czasami nieznacznie odbiegać od cnoty<sup>304</sup>. Ale ta sprzeczność jest jedynie pozorna, bowiem w pierwszym przywołanym fragmencie Konfucjusz mówi o doskonałości osoby wzorowej jako wyznaczonym celu działania moralnego. „子曰。富與貴、是人之所欲也。不以其道得之、不處也。貧與賤、是人之惡也。不以其道得之、不去也。君子去仁、惡乎成名。君子無終食之間違仁、造次必於是、顛沛必於是。” [„The Master said: »Riches and honors are what men desire. If it cannot be obtained in the proper way, they should not be held. Poverty and meanness are what men dis-

<sup>302</sup> *Analekta*, lib. XX, cap. 3.

<sup>303</sup> *Analekta*, lib. XVI, cap. 8 [przet. A.C. Muller].

<sup>304</sup> Qi Zhao, dz. cyt., s. 304, przypis 12.

like. If it cannot be avoided in the proper way, they should not be avoided. If a superior man abandon virtue, how can he fulfill the requirements of that name? The superior man does not, even for the space of a single meal, act contrary to virtue. In moments of haste, he cleaves to it. In seasons of danger, he cleaves to it»<sup>305</sup>. W drugim zaś cytacie podanym przez Qi Zhao Konfucjusz zaznacza, że nawet doskonałej moralnie osobie zdarzają się potknięcia, ale i tak stoi ona moralnie o wiele wyżej od większości ludzi – *Analekta*, lib. XIV, cap. 6 „子曰、君子而不仁者有矣夫、未有小人而仁者也。” [„The Master said: »There are some cases where a noble man may not be a perfectly humane man, but there are no cases where an inferior man is a perfectly humane man«”<sup>306</sup>. A więc wzorzec moralny pozostaje postawiony bardzo wysoko, wiadomo, że go w pełni nie zrealizujemy, natomiast mamy do niego bardzo świadomie dążyć. I to podjąć mogą przynajmniej niektórzy, jeśli nie wszyscy ludzie.

Ciekawe, że w powyższym tekście pada stwierdzenie „mali ludzie” – 小人 – *xiǎo rén* jako ci, którzy niezdolni są do dźwignięcia wyzwania stojących przed moralnością, a czasem nawet gorzej – wyśmiewający się z tych, którzy są ludźmi mądrymi i wybitnie moralnymi, o czym świadczy choćby fragment rozdziału ósmego szesnastej księgi *Analektów*: „小人不知天命而不畏也、狎大人、侮聖人之言。” [„The inferior man does not know the decree of Heaven; he takes great men lightly, and laughs at the words of the sages”<sup>307</sup>]. *Chinese Text Project* podaje znaczenie tego słowa jako zwykłego człowieka, ale także może oznaczać wprost człowieka złego, człowieka bez moralności<sup>308</sup>.

Ponieważ jest to złożenie symbolu mogącego opisać małe dziecko 小 i człowieka 人, to przypominać to może myśl arystotelesowską o dzieciach czy generalnie o ludziach niezdolnych jeszcze do życia moralnego według

---

<sup>305</sup> *Analekta*, lib. IV, cap. 5 [przeł. J. Legge]. Przeł. A.C. Muller: „Confucius said: »Riches and honors are what all men desire. But if they cannot be attained in accordance with the Way they should not be kept. Poverty and low status are what all men hate. But if they cannot be avoided while staying in accordance with the Way, you should not avoid them. If a noble man departs from his fundamental goodness, how can he be worthy of that name? A noble man never leaves his fundamental goodness for even the time of a single meal. In moments of haste he acts according to it. In times of difficulty or confusion he acts according to it«”.

<sup>306</sup> *Analekta*, lib. XIV, cap. 6 [przeł. A.C. Muller]. Przeł. J. Legge: „The Master said: »Superior men, and yet not always virtuous, there have been, alas! But there never has been a mean man, and, at the same time, virtuous«”.

<sup>307</sup> *Analekta*, lib. XVI, cap. 8 [przeł. A.C. Muller].

<sup>308</sup> 小人 – *xiǎo rén*, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E5%B0%8F%E4%BA%BA#4451> [dostęp: 12.07.2020].

cnoty. To podobieństwo między myślą chińską a zachodnią zauważył już M. Ricci. Tak o tym pisze T. Billings: „Termin *xiao ren*, 小人, oznacza małą lub niską osobę w klasycznej opozycji do *junzi*, 君子, człowieka szlachetnego obejścia. Terminy te odpowiednio są tłumaczone poprzez »człowiek nieszlachetny« [*dishonorable man*] i »człowiek szlachetny«<sup>309</sup>.

Takie znaczenie ukazuje także inny fragment konfucjańskich *Dialogów*: „子曰。唯女子與小人爲難養也。近之則不孫、遠之則怨。” [„The Master said: »Girls and inferior men are hard to get along with. If you get familiar with them, they lose their humility; if you are distant, they resent it.«”]<sup>310</sup>. W tym fragmencie chiński Mistrz podkreśla, że część ludzi – kobiety [kobiety – 女 – *nǚ* – zaznacza polski tłumacz<sup>311</sup>, podczas gdy angielskie przekłady pomijają to], dziewczynki [子 – *zǐ* – można też tłumaczyć jako chłopcy i dziewczęta<sup>312</sup>] czy postugujący – jest w jakimś stopniu upośledzona we wspinaniu się na wyżyny życia moralnego.

Interesujące, że do podobnych wniosków dochodziła klasyczna myśl moralna na Zachodzie – Arystoteles, a za nim Tomasz z Akwinu, zaznaczali inny stopień wymagań moralnych w przypadku kobiet czy dzieci. I motywowali to słabością płci pięknej. Chińskie *nǚ* – 女 – w innym tłumaczeniu podkreśla także ten aspekt – wówczas znaczy: mały, staby<sup>313</sup>.

Ale Konfucjuszowi w *Analektach*, lib. XVI, cap. 4, gdy używa 小人 – *xiǎo rén* – chodzi przede wszystkim o małych ludzi w znaczeniu małostkowych – złych. Takie znaczenie podaje też słownik w *Chinese Text Project* – „A mean man, a man with no morals”<sup>314</sup>. Taką interpretację potwierdza inny fragment *Dialogów*, gdzie Mistrz Kong przeciwstawia wielkoduszność ludzi szlachetnych małostkowości ludzi zwykłych: „子曰。君子周而不比、小人比而不周。” [„The Master said: »The noble man is all-embracing and not partial. The inferior man is partial and not all-embracing.«”]<sup>315</sup>. Polskie tłumaczenie wydaje się lepiej oddawać

<sup>309</sup> T. Billings, s. 26. Mateo Ricci odwoływał się tu do następujących źródeł – zob. Arystoteles, *Eth.*, lib. 8, lect. 9; Pitagoras, *In Diogenes, Lives*, lib. 8, cap. 1, 10; Erazm z Rotterdamu, *Adages*.

<sup>310</sup> *Analekta*, lib. XVII, cap. 23 [przet. A.C. Muller].

<sup>311</sup> Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 552.

<sup>312</sup> Por. 子 – *zǐ*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E5%AD%90#74> [dostęp: 12.07.2020].

<sup>313</sup> Por. 女 – *nǚ*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E5%A5%B3#262> [dostęp: 12.07.2020].

<sup>314</sup> Por. 小人 – *xiǎo rén*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E5%B0%8F%E4%BA%BA#4451> [dostęp: 12.07.2020].

<sup>315</sup> *Analekta*, lib. II, cap. 14 [przet. A.C. Muller].

w tym wypadku chiński oryginał – „Człęk szlachetny obejmuje wszystko i nie rozdrabnia się. Człęk małostkowy rozdrabnia się i nie obejmuje wszystkiego”<sup>316</sup>.

Inne znaczenie *xiǎo rén* to zwykły człowiek podkreślające z kolei, że wymagania życia moralnego są bardzo trudne, jeśli nie niemożliwe dla większości<sup>317</sup>. Tylko ktoś, kto podejmuje wytrwałą pracę nad sobą, może osiągnąć rzeczywiste moralne dobro.

Warto jednak dostrzec rozróżnienie pomiędzy *ren* jako cnotą doskonałą i człowiekiem wzorcowym czy szlachetnym – *junzi*, który dąży do *ren*, ale tak naprawdę w pełni nie jest w stanie go urzeczywistnić, co podkreślał wielokrotnie w swych rozmowach Konfucjusz. Ukazuje to także bardzo rzadkie użycie przez chińskiego nauczyciela moralności słów „osoba ludzka” – 仁人 w znaczeniu pełni człowieczeństwa osiągniętej przez doskonałe życie moralne. „Poprzez swoje wysiłki w praktykowaniu działań zgodnych z »ren« można wzmacniać i rozwijać swój »ren«, aż można nas nazwać szlachetnym człowiekiem, a jeszcze lepiej »ludzkim człowiekiem« – 仁人. W *Analektach* nazwanie przez Mistrza »ludzkim człowiekiem« jest niezwykle wysoką oceną, rzadko przypisywaną komukolwiek”<sup>318</sup>. Taką interpretację potwierdza też inne spostrzeżenie A.C. Mullera: „Jakkolwiek *junzi* jest wyższym zaawansowanym ludzkim istnieniem, to wciąż jest odróżnialny od kategorii mędrca (*shengren* – 聖人), który jest w *Dialogach* bardziej rodzajem boskiego istnienia« zwyczajnego dla wzorców wywodzących się z dalekiej starożytności”<sup>319</sup>. Ciekawe, że analogicznie klasyczna aretologia zachodnia pierwotnie w osobach wybitnych moralnie widziała jakby bogów czy półbogów – herosów.

Przed Konfucjuszem w chińskiej tradycji dobro moralne było zarezerwowane jedynie dla arystokracji. Szlachetni (*ren*) byli tak określani w kontraście ze „zwykłymi ludźmi” (*min*) i odnoszeni do wyjątkowej warstwy ludności<sup>320</sup>. „Szlachetny człowiek” – *junzi* – 君子 – we wcześniejszej tradycji chińskiej oznaczał „syna księcia”, który sam pochodził z arystokracji.

<sup>316</sup> Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 52.

<sup>317</sup> Zob. 小人, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E5%B0%8F%E4%BA%BA#4451> [dostęp: 12.07.2020].

<sup>318</sup> A.C. Muller, *Comment*, dz. cyt.

<sup>319</sup> A.C. Muller, dz. cyt.

<sup>320</sup> Por. *Analekta*, lib. I, cap. 5; lib. I, cap. 9; lib. XI, cap. 14; lib. XII, cap. 2. Por. także: „baixing” – *Analekta*, lib. XIV, cap. 41–42; lib. XV, cap. 33.

„W *Analektach* Konfucjusz nasyci ten termin specjalnym znaczeniem”, jak zauważa A.C. Muller<sup>321</sup>. Bowiern właśnie u Mistrza zmienia się to bardzo wyraźnie i osoba szlachetna przestaje być związana jedynie z najwyższą klasą społeczną. „Charakter szlachetnego człowieka, w przeciwieństwie do mędrca, jest nauczany jako namacalny wzór dla wszystkich, tu i teraz. I chociaż wiele opisów wymagań dotyczących statusu *junzi* wydaje się zupełnie poza naszym zasięgiem, jest wiele fragmentów, w których Konfucjusz określa współczesnego mu człowieka lub jednego z jego uczniów »szlachetnym człowiekiem«, mając na celu wezwanie do dalszej doskonałości. W związku z tym kategoryzacja ta nie jest tak sztywna”<sup>322</sup>.

Jaką pozostałością w słownictwie używanym przez Konfucjusza tego wcześniejszego, historycznego podziału jest inne określenie na ludzi z tego samego kręgu społecznego i ludzi poddanych władzy innych. „*Ren* – 人 i *min* – 民 oznaczają odpowiednio »ludzi z tej samej warstwy społecznej« i »lud, poddanych władcy«”<sup>323</sup>. Polska tłumaczka komentuje w ten sposób następujący fragment *Dialogów* chińskiego Mędrca: „子曰：「道千乘之國：敬事而信，節用而愛人，使民以時。」” [„Mistrz powiedział: »Rządząc państwem o tysiącu rydwanów: wykonuj swe obowiązki z szacunkiem i bądź szczery [w słowach i czynach] (*xin* – 信), oszczędnie korzystaj z zasobów i kochaj ludzi, powołuj lud do prac publicznych zgodnie z porami [roku]«”]<sup>324</sup>. Ale Konfucjusz zaznacza wyraźnie, że nawet lud, prości ludzie mogą pójść drogą moralnego rozwoju – cnoty. „曾子曰：「慎終追遠，民德歸厚矣。」” [„Zengzi powiedział: »Jeśli pogrzeby rodziców będą odbywały się z należytą starannością, a ofiary będą składane także dawnym przodkom, cnota moralna (*de* – 德) ludu (*min* – 民) powróci do swej pełni«”]<sup>325</sup>. Złożenie *min de* oznacza dosłownie „cnota ludu”, samo zaś *min* – lud, poddanych, obywateli<sup>326</sup>. Podobny wydzwięk mają słowa ucznia wypowiedziane do Konfucjusza o braku pewnych sprawności u ludzi, ale także o pragnieniu budowania moralnego dobra w sobie: „仲弓問仁。子曰。出門如見大賓。使民如承大祭。己所不欲、勿施於人。在

<sup>321</sup> Por. 君子 – *junzi*, w: A.C. Muller, dz. cyt.

<sup>322</sup> A.C. Muller, dz. cyt.

<sup>323</sup> K. Pejda, *Objaśnienia*, dz. cyt., s. 22.

<sup>324</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 5.

<sup>325</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 9.

<sup>326</sup> Por. *min* – 民, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E6%B0%91> [dostęp: 13.09.2019].

邦無怨、在家無怨。仲弓曰。雍雖不敏、請事斯語矣。” [„Zhong Gong asked about the meaning of »ren«. The Master said: »When you are out in the world, act as if meeting an important guest. Employ the people as if you were assisting at a great ceremony. What you don't want done to yourself, don't do to others. Live in your town without stirring up resentments, and live in your household without stirring up resentments«. Zhong Gong said: »Although I am not so smart, I will apply myself to this teaching«”]<sup>327</sup>.

Choć niektóre teksty Konfucjusza, np. *Analekta*, lib. VIII, cap. 1, wciąż jeszcze pokazują pewną dysproporcję pomiędzy rozumieniem i zastosowaniem moralności w ludzie – *min* – 民 i w jednostkach wybitnych. „子曰。泰伯其可謂至德也已矣。三以天下讓、民無得而稱焉。” [„The Master said: »Tai Bo may be said to have reached the highest point of virtuous action. Thrice he declined the kingdom, and the people in ignorance of his motives could not express their approbation of his conduct«”]<sup>328</sup>. Jednak koniec końców Konfucjusz wskazuje na możliwość budowania przez życie zgodne z cnotą jedności między liderami danej społeczności a prostymi ludźmi<sup>329</sup> i wskazuje na możliwość budowania moralnego życia bez posiadania arystokratycznych korzeni. Zresztą Konfucjusz pokazywał to na przykładzie własnego doboru uczniów. Spośród około trzech tysięcy bezpośrednich słuchaczy jedynie dwóch czy trzech legitymowało się pochodzeniem z wyższych sfer arystokratycznych<sup>330</sup>.

Podobny proces był częścią historii zachodniej filozofii. Pierwotnie w europejskiej tradycji szlachetność, cnota, moralne dobro były zarezerwowane dla arystokracji i liderów danych wspólnot (o czym świadczą choćby źródła greckiego *arete*). Chrześcijańska teologia, w tym także Tomasz z Akwinu, przetłumaczyli ten elitaryzm cnoty. Stąd wywodzenie słowa „moralność” czy „etyka” od zwyczajów panujących w danej społeczności, a nie od arystokracji, jak czynili starożytni Grecy, opisując

---

<sup>327</sup> *Analekta*, lib. XII, cap. 2 [przeł. A.C. Muller]. Por. także: przeł. J. Legge: „Zhong Gong asked about perfect virtue. The Master said: »It is, when you go abroad, to behave to every one as if you were receiving a great guest; to employ the people as if you were assisting at a great sacrifice; not to do to others as you would not wish done to yourself; to have no murmuring against you in the country, and none in the family«. Zhong Gong said: »Though I am deficient in intelligence and vigor, I will make it my business to practice this lesson«”.

<sup>328</sup> *Analekta*, lib. VIII, cap. 1 [przeł. J. Legge]. Podobną myśl wyraża tłumaczenie A.C. Mullera: „The Master said: »Tai Bo can be said to have had a perfected level of virtue. He declined the rule of the kingdom three times, without the people knowing about it«”.

<sup>329</sup> Por. *Analekta*, lib. XII, cap. 7.

<sup>330</sup> Por. X. Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, przeł. J. Hunia, Kraków 2009, s. 51.



rzeczywistość życia szlachetnego (por. *arete* – *aristoi*). Dla Akwinaty moralność jest rzeczywistością o wiele bardziej naturalną i społeczną niż *stricte* polityczną, jak u Arystotelesa. Dlatego Tomasz z Akwinu zaznacza tak bardzo rolę obyczaju mającego przecież przedpolityczny, społeczny charakter (*unius moris in domo*), a nawet w jakiś sposób można mówić o naturalnych obyczajach u dzikich zwierząt, co, jak wiemy, było najjaskrawszą analogią do tego, co niepolityczne u Arystotelesa. „Mos autem duo significat. Quandoque enim significat consuetudinem, sicut dicitur Act. XV, nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non poteritis salvi fieri. Quandoque vero significat inclinationem quandam naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum, unde etiam et brutorum animalium dicuntur aliqui mores; unde dicitur II Machab. XI, quod leonum more irruentes in hostes, prostraverunt eos. Et sic accipitur mos in Psalmo LXVII, ubi dicitur, qui habitare facit unius moris in domo. Et hae quidem duae significationes in nullo distinguuntur, apud Latinos, quantum ad vocem. In Graeco autem distinguuntur, nam *ethos*, quod apud nos *morem* significat, quandoque habet primam longam, et scribitur per eta, Graecam litteram; quandoque habet primam correptam, et scribitur per epsilon. Dicitur autem virtus moralis a *more*, secundum quod *mos* significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum”<sup>331</sup>.

---

<sup>331</sup> S. Th., I-II, q. 58 a. 1, corp.

## Potrzeba wypracowania sprawności dobrej – cnoty

Aby jednak czynione dobro utrwalić, a nawet ułatwić i osiągnąć wysoki poziom życia moralnego, potrzeba pracy nad sobą, wychowania, a może przede wszystkim samowychowania, ukształtowania w sobie określonych tendencji do dobra. W ten sposób ludzkość odkryła coś, co zachodnia myśl nazwie „cnotą”. Nie wystarczy bowiem czynienie dobra od czasu do czasu, intuicyjnie, jakby przypadkowo. Nie wystarczy się na tym zatrzymać. Poprzez cnotę dobro może wzrastać w człowieku, stawać się doskonalsze. Czynienie dobra samo w sobie jest oczywiście czymś wartościowym, ale dopiero uczynki wyływające ze zbudowanej już w człowieku sprawności moralnej nabierają moralnej doskonałości. „Wszak wykonujemy właściwe tym cnotom czynności zanim jeszcze nabędziemy w nich sprawności, choć nie wykonujemy ich wtedy tak dobrze, jak pod wpływem cnoty, zgodnie z tym, cośmy poprzednio stwierdzili”<sup>332</sup>. Potrzeba zatem czegoś, co, jak zauważa Akwinata, pozwala nam wzmocnić siłę czynionego dobra i co w tradycji zachodniej nazywane jest „cnotą”.

Dlatego dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej we fragmencie zatytułowanym: „Moralne predyspozycje osoby i jej konkretne działanie” wskazuje na konieczność wypracowania w sobie określonych sprawności moralnych: „Aby dojść do właściwej oceny czynów, które należy spełniać, podmiot moralny musi być obdarzony pewną ilością wewnętrznych predyspozycji, które mu pozwalają być otwartym na

---

<sup>332</sup> *S. Th.*, II-II, q. 117, a. 1, ad. 3. Akwinata odwołuje się do swego poprzedniego nauczania o naturze sprawności moralnych zawartego w *S. Th.*, II-II, q. 32, a. 1, ad. 1: „O objawach cnoty można mówić dwojako. Po pierwsze materialnie, np. objaw sprawiedliwości to czynić to, co sprawiedliwe. I taki objaw cnotliwy może powstać bez cnoty, bo wielu ludzi niemających wyrobionej cnoty sprawiedliwości jednak spełnia dzieła sprawiedliwe, już to, bo tak im wskazuje rozum, już to z obawy, już to spodziewając odnieść z tego korzyść. Po drugie, jakiś objaw jest objawem cnoty formalnie (ze względu na pobudkę), np. objaw sprawiedliwości jest to czynność sprawiedliwa, dokonana na sposób w jaki to czyni człowiek sprawiedliwy, mianowicie chętnie i z przyjemnością. I tak pojęty przejaw cnoty może wyjść tylko z cnoty. Tak więc materialne dawanie jałmużny może nie pochodzić z miłości; ale nie może nie wyjść z miłości dawanie jałmużny ze względów formalnych, tj. z powodu Boga, z przyjemnością, chętnie oraz w ogóle w sposób powinny”.

wymagania prawa naturalnego i równocześnie prawidłowo dostrzegać dane konkretnej sytuacji. W pluralistycznym kontekście, w jakim żyjemy, jesteśmy coraz bardziej świadomi, że nie można wypracować moralności opierającej się na prawie naturalnym bez powiązania jej z refleksją na temat wewnętrznych predyspozycji czy też cnót, które pozwalają moralności wypracować adekwatne normy działania. Jest to jeszcze prawdziwsze dla samego podmiotu zaangażowanego w działanie, który ma zdobyć się na osąd sumienia. Nie jest więc czymś zaskakującym, że widać dzisiaj nowy powrót do »moralności cnót« inspirowanej tradycją arystotelesowską. Podkreślając w ten sposób uzdolnienia moralne umożliwiające przeprowadzanie adekwatnej refleksji moralnej, lepiej rozumie się, dlaczego tak ważne miejsce różne kultury rezerwują dla postaci mędrca. Cieszy się on szczególnie zdolnością rozeznania o tyle, o ile posiada wewnętrzne moralne predyspozycje, które pozwalają mu wydawać adekwatne sądy etyczne. Jest to taki rodzaj rozeznania, który powinien charakteryzować zarówno moralistę, gdy stara się on ukonkretnić zasady prawa naturalnego, jak również wszystkie autonomiczne podmioty zobowiązane do wydawania sądów sumienia i formułowania bezpośrednich i konkretnych zasad dotyczących ich własnych działań<sup>333</sup>. Członkowie komisji watykańskiej zauważają więc to, co dostrzegła filozofia komparatystyczna, czyli obecność w różnych cywilizacjach czegoś, co przyrównać możemy do teorii Arystotelesa. Jasne jest odniesienie do nauczania Stagiryty w zakresie cnót Tomasza z Akwinu (aczkolwiek z modyfikacjami), ale dyskusyjne, jak już to zaznaczaliśmy, odniesienie do tej teorii myśli konfucjańskiej. Aczkolwiek, jak będę chciał wykazać w niniejszym rozdziale, także Konfucjusz widzi potrzebę wypracowania w człowieku określonych dyspozycji do czynienia dobra.

Nie wystarczy zatem sama natura ludzka z jej skłonnościami do dobra, ale i czasem do zła. Trzeba moralnej pracy nad sobą. Coś, co kryje w sobie zachodni koncept kultury, ale i co spotkać możemy w myśli konfucjańskiej. „子曰。質勝文則野、文勝質則史。文質彬彬、然後君子。” [„The Master said: »If raw substance dominates refinement, you will be coarse. If refinement dominates raw substance, you will be clerical. When refinement and raw qualities are well blended, you will be a noble man«”]<sup>334</sup>.

<sup>333</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, dz. cyt., nr 55.

<sup>334</sup> *Analekta*, lib. VI, cap. 18 [przet. A.C. Muller]. Przet. J. Legge: „The Master said: »Where the solid qualities are in excess of accomplishments, we have rusticity; where the accom-

Dobrze oddaje to polskie tłumaczenie: „Mistrz powiedział: »[Nazywamy] człowieka nieokrzesanym, jeśli wrodzona natura (*zhi* – 質) bierze górę nad nabytą ogładą (*wen* – 文), jeśli nabyta ogłada przeważa nad wrodzoną naturą, człowiek staje się pedantem i formalistą. Gdy ogłada i natura są w równowadze, wtedy człowiek staje się moralnie doskonały (*junzi* – 君子)”<sup>335</sup>. Nauka Konfucjusza, odkrywając dobro naturalne w człowieku, postuluje jednocześnie potrzebę pracy nad sobą. „Etyka konfucjańska podkreśla, że człowiek jest istotą dobrą z natury (...) Wrażliwość kształtuje postawę humanitarności, poczucie wstydu rozwija prawość, uprzejmość. Daje początek przyzwoitości, umiejętność rozróżniania dobra i zła zapewnia mądrość. Powstają one spontanicznie, ale ich rozwój zależy od świadomego działania. Obowiązkiem każdego człowieka staje się pomnażanie dobra, zawartego w jego naturze. Zło oznacza brak, nadużywanie lub lekceważenie wrodzonych skłonności natury ludzkiej w dążeniu do dobra”<sup>336</sup>.

Fakt koniecznej moralnej pracy nad sobą skłoniła starożytnych i średniowiecznych badaczy ludzkiej moralności do odkrycia w człowieku potrzeby wypracowania sprawności dobrych – cnót. Aretologiczny wymiar ludzkiej moralności w myśli zachodniej, a szczególnie u Tomasa z Akwinu, jest już od dawna przedmiotem wielu analiz, a samo pojęcie cnoty jest dogłębnie opisane i można powiedzieć, że dzisiaj przeżywa pewien renesans<sup>337</sup>.

Według watykańskiej komisji można jednak w myśli chińskiej odnaleźć koncepcje podobne do tego, co na Zachodzie opisano za pomocą konceptu „cnoty”<sup>338</sup>. To podobieństwo zauważa także wielu współczesnych

---

plishments are in excess of the solid qualities, we have the manners of a clerk. When the accomplishments and solid qualities are equally blended, we then have the man of virtue“.

<sup>335</sup> *Analekta*, lib. VI, cap. 18 [przet. K. Pejda].

<sup>336</sup> P. Szuppe, dz. cyt., s. 53; T. Dajczer, *Podstawy moralności...*, dz. cyt., s. 28.

<sup>337</sup> W świecie głównie za sprawą wspomnianych już prac A. MacIntyre'a. W Polsce z kolei za sprawą książek m.in. Mirosława Mroza – por. np. M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń 2001.

<sup>338</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, dz. cyt., nr 15. To zresztą odróżnia etykę konfucjańską jako odbudowywanie ładu w człowieku i we wszechświecie przez nabywanie szeregu sprawności moralnych od chińskiej etyki taoistycznej postukującej bardziej bezrefleksyjne, spontaniczne zjednoczenie z otaczającą człowieka rzeczywistością – por.: P. Szuppe, dz. cyt., s. 50–51; T. Dajczer, *Porządek kosmiczno-moralny w religiach niechrześcijańskich*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1976, nr 14, s. 15–17; R. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera w kontekście fenomenologii religii*, Warszawa 2013,

odkrywców i komentatorów myśli Konfucjusza, próbując ją opisać, nie bez interpretacyjnych trudności, w ramach arystotelesowskiej „etyki cnót”. Takie spojrzenie na system myśli konfucjańskiej rozpoczęło się w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku<sup>339</sup>. Swoją drogą spowodowało to zwiększone zainteresowanie myślą chińską na Zachodzie.

Zdaniem A. MacIntyre’a takie próby są często oparte na zbyt powierzchownych badaniach i uproszczeniach<sup>340</sup>. Ale też generalnie, jak już zaznaczaliśmy, MacIntyre nie odrzuca możliwości takich studiów porównawczych, z tym że wymagane jest ścisłe tłumaczenie terminów i pojęć, by uniknąć znaczeniowych pomyłek.

Niemniej taką inspiracją do opisanego moralnych inspiracji chińskiego myśliciela w kategoriach cnoty jest stały postulat rozwijania się moralnie przez całe ludzkie życie. Niewątpliwie Konfucjusz widział życie moralne człowieka jako pewną drogę rozwoju – *dao* – 道. Ten punkt widzenia podkreślał wagę moralnego wzrostu i przezwyciężania swoich własnych słabości<sup>341</sup>. *Dao* – 道 jest doskonaleniem człowieka i posiada ważny

---

s. 313. Dlatego taoizm w przeciwieństwie negował potrzebę świadomego wypracowania w sobie sprawności moralnych. Jak zauważa T. Dajczer: „Jeśli chodzi o cnoty moralne, nie należy się starać o ich posiadanie; prawdziwa cnota rodzi się spontanicznie ze zjednoczenia człowieka z »tao«. Jedną z cech charakterystycznych taoizmu jest doktryna »wu-wei«, czyli zasada spontaniczności, nie-działania, nie-afirmacji, nie-interweniowania w bieg natury. Ruch »tao« dokonuje się bez zużywania energii, ponieważ pochodzi ze stwórczego źródła, którego czynności są całkowicie naturalne i spontaniczne; jest to »działanie bez działania«, dokonywanie wszystkiego z zachowaniem twórczego spokoju” – por. T. Dajczer, *Porządek...*, dz. cyt., s. 15; Ph. Rawson i L. Legeza, *Tao: la philosophie chinoise du temps et du changement*, Paris 1974 s. 32; N. Vandier, *Le taoisme*, Paris 1965, s. 17 i 27.

<sup>339</sup> Jak zauważa np. Vytyis Sylus: „Od lat 80. ubiegłego wieku w anglojęzycznej literaturze dotyczącej myśli chińskiej pojawił się trend, który sugeruje czytanie wczesnych tekstów konfucjańskich jako formy etyki cnót, wywodzącej się z myśli Arystotelesa i jej współczesną eksplikację związaną głównie z pismami Alasdaira MacIntyre’a. Ta interpretacja kontrastuje z wczesną etyką konfucjańską z nowoczesnymi teoriami moralnymi, deontologią i konsekwencjonalizmem, i postrzega konfucjanistów jako kładących nacisk na długoterminowe kultywowanie życzliwych cech charakteru u ludzi, zamiast formułowania prostych i uniwersalnych zasad właściwego postępowania. Doprowadziło to niektórych uczonych do konceptualizacji wczesnej konfucjańskiej myśli etycznej w terminach etycznych cnót i przetłumaczenia kluczowych terminów etycznych w słowniku aretologicznym” – V. Silius, dz. cyt., s. 70.

<sup>340</sup> Por.: A. MacIntyre, dz. cyt. s. 104–122; A. MacIntyre, *Once...*, s. 151–162; V. Silius, dz. cyt., s. 7089.

<sup>341</sup> Por. *Analekta*: lib. I, cap. 2; lib. I, cap. 5; lib. I, cap. 11; lib. I, cap. 14-15; lib. III, cap. 24; lib. IV, cap. 5; lib. IV, cap. 8-9; lib. IV, cap. 15; lib. IV, cap. 20; lib. V, cap. 7; lib. V, cap. 16; lib. V, cap. 21; lib. VI, cap. 12; lib. VI, cap. 17; lib. VII, cap. 6; lib. VII, cap. 30; lib. VIII, cap. 4; lib. VIII, cap. 7; lib. IX, cap. 11; lib. IX, cap. 30-31; lib. XI, cap. 20; lib. XI, cap. 24; lib. XII, cap. 19; lib. XII, cap. 23; lib. XIII, cap. 25; lib. XIV, cap. 1; lib. XIV, cap. 36; lib. XV, cap. 7; lib. XV, cap. 25; lib. XV, cap. 29; lib. XV, cap. 32; lib. XV, cap. 40; lib. XV, cap. 42; lib. XVI,

religijny aspekt. Droga moralnego doskonalenia jest bowiem „drogą cnoty” – *rendao* – i prowadzi człowieka do wypełnienia woli niebios – *tiandao*. W ten sposób człowiek może osiągnąć harmonię wewnętrzną łączącą go z całym wszechświatem, co jest charakterystyczne dla nauczania moralnego religii kosmocentrycznych<sup>342</sup>.

Co charakterystyczne, i w tym miejscu odróżnialne od myśli zachodniej (przynajmniej tej w wersji Tomasza z Akwinu), to fakt perfekcjonizmu moralnego Mistrza Konga, o którym już trochę wspominaliśmy wcześniej. Wielokrotnie pytany o to, czy dany człowiek posiada już doskonałą cnotę, odpowiadał wprost negatywnie lub wymijająco, podkreślając, że jest dopiero w drodze do celu. Tak mówił np. w piątej księdze *Analektów*: „子張問曰。令尹子文三仕爲令尹、無喜色。三已之、無愠色。舊令尹之政、必以告新令尹。何如子曰。忠矣。曰。仁矣乎。曰。未知。焉得仁。崔子殺齊君、陳文子有馬十乘、棄而違之。至於他邦、則曰、猶吾大崔子也。』違之。之一邦、則又曰。猶吾大夫崔子也。』違之。何如子曰。清矣。曰。仁矣乎。子曰。未之。焉得仁” [„Zi Zhang asked, saying: »The minister Zi Wen thrice took office, and manifested no joy in his countenance. Thrice he retired from office, and manifested no displeasure. He made it a point to inform the new minister of the way in which he had conducted the government – what do you say of him?«. The Master replied: »He was loyal«. »Was he perfectly virtuous?«. »I do not know. How can he be pronounced perfectly virtuous?«. Zi Zhang proceeded: »When the officer Cui killed the prince of Qi, Chen Wen, though he was the owner of forty horses, abandoned them and left the country. Coming to another state, he said: «They are here like our great officer, Cui», and left it. He came to a second state, and with the same observation left it also – what do you say of him?«. The Master replied:

---

cap. 11; lib. XVII, cap. 4; lib. XVIII, cap. 6-7; lib. XIX, cap. 2; lib. XIX, cap. 7; lib. XIX, cap. 12; lib. XIX, cap. 19; lib. XIX, cap. 22. W znaczeniu drogi odnowy życia państwowego – por. *Analekta*, lib. VI, cap. 24: „子曰。齊一變、至於魯。魯一變、至於道。” [przet. A.C. Muller: „The Master said: »The state of Qi, with one change, could be at the level of Lu. The state of Lu, with one change, could attain to the Way«"]; [przet. J. Legge: „The Master said: »Qi, by one change, would come to the State of Lu. Lu, by one change, would come to a State where true principles predominated«”].

<sup>342</sup> Zob.: P. Szuppe, dz. cyt., s. 45, 49 i 53; T. Dajczer, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 25; T. Dajczer, *Charakterystyka...*, dz. cyt., s. 218; T. Dajczer, *Porządek...*, dz. cyt., s. 14 i 21; R. Markowski, dz. cyt., s. 310. Pojęcie „*tian dao*” jest używane we wszystkich kierunkach chińskiej myśli moralnej. „Podobnie jak w taoizmie i konfucjanizmie, tak i w systemie moralnym motyzmu, droga nieba określa drogę człowieka, stanowi jego zasadniczą normę moralną” – T. Dajczer, *Porządek...*, dz. cyt., s. 22–23. Por. także: F. Huang, *Anima cinese e cristianesimo*, Milano 1965, s. 38; *Sources of Chinese Tradition*, W.T. de Bary (red.), New York 1965, s. 41.

»He was pure«. »Was he perfectly virtuous?«. »I do not know. How can he be pronounced perfectly virtuous?«<sup>343</sup>.

Wiele razy chiński Mistrz zaznaczał także trudność w spotkaniu na ziemi człowieka prawdziwie cnotliwego – doskonałego moralnie<sup>344</sup>, a nawet odrzucał identyfikacje doskonałego wypełniania cnoty – *ren* – z samym sobą. Co pokazuje też, że miał bardzo autokrytyczny stosunek do siebie samego i raczej nie byłby zadowolony z wielu późniejszych prób ubóstwienia, jakich dokonywali konfucjaniści.

Można by powiedzieć, że w tym miejscu spojrzenie Konfucjusza jest o wiele bardziej pesymistyczne, przynajmniej w porównaniu z umiarkowanym optymizmem Akwinaty. Myśliciel chiński jest zbliżony bardziej do Sokratesa, który poniósł klęskę wychowawczą w swej bezpośredniej pracy z uczniami. Spojrzenie Akwinaty jest inne, ale też widzi inny zakres wspomagający wysiłek moralny człowieka – łaskę transcendentnego Boga. Dlatego zachodnia cnota, w jej wydaniu chrześcijańskim, wydaje się o wiele bardziej realizowalna niż konfucjański ideał *ren*.

Jednak to właśnie ten koncept – *ren* („仁”) jest pierwszym chińskim konceptem, który możemy porównać z zachodnią cnotą, jak zauważyła to sama komisja watykańska. „Poszukiwany ideał to *ren*, cnota doskonałości ludzkiej, na którą składa się panowanie nad sobą i zyczliwość dla innych”<sup>345</sup>. I podobieństwo tego zdaniem członków Papieskiej Komisji Teologicznej występuje również w całej chińskiej myśli moralnej, odwołując się nie tylko do myśli konfucjańskiej, ale także do tradycji daoistycznej. Sam Konfucjusz poświęca omówieniu *ren* pokazną część swoich

<sup>343</sup> *Analekta*, lib. V, cap. 19 [przeł. J. Legge]. Przeł. A.C. Muller: „Zi Zhang asked: »The Chief Minister Zi Wen was appointed three times, but never showed any sign of pleasure. He was fired three times, but never showed any sign of disappointment. He would always inform the incoming minister on all the details of the prior government. What do you think of him?«. Confucius said: »He was loyal«. »Was he humane?«. Confucius said: »I don't know what he did to deserve to be called humane«. Zi Zhang again asked: »When Qiu Zi assassinated the prince of Qi, Chan Wen Zi, who had a fief of ten chariots, abandoned them and left the state. Arriving to another state, he said, »The government here is just like that of the officer Qiu Zi« and he left it. Coming to another state he said: »They are again just like the officer Qiu Zi« and he left. What do you think of him?«. Confucius said, »He was pure«. »Was he humane?«. »I don't know what he did to merit being called humane«. Zob. także: *Analekta*, lib. XII, cap. 20.

<sup>344</sup> Zob. np. *Analekta*, lib. VI, cap. 3: „哀公問、弟子孰爲好學。孔子對曰、有顏回者。好學、不遷怒、不貳過。不幸短命死矣、今也則亡、未聞好學者也。” [„The Duke of Ai asked which disciple loved to study. Confucius answered: »There was Yanhui. He loved to study, he didn't transfer his anger to the wrong person, and he didn't repeat his mistakes. Unfortunately, he died young. Since then I have not yet met anyone who loves to study the way he did« – przeł. A.C. Muller].

<sup>345</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, dz. cyt., nr 15. W tym punkcie watykańska komisja bezpośrednio cytuje *Analekta*, lib. XV, cap. 23.

dialogów<sup>346</sup>. A.A. Pang-White odnotowuje, że w *Analektach* słowo *ren* występuje więcej niż 50 razy, w bardzo zresztą różnych kontekstach<sup>347</sup>.

Dlatego koncept *ren*, co trzeba na początku zaznaczyć, sprawia do dziś duże trudności interpretacyjne, jak zauważa np. Qi Zhao. „This explains why Confucius always gives different answers to the question what the dominant virtue *ren* is”<sup>348</sup>. Na przykład w *Analekta*, lib. V, cap. 19 jest synonimem człowieka doskonałego lub posiadającego czy próbującego posiadać doskonałą cnotę, ale jest to bardzo trudne, można powiedzieć, wręcz niemożliwe<sup>349</sup>. Ale samo dążenie do osiągnięcia *ren* jest wartościowe, bo pozwala oczyszczać się ze zła. Konfucjusz zaznacza to w rozdziale czwartym, wierszu 4: „子曰。苟志於仁矣、無惡也。” [The Master said: „If the will be set on virtue, there will be no practice of wickedness”]<sup>350</sup>.

<sup>346</sup> Por. *Analekta*, lib. I, cap. 2-3; lib. I, cap. 6; lib. III, cap. 3; lib. IV, cap. 1-7; lib. V, cap. 8; lib. V, cap. 19; lib. VI, cap. 7; lib. VI, cap. 16; lib. VI, cap. 22-23; lib. VI, cap. 26; lib. VI, cap. 30; lib. VII, cap. 6; lib. VII, cap. 15; lib. VII, cap. 30; lib. VII, cap. 34; lib. VIII, cap. 2; lib. VIII, cap. 7; lib. IX, cap. 1; lib. IX, cap. 11; lib. IX, cap. 29; lib. IX, cap. 31; lib. XII, cap. 1-2; lib. XII, cap. 13; lib. XII, cap. 20; lib. XII, cap. 22; lib. XII, cap. 24; lib. XIII, cap. 12; lib. XIII, cap. 19; lib. XIII, cap. 27; lib. XIV, cap. 1; lib. XIV, cap. 4; lib. XIV, cap. 6; lib. XIV, cap. 9; lib. XIV, cap. 16-17; lib. XIV, cap. 28; lib. XV, cap. 10; lib. XV, cap. 33; lib. XV, cap. 35-36; lib. XVII, cap. 1; lib. XVII, cap. 6; lib. XVII, cap. 8; lib. XVII, cap. 17; lib. XVIII, cap. 1; lib. XIX, cap. 6; lib. XIX, cap. 15-16; lib. XX, cap. 2.

<sup>347</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 137. Ch. Li, *The Confucian...*, dz. cyt., s. 23-42.

<sup>348</sup> Qi Zhao, dz. cyt., s. 304, przypis 10.

<sup>349</sup> *Analekta*, lib. V, cap. 19: „子張問曰。令尹子文三仕爲令尹、無喜色。三已之、無愠色。舊令尹之政、必以告新令尹。何如子曰。忠矣。曰。仁矣乎。曰。未知。焉得仁。崔子殺齊君、陳文子有馬十乘、棄而違之。至於他邦、則曰。猶吾大夫崔子也。』違之。之一邦、則又曰。猶吾大夫崔子也。』違之。何如子曰。清矣。曰。仁矣乎。子曰。未之。焉得仁” [„Zi Zhang asked: »The Chief Minister Zi Wen was appointed three times, but never showed any sign of pleasure. He was fired three times, but never showed any sign of disappointment. He would always inform the incoming minister on all the details of the prior government. What do you think of him?« Confucius said »He was loyal«. »Was he humane?« Confucius said: »I don't know what he did to deserve to be called humane«. Zi Zhang again asked: »When Qiu Zi assassinated the prince of Qi, Chan Wen Zi, who had a fief of ten chariots, abandoned them and left the state. Arriving to another state, he said: «The government here is just like that of the officer Qiu Zi» and he left it. Coming to another state he said: «They are again just like the officer Qiu Zi» and he left. What do you think of him?« Confucius said: »He was pure«. »Was he humane?« »I don't know what he did to merit being called humane“]. Zob. także: *Analekta*, lib. IV, cap. 6: „子曰。我未見好仁者、惡不仁者。好仁者、無以尚之。惡不仁者、其爲仁矣、不使不仁者加乎其身。有能一日用其力於仁矣乎。我未見力不足者。蓋有之矣、我未之見也。” [„The Master said: »I have never seen one who really loves *ren* or really hates «non-*ren*». If you really loved «*ren*» you would not place anything above it. If you really hated the «non-*ren*, you would not let it near you. Is there anyone who has devoted his strength to *ren* for a single day? I have not seen anyone who has lacked the strength to do so. Perhaps there has been such a case, but I have never seen it”]. Zob. także: *Analekta*, lib. IX, cap. 1; lib. XIV, cap. 6.

<sup>350</sup> *Analekta*, lib. IV, cap. 4 [przet. J. Legge]. Zob. przet. polskie K. Pejdy. Por.: *Analekta*, lib. IV, cap. 2: „子曰。不仁者、不可以久處約、不可以長處樂。” [„The Master said: »If you lack *ren* you can't handle long periods of difficulty or long periods of comfort. Humane men are



*Ren* obejmuje całość ludzkiego życia, wszystkie jego aspekty i domaga się ciągłej realizacji. Jak już wcześniej wspominaliśmy już sama budowa chińskiego znaku wskazuje na potrzebę realizacji *ren* w relacjach z innymi ludźmi z pomocą różnych cnót i wartości, co możemy zobaczyć między innymi w *Analektach* w księgach czwartej i jedenastej<sup>351</sup>. I nie trzeba tego rozumieć jedynie jako wezwania do budowania relacji z najbliższymi, ale znacznie szerzej. Według Zhu Xi (Chu Hsi), wielkiego neokonfucjanisty z czasów dynastii Song i autora najbardziej wpływowych komentarzy do czterech konfucjańskich klasyków, *chung* jest „byciem jednym z najlepszych” i *shu* jest „rozciągnięciem opiekuńczych odczuć z siebie na innych”<sup>352</sup>. Innymi słowy „osoba ludzka życzy sobie bycia umocnionym, pomaga innym umocnić siebie i życząc sobie osiągnięcia sukcesu, pomaga innym osiągnąć sukces. Bycie zdolnym do okazania innym rodzinnych uczuć jest przewodnikiem, który ostatecznie nazwać możemy metodą człowieczeństwa”<sup>353</sup>.

To źródło wszelkiego dobra w nas jest często ukryte, a widać je dopiero, gdy inne sprawności moralne dadzą znać o sobie. Dlatego tłumacz konfucjańskich tekstów A.C. Muller zauważa, że w chińskim „esencjonalno-funkcjonalnym” paradygmacie 體用, *ren* trzeba rozumieć jako wewnętrzne, często nieukazujące się zewnętrznie źródło wszelkiego rodzaju manifestacji cnotliwości: mądrości, czci synowskiej, szacunku, przychylności, miłości, szczerości etc. Wszystkie inne cnoty są aspektami albo funkcjami *ren*<sup>354</sup>. Taki charakter *ren* Konfucjusz ujmuje m.in. w *Analekta*, lib. IV, cap. 5: „子曰。富與貴、是人之所欲也。不以其道得之、不處也。貧與賤、是人之惡也。不以其道得之、不去也。君子去仁、惡乎成名。君子無終食之間違仁、造次必於是、顛沛必於是。” [„The Master said: »Riches and honors are what men desire. If it cannot be obtained in the proper way, they should not be held. Poverty and meanness are what men dislike. If it cannot be avoided in the proper way, they should not be avoided. If a superior man abandon virtue, how can he fulfill the requirements of that name? The superior man does not, even for the space of

---

comfortable in *ren*«. The wise take advantage of *ren* – przeł. A.C. Muller]. Por. także: *Analekta*, lib. XIX, cap. 15.

<sup>351</sup> Por. A.A. Pang-White, s. 136.

<sup>352</sup> Por. Ch. Wing-Tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1963, s. 27 i 785–786.

<sup>353</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt.

<sup>354</sup> Por. A.C. Muller, *Notes*, dz. cyt.

a single meal, act contrary to virtue. In moments of haste, he cleaves to it. In seasons of danger, he cleaves to it«<sup>355</sup>.

Z powodu trudności interpretacyjnych niektórzy tłumacze często pozostawiają słowo *ren* zapisane w pinyin – np. A. Charles Miller w następujących fragmentach dialogów: *Analekta*, lib. XIX, cap. 15: „子游曰。吾友張也、爲難能也。然而未仁。” [„Zi Lu said: »My friend Zhang can handle difficulty, but is not yet perfect in *ren*«<sup>356</sup> czy w *Analekta*, lib. XIX, cap. 16: „曾子曰。堂堂乎張也難與竝爲仁矣。” [„Ceng Zi said: »How imposing Zhang is. It is difficult to practice «*ren*» with him«<sup>357</sup>. Tak samo czyni np. polska tłumaczka *Analektów* K. Pejda, co prawda inaczej tłumacząc samo *ren* – jako „praktykowanie relacji”, jednak zachowując jednocześnie zapis w pinyin – *ren* i znaku chińskim – 仁.

Anglojęzyczny autor przekładu konfucjańskich dialogów A.C. Muller tak tłumaczy swoją decyzję i swoje niezdecydowanie odnośnie do wyboru odpowiedniego tłumaczenia: „Słowo *ren* – 仁 jest prawdopodobnie najbardziej podstawowym pojęciem w myśli konfucjańskiej. Zostało przetłumaczone na język angielski jako »życzliwość«, »altruizm«, »dobroć«, »humanitarność« itp. Jest to pojęcie trudne do przetłumaczenia, ponieważ tak naprawdę nie odnosi się do żadnego konkretnego rodzaju cnoty lub pozytywnej sprawności, ale odnosi się do wewnętrznej zdolności wszystkich ludzi do czynienia dobra, tak jak ludzie to czynić powinni. Ta jakość czyni ludzi ludźmi, a nie zwierzętami. We wcześniejszych wersjach tego tłumaczenia przechodziłem różne przekłady: na początku próbowałem zastosować w całym tekście ujednolicone tłumaczenie angielskie. Następnie realizowałem strategię pozostawienia [słowa] nieprzetłumaczonym jako »*ren*«. Obecnie skłaniam się w kierunku tłumaczenia tego terminu różnie,

<sup>355</sup> *Analekta*, lib. IV, cap. 5 [przeł. J. Legge]. Przeł. A.C. Muller: „Confucius said: »Riches and honors are what all men desire. But if they cannot be attained in accordance with the Way they should not be kept. Poverty and low status are what all men hate. But if they cannot be avoided while staying in accordance with the Way, you should not avoid them. If a noble man departs from his fundamental goodness, how can he be worthy of that name? A noble man never leaves his fundamental goodness for even the time of a single meal. In moments of haste he acts according to it. In times of difficulty or confusion he acts according to it«”.

<sup>356</sup> *Analekta*, lib. XIX, cap. 15 [przeł. A.C. Muller].

<sup>357</sup> *Analekta*, lib. XIX, cap. 16 [przeł. A.C. Muller]. Zob. także: *Analekta*, lib. IX, cap. 1: „子罕言、利、與命、與仁。” [przeł. A.C. Miller: »The master seldom spoke about advantage in connection with destiny or in connection with «*ren*»«].

w zależności od kontekstu, ale obecnie w tekście pozostają resztki wszystkich trzech strategii”<sup>358</sup>.

*Ren* może więc być bardzo różnie tłumaczone, a jego najbardziej ogólne znaczenie jako synonim wszystkiego, co dobre w człowieku sprawia dodatkową trudność interpretacyjną. Dlatego w innym z kolei fragmencie dialogów ten sam tłumacz przekłada *ren* na synonim tego, co ludzkie, oddając w ten sposób zamysł Konfucjusza bardzo bliski zresztą myśli zachodniej, że cnota jest tym, co sprawia wzrost w nas człowieczeństwa. Idąc drogą cnoty, stajemy się bardziej ludzcy albo powiedziawszy jeszcze wyraźniej – tylko tą drogą jesteśmy w stanie być rzeczywiście ludźmi: „子張問曰。令尹子文三仕爲令尹、無喜色。三已之、無愠色。舊令尹之政、必以告新令尹。何如子曰。忠矣。曰。仁矣乎。曰。未知。焉得仁。崔子殺齊君、陳文子有馬十乘、棄而違之。至於他邦、則曰。猶吾大崔子也。』違之。之一邦、則又曰。猶吾大夫崔子也。』違之。何如子曰。清矣。曰。仁矣乎。子曰。未之。焉得仁” [„Zi Zhang asked: »The Chief Minister Zi Wen was appointed three times, but never showed any sign of pleasure. He was fired three times, but never showed any sign of disappointment. He would always inform the incoming minister on all the details of the prior government. What do you think of him?«. Confucius said: »He was loyal«. »Was he humane?«. Confucius said: »I don't know what he did to deserve to be called humane«. Zi Zhang again asked: »When Qiu Zi assassinated the prince of Qi, Chan Wen Zi, who had a fief of ten chariots, abandoned them and left the state. Arriving to another state, he said: «The government here is just like that of the officer Qiu Zi» and he left it. Coming to another state he said: «They are again just like the officer Qiu Zi» and he left. What do you think of him?«. Confucius said: »He was pure«. »Was he humane?« ”I don't know what he did to merit being called humane«”]<sup>359</sup>.

Cytat powyżej pokazuje pewną zbieżność z przemyśleniami filozofii zachodniej, czy to Arystotelesa, czy później Tomasza z Akwinu, o potrzebie moralności, by człowiek nie stoczył się do poziomu dzikich zwierząt, a nawet stał się od nich gorszy. *Ren* podkreśla również trudność kształ-

<sup>358</sup> A.C. Muller, dz. cyt.

<sup>359</sup> *Analekta*, lib. V, cap. 19. Chińska strona internetowa poświęcona tekstom klasycznym z Państwa Środka – *Chinese Text Project* definiuje *ren* jako „humaneness, benevolence, kindness” – zob. <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E4%BB%81> [dostęp: 13.09.2019]. Do dwóch ostatnich znaczeń – *benevolence* i *kindness* odwołam się w omawianiu cnoty przyjaźnielkości i hojności – zob. Rozdział II.8. i Rozdział II.9. niniejszej książki.

towania w nas człowieczeństwa. Dopiero po pokonaniu wielu trudności można osiągnąć prawdziwą cnotę: „樊遲問知。子曰。務民之義、敬鬼神而遠之、可謂知矣。問仁。曰。仁者先難而後獲、可謂仁矣。” [„Fan Chi asked about the nature of wisdom. Confucius said: »Working to give the people justice and paying respect to the spirits, but keeping away from them, you can call wisdom«. He asked about the nature of »ren«. Confucius said: »Ah yes, «ren». If you suffer first and then attain it, it can be called «ren»«”]<sup>360</sup>. Ta droga do cnoty może być naznaczona cierpieniem i trzeba wytrwać, co pokazuje, że konfucjańska myśl o zdobywaniu sprawności moralnej bliska jest zachodniej myśli klasycznej mówiącej o trudnym do zdobycia dobru – *bonum arduum*.

Ważnym aspektem chińskiego podejścia do kwestii sprawności moralnych jest ich ogólnoludzki charakter. *Ren* odnosi się nie tylko do sfery intelektualnej czy wolitywnej, ale także do sfery ciała, gestów, zdrowia fizycznego. Zhao pisze, że jeden z najbardziej rozpoznawalnych tłumaczy i interpretatorów myśli Konfucjusza zauważa ten uniwersalizm chińskiego konceptu *ren*. „Roger Ames podsumowuje dobrze *ren*. Pisze on: *ren* jest nie tylko czymś umysłowym czy fizycznym: jest zarazem postawą i zachowaniem, gestem i komunikacją cielesną”<sup>361</sup>. Z kolei A.A. Pang-White odnotowuje, że: „za każdym razem Konfucjusz opisuje to inaczej. Przy bliższym przyjrzeniu się widać, że robi to celowo ze względu na kontekst rozmowy, temperamenty i pochodzenie uczniów lub rozmówców. Z tego można wywnioskować, że *ren* jako cnota empatyczna pociąga za sobą etyczną postawę analogii, która jest partykularna, relacyjna i zorientowana na troskę”<sup>362</sup>.

Ale co też trzeba zaznaczyć i co pokazuje pewne podobieństwo do klasycznego konceptu cnoty na Zachodzie – *ren* ma przede wszystkim wymiar wewnętrzny, chodzi o przemianę danego człowieka w jego wnętrzu i dopiero inne sprawności moralne pozwalają na zastosowanie

<sup>360</sup> *Analekta*, lib. VI, cap. 22 [przeł. A.C. Muller]. Przeł. J. Legge: „Fan Chi asked what constituted wisdom. The Master said, »To give one’s self earnestly to the duties due to men, and, while respecting spiritual beings, to keep aloof from them, may be called wisdom«. He asked about perfect virtue. The Master said, »The man of virtue makes the difficulty to be overcome his first business, and success only a subsequent consideration – this may be called perfect virtue«.

<sup>361</sup> Qi Zhao, dz. cyt., s. 304, przypis 22. Qi Zhao odwołuje się do następującego dzieła R. Ames – R.T. Ames, i H. Rosemont, *The Analects of Confucius: A philosophical translation*, New York 1998, s. 49.

<sup>362</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 137. Chenyang Li, dz. cyt.

*ren* w relacji do innych. „In the *Analects*, *li*, as a general category, is clearly defined in a relationship with *ren*, where *ren* is the inner, substantial goodness of the human being, and *li* is the functioning of *ren* in the manifest world. That is to say, *li* is reciprocity 恕, filial piety 孝, fraternal respect 弟 etc.”<sup>363</sup>. Tu możemy wspomnieć, że także w ujęciu zachodnim waga cnoty rozstrzyga się we wnętrzu człowieka. To, co najważniejsze, ma się zadziać wewnątrz, a efekty zewnętrzne, choć są nieraz bardzo ważne, to nie o nie głównie chodzi, lecz o osiągnięcie wewnętrznej dzielności.

W ten sposób chińskie *ren* możemy interpretować jako silne wezwanie do miłości bliźniego. „Loving others is mainly the mental aspect of *ren*”, jak zaznacza Qi Zhao<sup>364</sup>, odwołując się do następującego fragmentu dialogów – *Analekta*, lib. XII, cap. 22: „樊遲問仁。子曰。愛人。問知。子曰。知人。樊遲未達。子曰。舉直錯諸枉、能使枉者直。樊遲退、見子夏曰。鄉也、吾見於夫子而問知。』。子曰。舉直錯諸枉、能使枉者直。』何謂也子夏曰。富哉言乎。舜有天下、選於紅、舉奭陶、不仁者遠矣。湯有天下、選於衆、舉伊尹、不仁者遠矣。” [„Fan Chi asked about the meaning of »ren«. Confucius said: »love others«. He asked about the meaning of »knowledge«. The Master said: »Know others«. Fan Chi couldn't get it. The Master said: »If you put the honest in positions of power and discard the dishonest, you will force the dishonest to become honest«. Fan Chi left and seeing Zi Xia said: »A little while ago I saw the Master and asked him about «knowledge» and he told me «Put the honest in positions of power and discard the dishonest, and you will force the dishonest to be honest». What did he mean?«. Zi Xia said: »How rich our Master's words are! When Shun was emperor, he selected Kao Yao from among the people, put him in charge, and the evil people stayed far away. When Tang was emperor, he selected I Yin, put him in charge and the evil again stayed far away«”]<sup>365</sup>.

To pokazuje, że relacja z innymi jest w centrum zainteresowań Konfucjusza. Dlatego niektórzy, np. polska tłumaczka Katarzyna Pejda, przekładają *ren* jako praktykę relacji. Tak czyni np. w przekładzie *Analekta*, lib. XII, cap. 24: „曾子曰。君子以文會友。以友輔仁。” [„Zengzi powiedział: »Człowiek moralnie doskonały (*junzi* – 君子) nawiązuje przyjaźnie dzięki

<sup>363</sup> A.C. Muller, *Comment*, dz. cyt.

<sup>364</sup> Por. Qi Zhao, dz. cyt., s. 304, przypis 23.

<sup>365</sup> *Analekta*, lib. XII, cap. 22 [przeł. A.C. Muller].

swej ogładzie (*wen* – 文), poprzez przyjaźń wspomaga [praktykowanie relacji] (*ren* – 仁)«<sup>366</sup>. Takie tłumaczenia a zarazem interpretacja konfucjańskiego tekstu bazuje na samej strukturze znaku odpowiadającego *ren*, który wzywa nas do praktykowania realnych relacji wynikających z miłości bliźniego do czego wzywa nas Mistrz Kong w *Analekta*, lib. IV, cap. 15 i w *Analekta*, lib XII, cap. 22<sup>367</sup>.

To domaga się budowania rzeczywistych relacji najpierw z najbliższymi, by później rozciągać je na innych, przy czym tak realizowana cnota nigdy nie może pozostać na jakimś abstrakcyjnym poziomie funkcjonowania. Zawsze musi odnosić się do bardzo konkretnych osób, co zauważa odnośnie do myśli konfucjańskiej np. A.A. Pang-White: „The practice of empathy and humaneness through analogy naturally begins within familial relations (the more familiar) and gradually extended to the larger communities and eventually to the world (the less familiar) in varied degrees. The virtue of humaneness, even though to be extended to all humanity, is by no means universalistic, abstract, or centering on impersonal rigid rules”<sup>368</sup>.

W ten sposób interpretowali też nauczanie Konfucjusza jego uczniowie, tacy jak Mencjusz, który ostatecznie wygrał spór o to, czy miłość ma być pojmowana w sposób uniwersalny i abstrakcyjny, czy raczej domaga się wytworzenia swoistego „porządku miłości”, który w nauczaniu Akwinaty nosi nazwę „*ordo caritatis*”. „The famous debate between Mencius’s gradation of love and Mo(h)ists’ universal love without distinction demonstrates that the Confucian idea of »*ren* is by no means absolutist or impersonally universalistic”<sup>369</sup>. „曾子曰：「吾日三省吾身：為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」” [„Zengzi powiedział: »Codziennie sprawdzam siebie samego w trzech sprawach: czy pomagając ludziom, postępowałem zgodnie z poczuciem powinności (*zhong* – 忠)? Czy byłem nieszczerzy wobec przyjaciół? Czy przekazując [nauki nauczyciela], nie przekazałem czegoś, czego nie sprawdziłem w praktyce?»”]<sup>370</sup>.

---

<sup>366</sup> *Analekta*, s. 135.

<sup>367</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 136.

<sup>368</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 137.

<sup>369</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 144.

<sup>370</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 4 [przeł. K. Pejda].

Więcej o relacyjnym charakterze moralności konfucjańskiej przeczytamy poniżej, omawiając społeczną naturę sprawności moralnych, a tymczasem wskażemy na inną możliwość identyfikacji tego, co zachodnia tradycja nazwała cnotą. Otóż jest to *de* – 德 – które właśnie jako cnotę tłumaczy np. K. Piejak. Wraz z innymi komentatorami myśli konfucjańskiej podnosi, że bardziej odpowiadającym konceptem zachodniej cnoty jest w filozofii chińskiej *de* – 德, które bywa tłumaczone jako po prostu „doskonałość”. „Readers should notice there is no such term as virtue in Confucius’s ethics. The most close term he uses might be *de* – 德 (excellence). *De* includes both good conduct and the quality behind good conduct. However, if we consider *virtue* in its general sense rather than a particular term of virtue ethics, we can apply it on Confucius for the sake of convenience”<sup>371</sup>. W tym drugim znaczeniu Konfucjusz używa *de* jako cnoty generalnej, w swych *Dialogach* opisując w ten sposób cechy ludzi i zwierząt. „The Master said: »A horse is called a Ji, not because of its strength, but because of its other good qualities«”<sup>372</sup>. *De* w tym ostatnim przypadku odnosiłoby się do ogólnie ujmowanej właściwości, mocy czy doskonałości, a nie do konkretnej cechy charakteru<sup>373</sup>. Ale to z kolei przypomina nam zarówno grecki źródłostów słowa *arete* (pierwotnie po prostu „szlachetność”, „doskonałość”), a tym bardziej łacińskie pochodzenie słowa *virtus* (pierwotnie „moc”, „siła”).

*De* jako cnotę tłumaczył także pierwszy tłumacz *Summa Theologiae* na język chiński, przy czym użył tego słowa jako sufiksu mającego pomóc przetłumaczyć także inne niż cnota koncepcje filozoficzne na chiński. Jak zauważa Michael Lackner, „in a very convincing way, Buglio has chosen nominalizations by using *de* (virtue) as a kind of suffix, as, for instance, »mingde« (bright/clear + *de*) for »intellectus«, »xinde« (trust + *de*) for faith, »yude« (desire + *de*) for will etc.”<sup>374</sup>.

<sup>371</sup> Qi Zhao, dz. cyt., s. 304, przypis 9. Co do dobrego zachowania się, to *de* odpowiadałoby cnoty przyjacielskości opisywanej przez Tomasza z Akwinu – *Analekta*, lib. XIV, cap. 34: „或曰：「以德報怨，何如？」子曰：「何以報德？以直報怨，以德報德。」”.

<sup>372</sup> *Analekta*, lib. XIV, cap. 33: „子曰：「驥不稱其力，稱其德也。」”.

<sup>373</sup> Qi Zhao, dz. cyt., s. 291–304.

<sup>374</sup> M. Lackner, dz. cyt., s. 31. Pewnie umożliwiłoby to także sklasyfikowanie odpowiednie sprawności umysłowych jako cnoty intelektualne, i sprawności woliowych jako sprawności moralne w zachodniej klasyfikacji wywodzącej się od Arystotelesa i Tomasza z Akwinu.

Podobnie czyni w swoim przekładzie A.C. Muller, tłumacząc *de* jako cnotę, co pokazuje choćby następujący fragment: „或曰。以德報怨、何如。子曰。何以報德以直報怨、以德報德。” [„Someone said: What do you think of the saying: »Repay harm with virtue?«. Confucius replied: »Then how will you repay virtue? Repay harm with Justice and repay virtue with virtue«”]<sup>375</sup>. Choć akurat w tym fragmencie K. Pejda tłumaczy *de* jako generalnie „moralne zachowanie”, czyli spostrzec możemy, że nie zawsze w jej przekładzie *de* to określenie ściśle odpowiadające zachodniemu pojęciu „cnoty”<sup>376</sup>. Z pewnością *de* jako cnotę, i to w stopniu wybitnym, możemy znaleźć np. w *Analekta*, lib. VIII, cap. 1: „子曰。泰伯其可謂至德也已矣。三以天下讓、民無得而稱焉。” [„The Master said: »Tai Bo can be said to have had a perfected level of virtue. He declined the rule of the kingdom three times, without the people knowing about it“]<sup>377</sup>. Podobnie można tłumaczyć *de* w *Analekta*, lib. VII, cap. 23: „子曰。天生德於予、桓魋其如予何。” [„The Master said: »Heaven gave birth to the virtue within me. What can Huan Tui do to me?“”]<sup>378</sup>.

W konfucjańskich *Dialogach* możemy odnaleźć także inne podobieństwa do koncepcji cnoty w myśli zachodniej. Tak jak u Tomasza z Akwinu sprawność dobra jest pewnym środkiem pomiędzy nadmiernym dążeniem do jakiegoś dobra, a nie docieraniem do niego, tak u myśliciela chińskiego możemy znaleźć następujące stwierdzenie: „Zi Gong asked which of the two, Shi or Shang, was the superior. The Master said: »Shi goes beyond the due mean, and Shang does not come up to it«. »Then« said Zi Gong »the superiority is with Shi, I suppose«. The Master said: »To go beyond is as wrong as to fall short«”<sup>379</sup>.

<sup>375</sup> *Analekta*, lib. XIV, cap. 34.

<sup>376</sup> Por. *Analekta*, lib. XIV, cap. 34 [przet. K. Pejda].

<sup>377</sup> *Analekta*, lib. VIII, cap. 1 [przet. A.C. Muller]. Z kolei James Legge tłumaczy ten fragment następująco: „The Master said: »Tai Bo may be said to have reached the highest point of virtuous action. Thrice he declined the kingdom, and the people in ignorance of his motives could not express their approbation of his conduct“”.

<sup>378</sup> *Analekta*, lib. VII, cap. 23 [przet. A.C. Muller].

<sup>379</sup> *Analekta*, lib. XI, cap. 16: „子貢問。師與商也孰賢子曰。師也過、商也不及。曰。然則師愈與子曰。過猶不及。”.



## Spółeczny wymiar ludzkiej moralności u Mistrza Kong i Akwinaty

Innym ważnym aspektem życia moralnego, który może stanowić miejsce spotkania odległych nawet kręgów cywilizacyjnych i kulturowych, jest podkreślenie społecznego wymiaru ludzkiej moralności. Zarówno Akwinata, jak i Konfucjusz podkreślali bardzo mocno relacyjny charakter moralnych działań człowieka i jego moralnych skłonności, co ciekawe, nawet bardziej dostrzegalnym niż w przypadku myśli zachodniej. Jak piszą autorzy dokumentu Papieskiej Komisji, moralność chińska jest „osiągana przez samokontrolę i życzliwość wobec innych. »Wzajemność (*shù*)“: czy to nie jest kluczowe słowo? Tego, czego nie chciałbyś samemu doświadczać, nie czyni innym«<sup>380</sup>. Tę złotą regułę postępowania odnajdziemy także u Tomasza z Akwinu i w całej tradycji chrześcijańskiej. Jak wszystko, człowieczeństwo (*ren*) jest dla relacji między dwiema osobami. Dlatego w *Analektach*, lib. XII, cap. 22, Konfucjusz utrzymuje, że bycie ludzkim jest „miłością innych”. Podobnie mówi w pierwszej księdze, swoich *Dialogów*, zaznaczając: „子曰：「道千乘之國：敬事而信，節用而愛人，使民以時。」” [„Mistrz powiedział: »Rządząc państwem o tysiącu rydwanów: wykonuj swe obowiązki z szacunkiem i bądź szczerzy [w słowach i czynach] (*xin* – 信), oszczędnie korzystaj z zasobów i kochaj ludzi, powołuj lud do prac publicznych zgodnie z porami [roku]«<sup>381</sup>]. Z kolei w *Analektach*, lib. IV, cap. 15 wyjaśnia, że droga człowieczeństwa jest działaniem według cnoty sumienności (*chung*) i altruizmu, który można rozumieć także jako wzajemność (*shu*)<sup>382</sup>, co zakłada funkcjonowanie w interakcji z innymi.

Bo właśnie relacja stoi w centrum zarówno myśli konfucjańskiej, jak i tomaszowej<sup>383</sup>. Tak możemy spojrzeć na traktat o cnotach społecznych Akwinaty, który posłuży mi jako klucz do interpretacji myśli starożytnego chińskiego Mędrca. Dlatego też w omawianiu pierwszej z cnot

<sup>380</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, dz. cyt., nr 15. Komisja Watykańska w tym fragmencie cytuje bezpośrednio *Analekta* Konfucjusza – por. *Analekta*, lib. XV, cap. 24.

<sup>381</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 5.

<sup>382</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 136.

<sup>383</sup> Qi Zhao, dz. cyt.

rodzinych u Akwinaty przedstawimy relacyjny charakter sprawiedliwości. Nieprzypadkowo zresztą traktat o cnotach społecznych stanowi część nauczania Tomaszowego o cnocie sprawiedliwości.

Relacyjność stoi w oczywisty sposób u podstaw klasycznej myśli chińskiej, zarówno jeśli chodzi o jej metafizyczną głębię, jak i strukturę moralną. Dlatego Roger Ames określa moralność konfucjańską „this relationship-directed ethics role ethics”<sup>384</sup>. Pojawily się też próby odnalezienia klucza interpretacyjnego do Konfucjusza w doktrynie Tomasa z Akwinu o miłości – a więc głównej dla myślenia o moralności<sup>385</sup>. Charakter relacyjny cnoty miłości u Akwinaty rzeczywiście jest o wiele głębszy niż we współczesnych ujęciach i umożliwia w ten sposób aplikację do konfucjańskiej teorii sprawności, zwłaszcza że miłość w *Sumie teologicznej* jest formą wszystkich cnót<sup>386</sup>. No i przede wszystkim jest cnotą nadprzyrodzoną, teologiczną, i jako taka jest darem łaski Boga. I w tym znaczeniu wzywa nas też do miłości bliźniego. Miłość, cnota natchniona przez Boga, jest matką i korzeniem wszystkich cnót. Miłość to przede wszystkim miłość do Boga i to dzięki niej można bezinteresownie kochać bliźniego<sup>387</sup>.

Ale Tomasz zauważa także wagę naturalnej miłości, podkreślonej w ramach cnót społecznych w przyjacielskim odniesieniu do innych ludzi. Jednak nie chodzi jedynie o sprawność bycia przyjaznym innym ludziom, do czego nawołuje nas cnota przyjacielskości. Miłość mają wyrażać także inne cnoty społeczne, o których będzie mowa jeszcze poniżej, takie jak np. religijność czy cześć synowska – pietyzm. Jak pisze w swej *Sumie teologicznej* Akwinata: „Podobnie jak religia jest pewnym wyznaniem wiary, nadziei i miłości, które to cnoty głównie zwracają człowieka ku Bogu, pietyzm jest pewnym wyrazem miłości do rodziców i Ojczyzny”<sup>388</sup>. Między innymi te słowa Akwinaty komentuje A.A. Pang-White, zaznaczając, że „miłość żywi i wzbogaca wszystkie inne cnoty.

---

<sup>384</sup> Por. R.T. Ames, *Confucian role ethics: A vocabulary*, Hong Kong 2011.

<sup>385</sup> Por. np. Qi Zhao, dz. cyt., s. 291–304.

<sup>386</sup> Por. E. Stump, *Wandering in Darkness*, 2010. Por. także: Qi Zhao, dz. cyt., s. 291–304. Qi Zhao odnotowuje to w przypisie 7 swego artykułu: „For Aquinas, love is a movement towards the beloved, so one can take »love« as another word for »desire«, both rational and irrational (S. Th., I-II, q. 26, a.1). Since love moves the agent towards the beloved persons, it has the power of unifying (S. Th., I-II, q. 28, a.1) – Qi Zhao, dz. cyt., s. 304, przypis 7.

<sup>387</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 139.

<sup>388</sup> S. Th., II-II, q. 101, a. 3, ad. 1.

Ścisłe związana z miłością jest cnota pobożności; jest to wlana cnota, która wiąże się zarówno ze sprawiedliwością, jak i miłością. To nawyk woli pozwala nam okazywać należny szacunek, honor i miłość poprzez zewnętrzne czyny tym, którym zawdzięczamy nasze istnienie i dobrobyt. W ten sposób pobożność należy okazywać najpierw Bogu, potem rodzicom, a potem ojczyźnie i współobywatelom. Ponieważ Bóg jest Pierwszą Zasadą wszystkich istot, pobożność wobec rodziców i kraju powinna być podporządkowana pobożności wobec Boga<sup>389</sup>.

Z kolei myśl konfucjańską można scharakteryzować jako naturalne wezwanie do miłości innych ludzi, jak czyni to np.: „najstynniejszą odpowiedzią Konfucjusza odnośnie *ren* jest »kochać innych« (*Analekta*, lib. XII, cap. 22). Miłowanie innych jest głównym mentalnym aspektem *ren*”<sup>390</sup>. Wspomniany przez Qi Zhao powyżej fragment dialogów brzmi: „樊遲問仁。子曰。愛人。” [„Fan Chi asked about the meaning of *ren*. Confucius said: »love others«”]<sup>391</sup>. W myśli chińskiego Mędrca odnajdziemy też wezwanie do budowania przyjacielskich relacji z innymi ludźmi, a więc coś, co możemy przyrównać do tomaszowej cnoty przyjacielskości. Jak wszystko, człowieczeństwo (*ren*) jest dla relacji między dwiema osobami. Dlatego w *Analektach*, lib. XII, cap. 22, Konfucjusz utrzymuje, że bycie ludzikiem jest „miłością innych”. W *Analektach*, lib. IV, cap. 15 wyjaśnia, że droga człowieczeństwa jest działaniem według cnoty sumiennosci (*chung*) i altruizmu, który można rozumieć także jako wzajemność (*shu*)<sup>392</sup>, co wzywa nas do złotej reguły postępowania i umiłowania innych, tak jak sami byśmy chcieli być traktowani.

U obu autorów ta relacja z innymi to nie tylko luksus ludzi szlacheckich, którzy obracają się w gronie swoich wypróbowanych przyjaciół. To konieczność, jeśli chcemy stać się człowiekiem moralnym w relacji praktycznie z każdym spotkanym człowiekiem, przynajmniej jeśli myślimy o zbudowaniu najpierw w sobie, a później także w innych określonych sprawności moralnych. To dlatego cnota w obu tradycjach ma koniecznie wymiar społeczny. Po prostu dobro moralne wymaga współdziałania. Człowiek moralny potrzebuje innych do moralnego wzrostu. Dlatego Konfucjusz krytykuje moralny źle pojęty indywidualizm choćby

<sup>389</sup> A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 140.

<sup>390</sup> Qi Zhao, dz. cyt., s. 304, przypis 23.

<sup>391</sup> *Analekta*, lib. XII, cap. 22 [przet. A.C. Muller].

<sup>392</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 136.

w *Analekta*, lib. XIX, cap. 16: „曾子曰。堂堂乎張也難與竝爲仁矣。” [„Ceng Zi said: »How imposing Zhang is. It is difficult to practice «ren with him»”]<sup>393</sup>. Samemu, bez żadnych relacji z innymi, najczęściej po prostu nie da się zdobyć sprawności dobrej. Dlatego, jak zaznaczali jego uczniowie: „子絕四、毋意、毋必、毋固、毋我。” [„There were four things the master had eliminated from himself: imposing his will, arbitrariness, stubbornness and egotism”]<sup>394</sup>. Myśl chińska podkreśla wręcz konieczność relacji z innymi, o czym jeszcze będzie mowa szerzej przy szczegółowym omawianiu w części drugiej niniejszej książki wspomnianej już powyżej pokrótce cnoty przyjaźielskości<sup>395</sup>.

Inni ludzie są bowiem konieczni do zbudowania w sobie sprawności dobrych i stania się człowiekiem szlachetnym: „曾子曰。君子以文會友。以友輔仁。” [„Ceng Zi said: »The noble man uses his refinement to meet his friends, and through his friends develops his «ren»”]<sup>396</sup>. Polski przekład tego fragmentu księgi dwunastej konfucjańskich dialogów wskazuje jeszcze bardziej na relacyjny wymiar filozofii konfucjańskiej, tłumacząc *ren* jako „praktykowanie relacji”<sup>397</sup>. Generalnie zresztą polska tłumacznica słowo *ren* w całym tekście umieszcza obok oryginału przekład „praktyka relacji”, podkreślając ten właśnie charakter konfucjańskiego konceptu i całej doktryny moralnej.

Ale podobnie uważała myśl zachodnia, by przywołać już wspomnianą powyżej doktrynę Stagiryty o politycznym charakterze ludzkiej moralności, przejętą później i udoskonaloną przez Tomasza z Akwinu, który w kwestiach od 80 do 120, a więc w sporym fragmencie drugiej części *Sumy teologicznej*<sup>398</sup>, poświęconej moralności człowieka, omawia cnoty, które polski tłumacz nazywa „cnotami społecznymi”, mowa więc wyraźnie już nie tylko o politycznej, ale i społecznej naturze ludzkiego działania moralnego, która związana jest z różnymi typami ludzkich relacji (a nie

<sup>393</sup> *Analekta*, lib. XIX, cap. 16 [przet. A.C. Muller]. Zob. także fragment poprzedni dialogów, w którym Konfucjusz odnosi się do tego samego problemu: „子游曰。吾友張也、爲難能也。然而未仁。” [„Zi Lu said: »My friend Zhang can handle difficulty, but is not yet perfect in ren«” – przet. A.C. Muller].

<sup>394</sup> *Analekta*, lib. IX, cap. 4 [przet. A.C. Muller].

<sup>395</sup> Por. Rozdział II.9.

<sup>396</sup> *Analekta*, lib. XII, cap. 24 [przet. A.C. Muller].

<sup>397</sup> *Analekta*, lib. XII, cap. 24 [przet. K. Pejda]: „Zengzi powiedział: »Człowiek moralnie doskonały (*junzi* – 君子) nawiązuje przyjaźnie dzięki swej ogładzie (*wen* – 文), poprzez przyjaźń wspomaga [praktykowanie relacji] (*ren* – 仁)«”].

<sup>398</sup> *S. Th.*, II-II, q. 80-120.

tylko, jak w przypadku sprawiedliwości Stagiryty, która dotyczyła jedynie relacji między równymi sobie obywatelami *polis*).

Wyjątkowa kategoria arystotelesowska polityczności, a w związku z tym cnoty jako cechy człowieka politycznego, jest przez Akwinatę osłabiona właśnie przez zauważenie, rozszerzenie i docenienie tego, co społeczne<sup>399</sup>. Co moim zdaniem – i co będę chciał pokazać w dalszej części mojej pracy – ma kolosalne znaczenie właśnie dla o wiele większej porównywalności myśli średniowiecznego zakonnika do myśli chińskiej. Dość powiedzieć, że arystotelesowskie „*zoon politikon*”<sup>400</sup> Akwinata przekształca w „*animal politicum et sociale*”<sup>401</sup>. Co prawda niektórzy uważają, że jest to nic nieznaczące dodanie terminów zamiennych w tym fragmencie *De regno*, skąd pochodzi ten tekst, ale niekoniecznie tak być musi<sup>402</sup> i w mojej opinii dodanie *sociale* wnosi coś, co Akwinata chciał podkreślić, odróżniając się od myślenia Arystotelesa.

Pokazuje to m.in. różnica w używaniu terminologii „*animal politicum*” i „*animal sociale*” w różnych dziełach czy fragmentach dzieł. O ile w *Komentarzu do Polityki* pojawia się prawie zawsze „*animal politicum*”, o tyle w omawianym przez nas fragmencie *Sumy teologicznej* traktującym o sprawnościach moralnych jest używany jedynie termin „*animal sociale*”. Wydaje się zatem, że jednak ma zakresowo inną treść, pokazując wartość moralną także tego, co niepolityczne czy przedpolityczne, i w tej właśnie rzeczywistości jest wielka rola rodziny. „Tomasz z Akwinu, pozornie usiłując zrównać miasto ze wspólnotą domową, ukradkiem

<sup>399</sup> Por. H. Arendt, dz. cyt.

<sup>400</sup> *Pol.*, lib. I, 1253a, v. 2-8

<sup>401</sup> Por. *De regno*, lib. I, cap. 1: „*naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum*”. Por. także: A. Rocha Martins, dz. cyt. Sam MacIntyre zresztą zmienił w międzyczasie swe stanowisko, odkrywając w myśli Tomasza z Akwinu pogłębienie nauki moralności prezentowanej przez Stagirytę. I jak to zaznacza w prologu do czwartego wydania *After Virtue*: „When I wrote *After Virtue*, I was already an Aristotelian, but not yet a Thomist, something made plain in my account of Aquinas at the end of chapter 13. I became a Thomist after writing *After Virtue* in part because I became convinced that Aquinas was in some respects a better Aristotelian than Aristotle, that not only was he an excellent interpreter of Aristotle’s texts, but that he had been able to extend and deepen both Aristotle’s metaphysical and his moral enquiries” – A. MacIntyre, *Prologue*, dz. cyt., s. X.

<sup>402</sup> Por. np. A. Rocha Martins, dz. cyt., s. 1559–1560: „He does not distinguish specifically between *zoon politikon*, and *animal politicum*, or *sociale*. But Aquinas’ most meaningful circumscription lies, perhaps, in *De regno*: »man is by device of his nature a social and political animal« (»*naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum*«). »Social« is concretely interpreted as an equivalent term to »political«; we witness here a veritable substitution of one expression for another”.

przekształcając tę pierwszą w drugą, jak pisze Habermas, dokonuje społecznej metamorfozy tego, co polityczne, czyniąc społeczeństwo («societas») prawdziwą matrycą tego, co polityczne. Z tego powodu, wbrew własnemu pogładowi Alberta Wielkiego, Tomasz z Akwinu interpretuje termin *civis* w sensie *socius*, manipulując jego znaczeniem nieodłącznym dla arystotelesowskiej polis. Filozof z Akwinu, stwierdzając, że »człowiek jest zwierzęciem politycznym«, w rzeczywistości ma na myśli, że »człowiek jest zwierzęciem społecznym«<sup>403</sup>.

Taka jest mocna interpretacja tezy o całkowitej przemianie tego, co polityczne w to, co społeczne i automatycznym przeniesieniu relacji rodzinnych w świat polityczny, co według A.R. Martina jest podstawową tezą H. Arendt i J. Habermasa o przemianach społeczno-politycznych, jakie dokonały się w wiekach średnich. W tym miejscu trzeba siłą rzeczy nawiązać do tezy o uspołecznieniu czy przemianie społecznej tego, co polityczne, bronionej przez H. Arendt, a równie podtrzymywanej i bronionej przez J. Habermasa. Tematem wyjaśnianym w myśli politycznej Doktora Anielskiego byłoby wyłącznie to, co „społeczne”, gdyż odtworzyłyby on w sferze państwa porządek rodzinny (*oikos*) Arystotelesa, wykazując w ten sposób prostą „oikonomizację” tego, co polityczne. Stąd dominium oznaczałoby dominację antonomazji. Naszym głównym celem jest wykazanie dwóch podstawowych błędów, które wynikają z takiej oceny: 1. afirmacji jednoosobowego dominium (monarchii) jako doskonałej formy administracji, co jest w istocie niezgodne z rozróżnieniem *subiectio vel oeconomicavel civilis* i *subiectio servilis*; oraz 2. założenie, że opus *De regno* (1271–1273) w pełni ucieleśnia i obejmuje całość doktryny politycznej Tomasza z Akwinu<sup>404</sup>.

O ile jednak w pełni zgadzam się z uznaniem za błędne w interpretowaniu myśli Akwinaty dwóch powyższych założeń, to za równie błędną uważam tezę, że Akwinata, doceniając to, co socjalne, społeczne, znosi to, co polityczne. Tak na pewno nie jest, aczkolwiek w mojej ocenie rzeczywiście docenienie tego, co społeczne, a zarazem rodzinne, jest u Tomasza z Akwinu bardzo mocne. To z jednej strony ogranicza władzę *polis* (nie cały człowiek i nie we wszystkim do niego przynależy), a z drugiej strony

<sup>403</sup> A. Rocha Martins, dz. cyt., s. 1560–1561. Por. J. Habermas, *Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main 1963, s. 54.

<sup>404</sup> Por. A. Rocha Martins, dz. cyt., s. 1560–1561. Por. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1958, s. 23 i n.; J. Habermas, dz. cyt., s. 53–56.

ukazuje wagę życia wspólnotowego przedpaństwowego czy przedpolitycznego, co nie oznacza, że nie docenia tego, co polityczne. To ograniczenie tego, co jest we władzy *polis*, widać m.in. we fragmencie *Sumy teologicznej*, w którym broni prawa rodziców do własnego sposobu wychowywania dzieci. Nie można działać przeciw rodzinie i rodzicom: „ita de iure naturali est quod filius, antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris. Unde contra iustitiam naturalem esset si puer, antequam habeat usum rationis, a cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus. Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, iam incipit esse suus, et potest, quantum ad ea quae sunt iuris divini vel naturalis, sibi ipsi providere. Et tunc est inducendus ad fidem non coactione, sed persuasione; et potest etiam invitis parentibus consentire fidei et baptizari, non autem antequam habeat usum rationis. Unde de pueris antiquorum patrum dicitur quod salvati sunt in fide parentum, per quod datur intelligi quod ad parentes pertinet providere filiis de sua salute, praecipue antequam habeant usum rationis”<sup>405</sup>.

Po prostu to, co polityczne i to, co społeczne to dwie różne sfery ludzkiego funkcjonowania. „Dla św. Tomasza jednostki stanowią i konstytuują państwo. Nadanie tym jednostkom pełniejszego i doskonalszego życia jest obowiązkiem państwa i jednocześnie środkiem do ograniczenia władzy państwa. Pewne prawa jednostki należą do człowieka na mocy prawa naturalnego i państwo nie może ingerować w te prawa. Społeczeństwo jest dla tych jednostek niezbędne, gdyż w przeciwnym razie, nie mogąc się samemu utrzymać, nie cieszyłyby się pełnym wykorzystaniem natury. Ale podstawą społeczeństwa jest rodzina – a dla Tomasza dobrze uregulowane życie rodzinne jest warunkiem koniecznym dla zamożnego społeczeństwa”<sup>406</sup>. I to właśnie rodzina jest także miejscem kształtowania się sprawności społecznych. A więc to, co przedpolityczne nie ma jedynie charakteru utylitarne, podczas gdy dobre życie według cnót zaczynałoby się w *polis*. Jeśli rodzina jest przestrzenią kształtowania się cnót, to dobre życie zaczyna się właśnie tam, co będę chciał pokazać w niniejszym przedłożeniu, a to, że Akwinata odnosi termin „socjale” także do rodziny, widać choćby w jego *Komentarzu do Sentencji*, w którym określa rodzinę jako wspólnotę społeczną – *societas*, i zaznacza nawet, że bardzo ważne jest, by rodzina była wspólnotą trwałą, i taki

<sup>405</sup> S. Th., II-II q. 10, a. 12, corp.

<sup>406</sup> R. Slavin, *St. Thomas and his teaching on the Family*, „Dominicana” 1933, nr 18, s. 136.

jest naturalny jej charakter: „Respondeo dicendum, quod matrimonium ex intentione naturae ordinatur ad educationem prolis non solum per aliquod tempus, sed per totam vitam prolis. Unde de lege naturae est quod parentes filiis thesaurizent, et filii parentum heredes sint; et ideo, cum proles sit commune bonum viri et uxoris, oportet eorum societatem perpetuo permanere indivisam secundum legis naturae dictamen; et sic inseparabilitas matrimonii est de lege naturae”<sup>407</sup>.

Relacje społeczne to także relacje rodzinne. Rodzina jest wspólnotą społeczną, gdzie rozwijają się takie relacje społeczne jak choćby przyjaźń międzyludzka, o czym pisze wyraźnie Akwinata w swym *Komentarzu do Sentencji*: „Ad quartum dicendum, quod matres naturaliter plus diligunt filios quam patres propter tres rationes. Primo, quia magis laborant in eorum generatione, unde ponunt magis ibi de suo. Secundo, quia magis sciunt quod sunt sui filii quam patres. Tertio, quia statim natos secum tenent et nutriunt; non autem patres: sicut et consanguineos cum quibus conversati sumus, magis diligimus, quia amicitiae naturali adjungitur amicitia socialis: et hoc totum redit ad hoc quod plus de suo ponit mater in filio quam pater. Sed plus de eo quod est filii, ponitur a patre quam a matre, quia pater dat formam, et mater dat materiam; et ideo naturaliter homo plus diligit patrem, et consanguineos ex parte patris, quam ex parte matris”<sup>408</sup>.

Przyjaźń jest zdaniem Tomasza z Akwinu podstawową relacją łączącą członków rodziny. I jest przyjaźnią i miłością w świecie międzyludzkim najważniejszą, co pokazuje średniowieczny autor, omawiając *ordo caritatis*, który jest zarazem *ordo amicitiae*. Im bardziej naturalna wspólnota, tym głębsze relacje, tym większa przyjaźń i miłość. „Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. praeced. art., proximos diligimus, inquantum in eis bonum nostrum per similitudinem invenitur, loquendo de amore benevolentiae. Haec autem similitudo attenditur secundum quod cum eis communicamus: unde et secundum diversas communicationes, diversas amicitias philosophus distinguit. Est enim communicatio alia quidem naturalis, secundum quod in naturali origine aliqui communicant; et in ista communicatione fundatur amicitia patris et filii, et aliorum consanguineorum. Alia vero communicatio est oeconomica, secundum quam homines sibi in domesticis officiis

<sup>407</sup> In IV Sent., dist. 33, q. 2 a. 1, corp.

<sup>408</sup> In III Sent., dist. 29 q. 1, a. 7, ad 4.



communicant. Alia vero com-municatio est politica, secundum quam homines ad concives suos communicant. Quarta communicatio est divina, secundum quam omnes homines communicant in uno corpore Ecclesiae vel actu vel potentia; et haec est amicitia caritatis, quae habetur ad omnes, etiam ad inimicos. Quia ergo caritas benevolentiam importat, quae amicis bona optat, et operatur bonum ad ipsos; ideo secundum unamquamque praedictarum amicitiarum amandi sunt amici quantum ad bona pertinentia ad communicationem illam super quam amicitia fundatur; unde ad patrem et consanguineos amicabiliter nos habere debemus in eis quae ad conservationem naturae pertinent; et ad domesticos in his quae ad dispensationem domus pertinent; ad concives in his quae ad civilem vitam spectant, sicut est simul conversari, et morari in operibus civilibus; ad omnes autem homines in his quae ad Deum spectant, ut omnibus optemus vitam aeternam, et operemur ad salutem ipsorum secundum modum nostrum. Tamen, simpliciter loquendo, secundum illam amicitiam major debet esse dilectio, quae magis accedit ad id quod magis diligendum est. Maxime autem diligendus est Deus: et post hoc maxime debet homo seipsum diligere, ut dictum est. Et quia ultima dictarum amicitiarum, scilicet caritas, magis appropinquat ad dilectionem Dei; ideo si ab illa priores amicitiae separentur, potior simpliciter esset ipsa sine aliis, quam aliae sine ipsa. Non autem separantur quantum ad aliquem qui in hac vita vivat; sed post mortem separantur ab amicitia caritatis damnati. Unde plus debeo diligere hominem Christianum quam patrem meum infidelem defunctum, simpliciter loquendo; quamvis liceat secundum affectum naturalem in illud magis ferri quod magis secundum naturam nobis conjunctum est. Prima amicitia magis proxima est ei qua aliquis seipsum diligit, quam secunda; et secunda quam tertia; et tertia simpliciter quam quarta tantum. Et ideo Ambrosius (super illud Cantic. cap. 2: *ordinavit in me caritatem*) hunc ordinem dilectionis ponit, ut primo diligantur consanguinei, ad quos habetur prima amicitia: secundo domestici, ad quos habetur secunda, quantum ad illos qui nobiscum in domo conversantur; et tertia quantum ad illos qui nobis in civilibus et honestis actibus familiares sunt: tertio inimici, ad quos solum quarta amicitia habetur; et hoc intelligendum est simpliciter loquendo. Sed secundum quid potest ordo iste mutari, ut scilicet magis amicabiliter me habeam ad familiarem qui mihi convenit in operibus honestis quantum

ad societatem in istis, quam ad patrem qui in istis non communicat; et sic est intelligendum de aliis<sup>409</sup>.

Ale podobną rzecz możemy spostrzec i u Konfucjusza, co zauważyła m.in. A.A. Pang-White: „Praktyka empatii i humanitaryzmu poprzez analogię naturalnie zaczyna się w relacjach rodzinnych (bardziej bliską sobie) i stopniowo rozszerza się na większe społeczności i ostatecznie na świat (mniej znajomy) w różnym stopniu. Cnota humanitaryzmu, chociaż ma być rozszerzona na całą ludzkość, nie jest bynajmniej uniwersalistyczna, abstrakcyjna ani skoncentrowana na bezosobowych sztywnych zasadach<sup>410</sup>. To wychodzenie od rodziny sprawia właśnie nieatrakcyjność abstrakcyjnych formuł moralnych w myśli konfucjańskiej czy tomaszowej, wychodzimy bowiem od realnych, konkretnych relacji.

U Akwinaty jest tak, ponieważ miłość i przyjaźń pomiędzy najbliższymi jest czymś najbliższym porządkowi naturalnemu. Tak jest z relacjami rodzinnymi, co mocno podkreśla dominikanin, komentując teksty Piotra Lombarda, przy czym jednocześnie zaznacza, że właśnie z tych relacji pochodzą inne relacje społeczne i polityczne. Przyjaźń w rodzinie jest więc zaczątkiem i fundamentem dla innych przyjaźni: „Respondeo dicendum, quod amicitia propinquorum, ut dictum est, in corp. praeced. art., fundatur super communicatione naturali. Omnis autem communicatio naturalis fundatur super originem, secundum quam est pater et filius. Fratres enim dicuntur aliqui in hoc quod ab eodem patre nascuntur, et sic deinceps. Unde tota amicitia propinquorum fundatur super amicitia patris ad filium; et ideo haec amicitia est major quam aliqua alia propinquorum. In hac autem amicitia quodammodo filii praeponuntur parentibus, quodammodo parentes filiis, secundum duplicem modum amoris. Amatur enim aliquid ut res distincta, sicut amo hominem; et aliquid ut alterius existens, sicut amo manum meam, vel aliud membrum, uno amore quo amo me ipsum. Loquendo ergo de amore alicujus rei in se, sic magis amantur parentes quam filii; loquendo autem de amore quo aliquid amatur in altero, sic filii magis diliguntur quam parentes. Cujus ratio est, quia unumquodque tanto magis diligitur, quanto nobis magis propinquum est. Propinquius autem est aliquid alicui quod habet ordinem essentialem ad illum, quam quod accidentaliter ad ipsum ordinatur. Causa autem essentialis est effectui sicut genus speciei; sed effectus ad

<sup>409</sup> *In III Sent.*, lib. 3, dist. 29, q. 1, a. 6, corp.

<sup>410</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 137.

causam accidentaliter se habet, quia sequitur esse ejus sicut species ad genus, nisi effectus sit aliquid causae; quia sic effectus comparabitur ad causam per modum partis integralis, quae est actu et essentialiter in toto; secundum autem quod est aliquid causae, non est distinctum ab ea, sed est unum cum ipsa. Considerando ergo patrem et filium ut sunt quaedam personae in se distinctae, sic pater magis amatur, cum sit causa, quam filius, qui est effectus. Sed quia filius est quaedam res patris, et non e converso; ideo diligitur filius alia dilectione, in quantum res patris est, ut membrum diligentis ipsius. Unde philosophus dicit, quod illud quod est ex aliquo genitum, est propinquius, sicut membrum, puta pes vel dens. Et quia hoc modo quasi una dilectione diligitur cum illa qua aliquid seipsum diligit; ideo secundum hoc filius magis quam pater diligitur. Et secundum hanc viam assignat philosophus tres rationes quare filii magis diliguntur parentibus. Prima est quia filii sunt sicut membrum patris; unde aliquis diligit filium sicut seipsum. Secundo, quia patres sciunt magis aliquos esse suos filios quam e converso. Tertio, quia bonum patris in filio refulget, sicut bonum causae in effectu; unde naturaliter quilibet artifex diligit opera sua sicut filios. Sed quia amor quo diligitur aliquid in seipso, magis habet de ratione benevolentiae, quae est principium amicitiae et radix; ideo amicitia magis habetur ad patrem quam ad filium, et caritas similiter, quamvis aliquo modo amor sit magis ad filium. Quidam autem dicunt, quod magis amantur filii affectu naturali, sed patres affectu caritatis. Sed hoc non placet mihi: quia nihil naturalium inordinatum est: esset autem inclinatio inordinata, si inclinaret in diligendum magis quod minus diligendum est. Unde caritas ordinem naturae non mutat, sed perficit. Praeterea in quibusdam homo magis inclinatur naturaliter ad amorem patris quam ad amorem filii; sicut homo facilius expellit a se filium quam patrem, quem non expellit nisi propter abundantem malitiam, ut philosophus dicit in 8 Ethic<sup>411</sup>. Jak więc mogliśmy zobaczyć, podstawą tych relacji rodzinnych jest podobnie jak w przypadku myśli konfucjańskiej – odniesienie do rodziców – miłość do rodziców (*amor patris*), która jest czymś jak najbardziej naturalnym i to na niej opierają się inne relacje rodzinne, a później sprawności, które umożliwiają nam funkcjonowanie w innych, mniej bliskich (rodzinnych) interakcjach z innymi ludźmi.

Przy czym Tomasz z Akwinu tę naturalność relacji synowskiej uzasadnia znacznie głębiej niż myśl Konfucjusza, sięgając po porównania ze świata

---

<sup>411</sup> In III Sent., lib. 3, d. 29, q. 1, a. 7, corp.

naturalnego zwierząt. „Similiter etiam quaedam animalia inclinatur magis ad parentes quam ad filios inclinatione naturali in quibusdam, sicut narrat Basilius in Hexameron, Lib. 8, de ciconiis, quae parentes suos aetate confectos fovent plumis, alimenta ministrant, et in volatu supportant”<sup>412</sup>. W ten sposób Akwinata wskazuje, że zarówno w porządku naturalnym, jak i miłości relacja dzieci do rodziców zajmuje pierwsze miejsce. „Unde constat quod etiam secundum naturalem inclinationem et secundum caritatem distinctione opus est”<sup>413</sup>. I to z tego dzieła wzajemnej miłości w rodzinie mogą wyrosnąć sprawności uzdalniające nas do tworzenia innych relacji społecznych zwane przez tłumacza tego fragmentu *Sumy teologicznej* cnotami społecznymi.

Tych cnót społecznych według Akwinaty jest dziewięć: religijność, cześć synowska, szacunek do przetożonych (i jego dwie części: cześć i posłuszeństwo), wdzięczność, pomsta, prawdomówność, przyjaciel-skość, hojność i słuszność. I w mojej interpretacji miejscem ich kształtowania jest życie przedpolityczne, w dużej mierze skupiające się na rodzinie i odbywające się w rodzinie. „Dostrzegamy przebłysk aktualności filozofii politycznej Akwinaty dzięki jego naukom o rodzinie, gdyż według niego podstawą Państwa nie jest jednostka, ale rodzina. W pismach Tomasza są dwa główne miejsca, w których traktuje o rodzinie. Główna praca to jego *Komentarz do Polityki Arystotelesa*, Księga I, lekcje 1, 2, 3, 4. Druga praca to *Summa Theologiae, Suppl.*, kwestie 44–69 dotyczące małżeństwa i chociaż nie zostało to przez niego tam wyraźnie napisane, to zawiera jednak jego prawdziwą doktrynę zaczerpniętą z jego *Komentarza do Sentencji Piotra Lombarda* i jego *Contra Gentiles*. W *Sumie teologicznej* można znaleźć liczne cytaty zawierające krótkie, dokładne streszczenia jego ogólnej doktryny. Wielkie encykliki Leona XIII i Piusa XI, głównie te o małżeństwie chrześcijańskim i o wychowaniu dzieci, uznały i propagowały te nauki Tomasza”<sup>414</sup>.

Moim zdaniem do tych nauk o rodzinie śmiało możemy dodać także tę część *Summa Theologiae*, która traktuje o cnotach społecznych, według tłumaczenia F.W. Bednarskiego, a nie wahałbym się ich nazwać cnotami rodzinnymi. W oryginale Akwinata nazywa je częściami potencjalnymi cnoty sprawiedliwości („de partibus potentialibus iustitiae”) oraz

<sup>412</sup> *In III Sent.*, lib. 3, d. 29, q. 1, a. 7, corp.

<sup>413</sup> *In III Sent.*, lib. 3, d. 29, q. 1, a. 7, corp.

<sup>414</sup> R. Slavin, dz. cyt.

cnotami dołączonymi do sprawiedliwości („de singulis virtutibus iustitiae annexis”)<sup>415</sup>. Co ważne, sprawności moralne, które są cnotami społecznymi, nie są integralnymi częściami sprawiedliwości. Jak pisze polski tłumacz tego fragmentu *Sumy teologicznej* na przykładzie cnoty religijności, a więc pierwszej spośród tychże sprawności: „Dlatego religijność nie jest ani gatunkiem, ani postacią sprawiedliwości, ale stanowi jej składnik potencjalny, czyli cnotę ściśle z nią związaną i spokrewnioną”<sup>416</sup>. Sam zaś autor średniowieczny wyróżnia wyraźnie części nawet jakby integralne sprawiedliwości (*partibus quasi integralibus iustitiae*)<sup>417</sup> od jedynie potencjalnych (*de partibus potentialibus iustitiae*)<sup>418</sup>. Różnica jest o tyle poważna, że dotyczy tego, co istotne dla cnoty głównej i braku tego w cnotcie dołączonej. „Respondeo dicendum quod triplex est pars: scilicet integralis, ut paries, tectum, et fundamentum sunt partes domus; subjectiva, sicut bos et leo sunt partes animalis; et potentialis, sicut nutritivum et sensitivum sunt partes anima”<sup>419</sup>. Porównanie takie może wskazywać na relację cnot społecznych do sprawności *stricte* politycznych jako tych, które przygotowują do funkcjonowania w innej sferze aktywności ludzkiej, ale nie są w stanie wyczerpać lub nawet osiągnąć sposobu funkcjonowania w wyższej sferze ludzkiego funkcjonowania. To, co społeczne stanowiłoby zatem część przygotowawczą do dalszego działania człowieka – do tego, co polityczne.

Taką interpretację słów Akwinaty potwierdzałyby inne zdefiniowanie części potencjalnych cnoty głównej jako tych, które po prostu dotyczą innej, prostszej materii. I rzeczywiście to, co społeczne wydaje się dużo łatwiejsze od tego, co polityczne. Podobnie jest generalnie z cnotami pomocniczymi czy dołączonymi w porównaniu z cnotą główną. „Partes autem potentiales alicuius virtutis principalis dicuntur virtutes secundariae, quae modum quem principalis virtutis observat circa aliquam principalem materiam, eundem observant in quibusdam aliis materiis, in quibus non est ita difficile”<sup>420</sup>. Sprawiedliwość jako cnota

<sup>415</sup> S. Th., II-II, q. 80, pr.

<sup>416</sup> F.W. Bednarski, *Przedmowa tłumacza*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 19, *Religijność*, Londyn 1971, s. 6. [s. 5–8].

<sup>417</sup> S. Th., II-II, q. 79, pr.

<sup>418</sup> S. Th., II-II, q. 80, pr.

<sup>419</sup> S. Th., II-II, q. 48, corp.

<sup>420</sup> S. Th., II-II, q. 143, a. 1, corp.

główna i polityczna jest zatem trudniejsza od cnót pomniejszych realizowanych w relacjach społecznych takich jak rodzinne.

Dlatego też cnoty dotychczas nie potrzebują takiej siły wytworzonej w człowieku do działania jak cnoty główne. „Partes autem potentiale alicuius virtutis dicuntur virtutes adjunctae, quae ordinantur ad aliquos secundarios actus, vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis”<sup>421</sup>. To, co Akwinata odnosi w cytacie do cnoty roztropności i sprawności jej pokrewnych, my w naszej pracy odnosimy do cnoty sprawiedliwości i cnót społecznych.

Tę różnicę pomiędzy cnotą sprawiedliwości a cnotami społecznymi dobrze oddaje Tomasz w kwestii 101 odnoszącej się do pietyzmu jako czci synowskiej i patriotyzmu – czci przynależnej ojczyźnie. „Pietyzm odnosi się do Ojczyzny jako do jednej z podstaw naszego istnienia; natomiast sprawiedliwość społeczna odnosi się do dobra Ojczyzny jako do dobra ogółu. Z tego względu sprawiedliwość społeczna jest cnotą bardziej ogólną niż pietyzm”<sup>422</sup>. Jest też cnotą trudniejszą, gdyż łatwiej w naszym działaniu uwzględniamy to, z czego pochodzimy i wyrastamy, a trudniej nam realizować różne zobowiązania mające mniej naturalny charakter.

Zatem cnota polityczna – sprawiedliwość (społeczna – *iustitia legalis*) – reguluje relację pomiędzy równymi obywatelami a wspólnotą (dobrem wspólnym – *bonum commune*), podczas gdy patriotyzm jest wdzięcznością za wszystko, co od ojczyzny otrzymujemy, łącznie z naszym istnieniem, i czego tak naprawdę nigdy nie będziemy w stanie oddać. Podaję tekst łaciński dla lepszego zrozumienia myśli tomaszowej: „pietas se extendit ad patriam secundum quod est nobis quoddam essendi principium, sed iustitia legalis respicit bonum patriae secundum quod est bonum commune. Et ideo iustitia legalis magis habet quod sit virtus generalis quam pietas”<sup>423</sup>. Akwinata w tym fragmencie podkreśla wyższość, bardziej ogólny charakter sprawiedliwości, gdyż dotyka ona wszystkich aspektów życia obywatelskiego, a nie tylko kwestii pochodzenia czy kwestii związanych jedynie z funkcjonowaniem jakiejś grupy społecznej, np. rodziny. Lepiej to oddaje hiszpański przekład tego fragmentu *Summa Theologiae* niż polskie tłumaczenie, gdyż mówi o większej liczbie motywów, które towarzyszą nam w sprawiedliwości przy odnoszeniu się

<sup>421</sup> S. Th., II-II, q. 48, corp.

<sup>422</sup> S. Th., II-II, q. 101, a. 3, ad. 3.

<sup>423</sup> S. Th., II-II, q. 101, a. 3, ad. 3.

do dobra wspólnego, i w tym przypadku odnosimy się do samej ojczyzny jako dobra wspólnego dla nas teraz ważnego w wielu jego aspektach. „La piedad se extiende a la patria en cuanto que es en cierto modo principio de nuestra existencia, mientras que la justicia legal tiene por objeto el bien de la misma en su razón de bien común. Por tanto, la justicia legal tiene más motivos que la piedad para que se la considere virtud general”<sup>424</sup>.

Podobnie jest w przypadku cnoty pomsty – *vindicatio*, która udoskonala nasze działania prywatne w obronie swojej lub bliźnich, w przeciwieństwie do cnoty sprawiedliwości, która broni porządku od strony formalnej i publicznej. O ile w obronie najbliższych występujemy w sposób naturalny i oczywisty, to przywracanie sprawiedliwości w ramach wspólnoty politycznej jest już dużo bardziej skomplikowane i wymaga z reguły dużo więcej wysiłku i wytrwałości w działaniu. „Karność (*vindicta*), jaką zaprowadza władza, społeczną po linii wyroków sądowych, należy do sprawiedliwości wymiennej. Natomiast karność, którą ktoś wprowadza albo samorzutnie, ale nie wbrew prawu, albo przez domaganie się, by została wprowadzona przez sądownictwo, stanowi cnotę osobną, spokrewnioną ze sprawiedliwością”<sup>425</sup>. Warto dla uściślenia przekazu Tomaszowego podać tekst łaciński, gdyż w nim jasno widać rozróżnienie między pomstą wykonywaną w imię wspólnoty politycznej a pomstą prywatną – „*vindicta quae fit auctoritate publicae potestatis secundum sententiam iudicis, pertinet ad iustitiam commutativam. Sed vindicta quam quis facit proprio motu, non tamen contra legem, vel quam quis a iudice requirit, pertinet ad virtutem iustitiae adiunctam*”<sup>426</sup>.

Co charakterystyczne, cnoty te wyróżnia od klasycznych cnót politycznych, jak roztropność czy sprawiedliwość, fakt, że naturalnym ich środowiskiem nie jest równość podmiotów je stosujących, ale to, że naby-

---

<sup>424</sup> S. Th., II-II, q. 101, a. 3, ad. 3.

<sup>425</sup> S. Th., II-II, q. 80, a. 1, ad. 1. Słowo „karność” wprowadzone przez polskiego tłumacza dzisiaj nie jest zrozumiałe dla nas. Bardziej by trzeba użyć pewnie słowa „pomsta”, które zresztą ten tłumacz stosuje w poświęconej tej cnotcie kwestii 108 – por. S. Th., II-II, q. 108. Hiszpański tłumacz tego samego fragmentu *Sumy teologicznej* konsekwentnie stosuje słowo „venganza” przy czym lepiej niż polski tłumacz oddaje też kwestię władzy publicznej, która wykonuje cnotę sprawiedliwości w tym względzie. Polski tłumacz podobnie jak wcześniej w przypadku samej sprawiedliwości pisze tu o pomście „społecznej” co zaciemnia rozróżnienie między cnotami politycznymi a społecznymi – por. S. Th., II-II, q. 80, a. 1, ad. 1: „La venganza que corre a cargo del poder público en forma de sentencia judicial pertenece a la justicia conmutativa; mas la que uno se toma por su cuenta, aunque sin ir en contra de la ley, o la que uno solicita del juez, pertenece a una de las virtudes anejas a la justicia”.

<sup>426</sup> S. Th., II-II, q. 80, a. 1, ad. 1.

wamy je i stosujemy w ramach relacji innej niż między równymi obywatelami<sup>427</sup>. Są zatem pewne należności, coś komuś zawdzięczamy, ale nie na zasadzie równości podmiotów, jak w przypadku cnoty sprawiedliwości. „W cnotach pokrewnych jakiejś cnotie głównej, trzeba wziąć pod uwagę po pierwsze, to co jest im wspólne z nią, a po drugie, to ze względu na co nie przysługuje im w całej pełni istotna jej treść, do której w czymś nie dociągają. Ponieważ zaś sprawiedliwość odnosi się do drugich, można z nią łączyć wszystkie cnoty dotyczące bliźnich ze względu na pewne pokrewieństwo owych cnot ze sprawiedliwością. Ponieważ zaś istota sprawiedliwości polega na tym, by oddać każdemu to, co się mu należy przez pewne wyrównanie, jak to widzieliśmy uprzednio, dlatego jakaś inna cnota, odnosząca się do bliźnich może dwojako nie dociągnąć do istotnej treści sprawiedliwości, a mianowicie na skutek braku wyrównania lub z braku należności. Otóż niektóre cnoty uprawniają człowieka w oddawaniu drugim tego, co się im należy, ale nie mogą go uzdolnić,

---

<sup>427</sup> Inny pogląd miał w tym względzie Makrobiusz, co Akwinata zaznacza w artykule pierwszym kwestii 80, ukazując w jakiś sposób jego niekonsekwencje, co zresztą widać nie w polskim tłumaczeniu, a w oryginale łacińskim, gdzie Akwinata zaznacza, że Makrobiusz zaliczał cnoty społeczne do *partes integrales* cnoty sprawiedliwości, i w związku z tym część z nich widział jako relację pomiędzy równymi podmiotami: „Jak się zdaje, Makrobiusz miał na myśli scalające składniki sprawiedliwości, a mianowicie unikanie zła, co nazwał niewinnością oraz czynienie tego, co dobre, w czym usprawia człowieka sześć innych cnot. Dwie spośród nich odnoszą się do równych, a mianowicie: przyjacielskość w zewnętrznych stosunkach i zgodność wewnątrz; dwie dotyczą osób wyżej postawionych, a mianowicie pietyzm wobec rodziców i religijność w stosunku do Boga, i wreszcie dwie odnoszą się do niższych, a mianowicie serdeczność, która powoduje, że cieszymy się ich dobrami, oraz ludzkość, która usposabia do pomagania im w potrzebie, gdyż w myśl słów Izydora, mówi się o kimś, że jest ludzki, gdy żywi dla ludzi miłość i serdeczne współczucie. Dlatego pod wpływem tej cnoty wzajemnie sobie pomagamy. Wreszcie przyjacielskość wprowadza ład w zewnętrznym obcowaniu ludzi. Omawia ją Arystoteles w czwartej księdze *Etyki nikomachejskiej*. Przyjaźń jednak można pojmować również w tym znaczeniu, jakie omówił tenże Myśliciel w ósmej i dziewiątej księdze tejże *Etyki*, odróżniając w przyjaźni trzy składniki, a mianowicie życzliwość, którą tu nazwano serdecznością, zgodność oraz uczynność, którą tu nazwano ludzkością” – S. Th., II-II, q. 80, a. 1, ad. 2: „Ad secundum dicendum quod Macrobius videtur attendisse ad duas partes integrales iustitiae, scilicet declinare a malo, ad quod pertinet innocentia; et facere bonum, ad quod pertinent sex alia. Quorum duo videntur pertinere ad aequales, scilicet amicitia in exteriori convictu, et concordia interiorum. Duo vero pertinent ad superiores, pietas ad parentes, et religio ad Deum. Duo vero ad inferiores, scilicet affectus, in quantum placent bona eorum; et humanitas, per quam subvenitur eorum defectibus. Dicit enim Isidorus, in libro Etymol., quod *humanus dicitur aliquis quia habeat circa hominem amorem et miserationis affectum, unde humanitas dicta est qua nos invicem tuemur*. Et secundum hoc amicitia sumitur prout ordinat exteriorum convictum, sicut de ea philosophus tractat in IV Ethic. Potest etiam amicitia sumi secundum quod proprie respicit affectum, prout determinatur a philosopho in VIII et in IX Ethic. Et sic ad amicitiam pertinent tria, scilicet benevolentia, quae hic dicitur affectus; et concordia; et beneficentia, quae hic vocatur humanitas. Haec autem Tullius praetermisit, quia parum habent de ratione debiti, ut dictum est”.



by oddał równo tyle, ile się należy”<sup>428</sup>. Nie mogą tego uczynić, gdyż stosunek między podmiotami relacji moralnej nie jest równy. A uwidacznia to Tomasz z Akwinu w dalszej części odpowiedzi artykułu pierwszego kwestii 80: „Otóż niektóre cnoty uprawniają człowieka w oddawaniu drugim tego, co się im należy, ale nie mogą go uzdolnić, by oddał równo tyle, ile się należy. Naprzód w stosunku do Boga, któremu należy się wszystko, co Mu oddajemy, ale nie potrafimy Mu oddać równo tyle, ile należy się Mu od nas, zgodnie ze słowami Psalmisty (Ps 115, 3): »Cóż oddam Panu za, wszystko, co mi uczynił?«. Z tego względu cnotę sprawiedliwości uzupełnia religijność, która oddaje cześć wyższej Istocie, zwanej Bogiem, sprawując obrzędy, jak się wyraża Cycero. Po drugie, nie potrafimy oddać równo tyle, ile się należy rodzicom, jak to stwierdza Filozof. Dlatego ze sprawiedliwością wiąże się pietyzm, usprawniający nas, zdaniem Cycerona, w spełnianiu obowiązków względem ojczyzny i krewnych, oraz w oddawaniu im należnej czci. Nie potrafimy także wystarczająco wynagrodzić cnotę, jak to zauważył Arystoteles i dlatego ze sprawiedliwością łączy się grzeczność (»observantia«), dzięki której ludzie otaczają szacunkiem i czcią tych, którzy piastują jakąś godność”<sup>429</sup>. Cnoty społeczne regulujące ludzkie relacje pomiędzy nierównymi czasami mogą w ten sposób nawet sprawiać wrażenie, że sprzeciwiają się cnotcie sprawiedliwości. Pisze o tym Tomasz z Akwinu, powołując się na nauczanie Arystotelesa przy omawianiu cnoty przyjacielskości. „Oddawać równo nierównym sprzeciwia się sprawiedliwości. Otóż, jak uczy Arystoteles: »Człowiek przyjazny postępuje w ten sam sposób zarówno wobec nieznanym sobie osób, jak i wobec swoich znajomych; zarówno wobec tych, z którymi łączą nas zażyłe stosunki, jak wobec osób dalszych«. A więc cnota ta nie jest składnikiem sprawiedliwości, lecz raczej sprzeciwia się jej”<sup>430</sup>.

Omawiając naturę cnót społecznych, Akwinata rozróżnia także dwie płaszczyzny ludzkich powinności – prawną i moralną. O ile tę pierwszą

<sup>428</sup> S. Th., II-II, q. 80, a. 1, corp.

<sup>429</sup> S. Th., II-II, q. 80, a. 1, corp. Tomasz z Akwinu odwołuje się w tym fragmencie *Sumy teologicznej* do następujących dzieł autorów starożytnych – do *Retoryki* Cycerona i dwóch fragmentów *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa – por. Cyceron, *Rhet.*, lib. II, cap. 53; Arystoteles, *Eth.*, lib. VIII, lect. 14 (1163b 17) i *Eth.*, lib. IV, lect. 3 (1124a 7).

<sup>430</sup> S. Th., II-II, q. 114, a. 2, arg. 3: „Praeterea, aequalia inaequalibus exhibere contra iustitiam est, ut supra habitum est. Sed sicut Philosophus dicit, in IV Ethic., haec virtus similiter ad ignotos et notos, et consuetos et inconsuetos operatur. Ergo haec virtus non est pars iustitiae, sed magis ei contrariatur”. Tomasz z Akwinu odnosi się w tym fragmencie do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa – por. *Eth.*, lib. IV, lect. 6 (1126b 25).

ma regulować roztropność jako główna cnota prawodawcza według Tomasza z Akwinu i sprawiedliwość regulująca późniejsze relacje polityczne między obywatelami według prawa, to w przypadku drugiej mowa o należności wynikającej z samych cnót społecznych i z relacji, których one dotyczą, które mają usprawniać. „Należność zaś właściwa sprawiedliwości jest dwojaka, a mianowicie moralna i prawna. Dlatego Arystoteles wyodrębnia dwojakiego rodzaju usprawnienia: obyczajowe i prawne. Otóż wtedy coś należy się komuś prawnie, gdy na mocy prawa ktoś jest obowiązany oddać mu to. Natomiast moralnie należy się komuś to, co ktoś mu winien na podstawie wymagań jakiegokolwiek innej cnoty. Ponieważ zaś należność jest pewną koniecznością, dlatego należy wyróżnić w niej dwa stopnie: pewne bowiem rzeczy są tak konieczne, że bez nich postępowanie godziwe jest niemożliwe i dlatego te rzeczy są należne w wyższym stopniu. Należność ta może zachodzić już to w człowieku, który jest coś winien komuś innemu, już to u tego, komu ktoś jest winien. W pierwszym wypadku chodzi o to, by człowiek wobec innych takim się okazywał w słowach i czynach, jakim jest w rzeczywistości. Otóż to jest zadaniem prawdomówności (i szczerości), dzięki której człowiek bez przeinaczeń mówi o tym, co było, jest i będzie, zgodnie z prawdą, jak się wyraża Cyncero. Drugi wypadek zachodzi wtedy, gdy ktoś odplaca komuś już to za wyświadczony mu dobro, i wówczas ma miejsce wdzięczność, która zdaniem Cyncerona zawiera w sobie pamięć na przyjacielskie usługi drugich ludzi oraz wolę odwzajemnienia się, już to za coś złego, i wówczas ze sprawiedliwością łączy się karność, która według Cyncerona odpiera przemoc, krzywdę i wszelką trudność, stosując samoobronę i odwet. Istnieje jeszcze inna należność, a mianowicie taka, która jest niezbędna do spotęgowania piękna cnoty, ale nie jest konieczna do postępowania godziwego. Do tego rodzaju należności odnosi się hojność, uprzejmość czy przyjacielskość oraz tym podobne cnoty pominięte w zestawieniu Cyncerona, gdyż odnoszą się do tego, co tylko w małej mierze jest należne”<sup>431</sup>.

Powinność moralna, w której realizacji mają pomagać cnoty społeczne, jest innego rodzaju niż ta, której realizacji domaga się sprawiedliwość poprzez działanie prawa. Widać to choćby w cnocie przyjacielskości. „Cnota ta jest częścią sprawiedliwości, wiążąc się z nią jako z cnotą

---

<sup>431</sup> S. Th., II-II, q. 80, a. 1, corp. W tym przypadku Tomasz z Akwinu znowu odwołuje się do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa (*Eth.*, lib. VIII, lect. 14 (1162b 21) i do *Retoryki* Cyncerona (*Rhet.*, lib. II, cap. 53).

główną. To bowiem ma wspólnego ze sprawiedliwością, że wraz z nią dotyczy innych ludzi. Nie jest jednak pełną sprawiedliwością, gdyż jej podstawą nie jest należność w pełnym znaczeniu, nakładająca obowiązek oddania komuś tego, co mu się należy z tytułu prawa albo na mocy otrzymanego dobrodziejstwa. Natomiast przyjacielskość opiera się na powinności wynikającej z pewnej uczciwości i będącej raczej zobowiązaniem wobec siebie samego niż wobec innych, by postępować wobec nich tak jak przystoi<sup>432</sup>. To zobowiązanie jest także bardziej zobowiązaniem wewnętrznym „wobec samego siebie” („magis est ex parte ipsius virtuosus”) niż zewnętrznym „wobec innych” („quam ex parte alterius”), co pokazuje bardzo mocno akcentowany wewnętrzny charakter cnot społecznych – ważny jest bardziej cel wewnętrzny – moralny wzrost od osiąganych przez te cnoty celów zewnętrznych. Dobrze to widać na przykładzie innej sprawności społecznej – prawdomówności. „Niekiedy zaś wyraz »prawda« [veritas] oznacza, że ktoś powiedział coś zgodnie z rzeczywistością i że dlatego uchodzi za prawdomównego. Otóż tego rodzaju prawda, czyli prawdomówność, musi być cnotą, gdyż samo mówienie prawdy jest czynnością dobrą, a cnota jest sprawnością, która czyni dobrym tego, kto ją posiada, i sprawia, że jego działanie jest dobre”<sup>433</sup>. To również odróżnia cnoty społeczne od cnoty sprawiedliwości, która jest zawsze w relacji do drugiego – „ad alterum”<sup>434</sup>.

Powinność moralna jest także bardziej naturalna niż powinność wynikająca z prawa. „Jak już widzieliśmy, człowiek z natury jest istotą społeczną i stąd jest zobowiązany na podstawie uczciwości do ujawniania

---

<sup>432</sup> S. Th., II-II, q. 114, a. 2, corp.: „Respondeo dicendum quod haec virtus est pars iustitiae, in quantum adiungitur ei sicut principali virtuti. Convenit enim cum iustitia in hoc quod ad alterum est, sicut et iustitia. Deficit autem a ratione iustitiae, quia non habet plenam debiti rationem, prout aliquis alteri obligatur vel debito legali, ad cuius solutionem lex cogit, vel etiam aliquo debito proveniente ex aliquo beneficio suscepto, sed solum attendit quoddam debitum honestatis, quod magis est ex parte ipsius virtuosus quam ex parte alterius, ut scilicet faciat alteri quod decet eum facere”.

<sup>433</sup> S. Th., II-II, q. 109 a. 1, corp.: „Respondeo dicendum quod veritas dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod veritate aliquid dicitur verum. Et sic veritas non est virtus, sed obiectum vel finis virtutis. Sic enim accepta veritas non est habitus, quod est genus virtutis, sed aequalitas quaedam intellectus vel signi ad rem intellectam et significatam, vel etiam rei ad suam regulam, ut in primo habitum est. Alio modo potest dici veritas qua aliquis verum dicit, secundum quod per eam aliquis dicitur verax. Et talis veritas, sive veracitas, necesse est quod sit virtus, quia hoc ipsum quod est dicere verum est bonus actus; virtus autem est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit”.

<sup>434</sup> Por. A. Machowski, *O sprawiedliwości, czyli o pierwszeństwie budowania cnoty usprawniającej ludzkie relacje, zanim nastąpi uzdrowienie systemu rządów*, „Ateneum Kapańskie” 2016, nr 166, s. 479–488.

innym prawdy, gdyż bez tego społeczeństwo nie może się utrzymać. Otóż człowiek nie może żyć w społeczeństwie zarówno bez prawdomówności, jak i bez przyjemności, gdyż jak uczy Arystoteles: »Nikt nie potrafi długo przebywać w towarzystwie ludzi przykrych, a chociażby tylko takich, którzy nie są mili; bo natura zdaje się przede wszystkim unikać tego co przykre, a dążyć do tego, co przyjemne«. A więc człowiek na mocy naturalnej uczciwości jest obowiązany uprzyjemnić współzycie z innymi ludźmi, chyba że niekiedy z powodu jakiejś przyczyny trzeba zasmucić innych z pożytkiem dla nich<sup>435</sup>.

Stąd też potrzeba innych cnót pokrewnych sprawiedliwości, ale niebędących sprawiedliwością – właśnie cnót społecznych, które by pomogły kształtować te relacje. I ponieważ te relacje niepolityczne, a społeczne są bardzo różne i dotyczą różnych zakresów ludzkiego funkcjonowania, to trzeba różnych wspomagających je sprawności moralnych. Tomasz pisze o tym przy zagadnieniu poświęconym czci rodziców – pietyzmowi. „Cnota jest wówczas odrębną i różni się gatunkowo od innych cnót, gdy posiada odrębny przedmiot istotnościowy. Ponieważ zadaniem sprawiedliwości jest oddawanie ludziom tego, co im się słusznie należy; gdzie istnieje odrębna podstawa prawna należności, tam jest miejsce na odrębną cnotę. Otóż w pietyzmie taką odrębną podstawą należności jest to, że pewne osoby stanowią źródło bytu lub władzy. Zadaniem więc pietyzmu jest otoczenie czcią i spełnianie powinności wobec rodziców jako twórców rodziny oraz wobec osób działających w imieniu Ojczyzny. A zatem pietyzm stanowi cnotę odrębną<sup>436</sup>».

Akwinata zaznacza to także, omawiając cnotę oddawania czci przeznaczoną jako część innej cnoty społecznej – szacunku. „Jak widzieliśmy poprzednio, gdy różne są powody należności, różne też są cnoty usprawniające w jej oddawaniu. Otóż z innego powodu należy się służba Bogu, a z innego ludziom, podobnie jak z innego powodu panem jest Bóg, a z innego człowiek. Bóg bowiem posiada nadrzędną i pełną władzę

---

<sup>435</sup> S. Th., II-II, q. 114, a. 2, ad 1: „Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non posset. Sicut autem non posset vivere homo in societate sine veritate, ita nec sine delectatione, quia sicut philosophus dicit, in VIII Ethic., *nullus potest per diem morari cum tristi, neque cum non delectabili*. Et ideo homo tenetur ex quodam debito naturali honestatis ut homo aliis delectabiliter convivat, nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alios utiliter contristare”. Tomasz z Akwinu cytuje w tym fragmencie księgę ósmą *Etyki nikomachejskiej* – por. *Eth.*, lib. VIII, lect. 5 (1157 b 15).

<sup>436</sup> S. Th., II-II, q. 101, a. 3, corp.

w stosunku do całego wszechświata i każdego stworzenia, gdyż każde podlega Mu całkowicie. Człowiek zaś ma tylko udział w pewnym podobieństwie do władzy Bożej, w miarę jak posiada część władzy nad innym człowiekiem lub jakimś stworzeniem. Dlatego cześć jako wyraz służbistości należnej człowiekowi, który nad kimś panuje, różni się od uwielbienia jako wyrazu służby należnej Bogu jako Najwyższemu Panu. Cześć ta jest gatunkiem szacunku, czyli poważania osób piastujących jakąś wybitną godność: Stąd w języku greckim odpowiednik czci *dulia* oznacza usługi, jakimi studzy okazują cześć swoim panom<sup>437</sup>.

Podobne rozróżnienie pomiędzy sprawiedliwością a czymś, co jest sprawnością społeczną, znajdujemy w omówieniu cnoty przyjacielskości. „Słów Filozofa nie należy rozumieć w tym znaczeniu jakoby należało jednakowo rozmawiać i współżyć z znajomymi i nieznanymi, gdyż jak zaznacza tenże myśliciel w tymże miejscu: »Inaczej wypada dbać o swych bliskich, a inaczej o obcych i inne też są powody do sprawiania jednym i drugim przykrości«. Zachodzi jednak podobieństwo między przyjaźnią a sprawiedliwością ze względu na to, że jedna i druga cnota wymaga, by czynić im wszystko to, co przystoi<sup>438</sup>. Przykład ostatni pokazuje, że nie życie publiczne jest miejscem nabywania tych sprawności, a są nimi inne relacje – prywatne, domowe.

Tą relacją podstawową jest relacja panująca w rodzinie. Wszak dzieci nie są w stanie oddać rodzicom tego, co od nich otrzymały. Podobnie jest, jeśli chodzi o relacje z Bogiem, dlatego pierwszą cnotą społeczną jest religijność. Dlatego są pewne sprawności moralne, których uczymy się nie tyle w życiu publicznym, ale dużo wcześniej, w relacjach ze starszymi, przełożonymi, nauczycielami. W tym znaczeniu środowisko rodzinne jest praktycznie niezastępowalne w swym oddziaływaniu. Jest to wniosek klasycznej myśli moralnej, dlatego Tomasz z Akwinu, opisując sprawności moralne nabywane pośród najbliższych, korzysta z dorobku starożytnej Grecji i Rzymu i z autorów wczesnochrześcijańskich, przy czym największym autorytetem jest dla niego Pismo Święte.

Rodzina jest zatem pierwszym miejscem kształtowania się sprawności społecznych i widać to choćby po religijności, co zauważa Tomasz

<sup>437</sup> S. Th., II-II, q. 103, a. 3, corp.

<sup>438</sup> S. Th., II-II, q. 114, a. 2, ad 3: „verbum illud philosophi non est intelligendum quod aliquis eodem modo debeat colloqui et convivere notis et ignotis, quia, ut ipse ibidem subdit, non similiter convenit consuetos et extraneos curare aut contristare. Sed in hoc attenditur similitudo, quod ad omnes oportet facere quod decet”.

z Akwinu, cytując Augustyna: „W języku łacińskim, i to nie tylko pośród ludzi niewykształconych, ale także w gronie najbardziej uczonych, utarł się zwyczaj mówienia o potrzebie okazywania religijności powinowatym i tym, którzy są z nami związani węzłem jakiegokolwiek powinności. Ten sposób mówienia nie unika wieloznaczności, gdy chodzi o jasne postawienie zagadnienia pobożności, a mianowicie o pytanie, czy religia polega tylko na oddawaniu czci Bogu. Zatem religia odnosi się nie tylko do Boga, ale także do bliźniego”<sup>439</sup>.

Wychowanie religijne dzieci odbywa się przede wszystkim w rodzinie, o czym pisze Akwinata w swym *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda*. Edukacja w ogóle, ale i religijna, dzieci jest wręcz podstawowym obowiązkiem rodziców i uzasadnieniem trwania ich związku małżeńskiego. „Lex autem de unitate uxoris non est humanitus, sed divinitus instituta, nec unquam verbo aut litteris tradita, sed cordi impressa, sicut et alia quae ad legem naturae qualitercumque pertinent; et ideo in hoc a solo Deo dispensatio fieri potuit per inspirationem internam, quae quidem principaliter sanctis patribus facta est, et per eorum exemplum ad alios derivata est eo tempore quo oportebat praedictum naturae praeceptum praetermitti, ut major esset multiplicatio prolis ad cultum Dei educandae. Semper enim principalior finis magis conservandus est quam secundarius. Unde, cum bonum prolis sit principalis matrimonii finis; ubi prolis multiplicatio necessaria erat, debuit negligi ad tempus impedimentum, quod posset in secundariis finibus evenire; ad quod removendum praeceptum prohibens pluralitatem uxorum ordinatur, ut ex dictis patet”<sup>440</sup>.

W ten sposób, przede wszystkim koniecznością religijnego wychowania dzieci, Akwinata uzasadniał nawet zezwolenie w krajach misyjnych na wielożeństwo zawarte przez pogan przed przyjęciem chrześcijaństwa, a później usankcjonowane przez praktykę duszpasterską Kościoła wśród nawróconych na chrześcijaństwo. „Ad quintum dicendum, quod proles, secundum quod est bonum matrimonii, includit fidem ad Deum servandam; quia secundum quod proles expectatur ad cultum Dei educanda, ponitur matrimonii bonum. Fides autem ad Deum servanda est potior quam fides uxori servanda, quae ponitur bonum matrimonii, et quam significatio quae pertinet ad sacramentum, quia significatio ad

<sup>439</sup> S. Th., II-II, q. 81, a. 1, arg. 2.

<sup>440</sup> In IV Sent., dist. 33, q. 1, a. 2, corp.

fidei cognitionem ordinatur; et ideo non est inconveniens, si propter bonum prolis aliquid detrahatur aliis duobus bonis. Nec tamen omnino tolluntur; quia et fides manet ad plures, et sacramentum aliquo modo: quia quamvis non significetur conjunctio Christi ad Ecclesiam in quantum est una, significatur tamen distinctio graduum Ecclesiae per pluralitatem uxorum; quae quidem est non solum in Ecclesia militante, sed etiam in triumphante; et ideo illorum matrimonia aliquo modo significabant conjunctionem ad Christi Ecclesiam, non solum militantem, ut quidam dicunt, sed etiam triumphantem, in qua sunt diversae mansiones<sup>441</sup>.

Wychowanie w rodzinie w perspektywie chrześcijańskiej zakłada także rozwijanie cnót moralnych. „Wspaniała myśl Tomasza zawarta jest w jego *Komentarzu do Sentencji* Piotra Lombarda, w którym podkreśla on życie domowe jako przyjaźń – wzajemną miłość. Członkowie rodziny w swoich relacjach starają się odtworzyć w domu miłość Chrystusa do Jego Kościoła, do której św. Paweł porównuje zjednoczenie świętego małżeństwa. Jeśli te relacje opierają się na miłości, pobożności i chrześcijańskiej doskonałości, św. Franciszek Salezy woła: »Dobry Boże, jak cenna będzie ta przyjaźń w domu!« Jej źródłem jest Bóg, dąży do Boga i będzie trwać wiecznie w Bogu. W ten sposób członkowie rodziny kochają się na tym świecie, tak jak będą wiecznie w przyszłym. W takiej rodzinie znajduje się silna ochrona i obrona cnoty; wątpliwości i trudności można przedstawić życzliwym doradcom w celu rozwiązania; a w czasie smutku lub zniechęcenia zawsze znajdzie się ktoś, kto pocieszy i zachęci oraz zapewni komfort wzrastania<sup>442</sup>.

Taka jest tomaszowa koncepcja edukacji, która zgodnie ze źródłostowem łacińskiego *educere*, *e(x) ducere* jest wyprowadzaniem na zewnątrz, przygotowaniem do życia poza domem<sup>443</sup>. Dopiero później, po nabyciu tych cnót społecznych, wzrastający człowiek jest gotowy do wejścia w życie polityczne i do funkcjonowania w ramach politycznej wspólnoty. W ten sposób to, co rodzinne, społeczne poprzedza to, co polityczne, zaś pierwszą tego szkołą jest życie rodzinne. Bez tego trudno by było wyobrazić sobie właściwe funkcjonowanie jakiegokolwiek zdrowej wspólnoty politycznej. Rolę rodziców w procesie kształtowania cnót społecznych i w późniejszej dzięki temu możliwości kształtowania

<sup>441</sup> In *IV Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 2, ad 5.

<sup>442</sup> R. Slavín, dz. cyt., s. 137. Por. In *III Sent.*, dist. 29 q. 1 a. 6 corp.

<sup>443</sup> Por. V. Boland, *St. Thomas Aquinas*, London 2008, s. 45

cnót politycznych Akwinata pokazuje np. omawiając cnotę szacunku do sprawujących władzę czerpiącą swą siłę z analogii do stosunków rodzinnych. „Jak widzieliśmy uprzednio, powinno się wyodrębnić różne cnoty, podporządkowane jedne drugim według różnych stopni godności osób, którym należy coś oddać. Podobnie jak rodzice w swoisty sposób mają udział w tej doskonałości, jaką stanowi przekazywanie życia, w pełni zawierające się w Bogu jako przyczynie wszystkiego, osoba mająca z pewnych względów powierzoną opiekę nad innymi w szczególny sposób występuje w roli ojca. Ojciec bowiem jest źródłem, któremu zawdzięczamy i urodzenie, i wychowanie, i naukę, i w ogóle wszystko to, co należy do udoskonalenia życia ludzkiego. Natomiast osoba piastująca jakąś godność jest jakby ośrodkiem zarządzania w pewnych sprawach, np. naczelnik państwa w sprawach obywatelskich, wódz naczelny w sprawach odnoszących się do wojny, nauczyciel w sprawach nauki itp. Wszystkie tego rodzaju osoby zwane są »ojcami«, gdyż ich troski są podobne do ojcowskich. Stąd też Pismo św. (4 Krl 5, 13) wspomina o sługach Naamana, że nazywali go swoim »ojcem«. Podobnie więc jak religijność polega na oddawaniu czci Bogu, pietyzm doskonali nas w oddawaniu czci rodzicom, a również i w okazywaniu czci i poważania osobom piastującym jakieś godności”<sup>444</sup>.

Dlatego Akwinata bardzo mocno podkreśla w wielu fragmentach swych dzieł, że wychowanie dzieci jest bardzo ważnym celem małżeństwa. Na przykład w „II-II, q. 154, a. 2, wskazuje dwa cele małżeństwa: cel główny, jakim jest prokreacja i wychowanie dzieci, oraz cel drugorzędny, którym jest wzajemna miłość i szacunek męża i żony. Społeczeństwo

---

<sup>444</sup> S. Th., II-II, q. 102, a. 1, corp.: „Pater est principium et generationis et educationis et disciplinae, et omnium quae ad perfectionem humanae vitae pertinent. Persona autem in dignitate constituta est sicut principium gubernationis respectu aliquarum rerum, sicut princeps civitatis in rebus civilibus, dux autem exercitus in rebus bellicis, magister autem in disciplinis, et simile est in aliis. Et inde est quod omnes tales personae patres appellantur, propter similitudinem curae, sicut IV Reg. V, servi Naaman dixerunt ad eum, *pater, etsi rem grandem dixisset tibi propheta*, et cetera. Et ideo sicut sub religione, per quam cultus tribuitur Deo, quodam ordine invenitur pietas, per quam coluntur parentes; ita sub pietate invenitur observantia, per quam cultus et honor exhibetur personis in dignitate constitutis”. Tomasz odnosi się w tym fragmencie do cnoty religijności omawianej w: S. Th., II-II, q. 101, a. 3, arg. 2 i ad. 2. Por. także: S. Th., II-II, q. 101, a. 2, arg. 3 i ad. 3: „Pietyzm odnosi się nie tylko do rodziców, lecz także do krewnych i współobywateli. A przecież nie ma obowiązku utrzymywać ich. A więc nie ma także obowiązku utrzymywania rodziców” i „Jak zaznacza Cyncero, osoby związane z nami węzłami pokrewieństwa lub miłości Ojczyzny należy otaczać czcią i świadczyć im pewne powinności, ale nie wszystkim w równej mierze; przede wszystkim należy się to rodzicom, innym zaś w miarę naszych możliwości i praw, które przysługują danym osobom”.



domowe lub rodzinę definiuje jako zespół relacji między mężem i żoną, rodzicami i dziećmi. Dom jest doskonały, gdy relacje są doskonałe. Warto zauważyć, że dla Tomasza idealny dom to nie ten, który zapewnia największy komfort materialny lub dobrobyt, ale ten, w którym panują doskonałe relacje między wszystkimi członkami<sup>445</sup>. Bo tylko taki dom i pełna rodzina są w stanie zapewnić dzieciom właściwe wychowanie i wszystko, co potrzebne do życia. To jest główny argument za wysoką rangą małżeństwa, a także odrzuceniem relacji seksualnych pozamałżeńskich i uznaniem ich za grzech śmiertelny – chodzi właśnie o brak możliwości pełnego wychowania dzieci. „Aby tego dowieść, trzeba sobie wyraźnie uprzytomnić, że każdy grzech popełniony wprost przeciw życiu ludzkiemu jest śmiertelnym. Zwykłe porubstwo oznacza nieporządek wymierzony przeciw życiu mogącego się zrodzić z takiego stosunku potomstwa. Widzimy bowiem u wszystkich zwierząt, u których do wychowania potomstwa potrzebna jest opieka ojca i matki, że ich stosunek płciowy nie jest dorywczy, lecz dokonuje go samiec z określoną samicą, jedną lub kilkoma, jak to obserwujemy u wszystkich ptaków. Rzecz ma się inaczej u zwierząt, u których sama samica zajmuje się wychowaniem płodu, jak u psów itp. Tutaj stosunek płciowy jest dorywczy. Jest zaś rzeczą oczywistą, że do wychowania człowieka potrzebna jest nie tylko opieka matki, która dziecko karmi, lecz o wiele więcej opieka ojca, jako jego nauczyciela i obrońcy; on też zaopatruje je w dobra wewnętrzne i zewnętrzne. Dlatego dorywczy stosunek płciowy między ludźmi jest przeciwny naturze człowieka; ta bowiem domaga się stosunku mężczyzny z jedną określoną kobietą, z którą przebywa nie przez jakiś mały czas, ale długo, nawet przez całe życie. Troska o pewność, że zrodzone dziecko jest jego, jest czymś wrodzonym dla ojców w rodzaju ludzkim; powodem tego jest naturalny obowiązek wychowania spłodzonego przez się potomka. Instytucja zabezpieczająca stosunek z określoną kobietą zwie się małżeństwem, które z tego powodu pochodzi z prawa naturalnego. Ponieważ jednak stosunek płciowy służy dobru całej społeczności ludzkiej, a dobra należące do społeczeństwa podlegają określeniom prawa, dlatego to połączenie mężczyzny z kobietą, zwane małżeństwem winno być określone jakimś prawem. O tym, jak to jest określone w społeczności chrześcijan, będzie mowa w trzeciej części niniejszego dzieła, przy sposobności omawiania sakramentu małżeństwa. Dlatego, ponieważ porubstwo jest stosunkiem dorywczym, jako że

---

<sup>445</sup> R. Slavin, dz. cyt., s. 136–137.

dokonywa się poza małżeństwem, jest przeciwne dobru polegającemu na wychowaniu potomstwa i z tego powodu jest grzechem śmiertelnym. Może, oczywiście, zająć wypadek, że ktoś popełnił porubstwo z kobietą mu znaną, a wobec tego może wystarczająco zabezpieczyć wychowanie potomka, i tak rzeczywiście zrobił. Taki wypadek nie zaprzecza zasadzie. Bo co podpada pod określenie prawa, jest osądzane według tego, co powszechnie zachodzi, a nie według tego, co może zająć w wypadkach wyjątkowych<sup>446</sup>.

Tomasz w ten sposób dowodzi, że małżeństwo mężczyzny i kobiety pochodzi z prawa naturalnego i ponownie argumentuje to możliwością skutecznego wychowania potomstwa. „Et quia natura contra rationem dividitur, a qua homo est homo; ideo strictissimo modo accipiendo jus naturale, illa quae ad homines tantum pertinent, etsi sint de dictamine rationis naturalis, non dicuntur esse de jure naturali: sed illa tantum quae naturalis ratio dictat de his quae sunt homini aliisque communia; et sic datur dicta definitio, scilicet: *jus naturale est quod natura omnia animalia docuit*. Pluralitas ergo uxorum quamvis non sit contra jus naturale tertio modo acceptum, est tamen contra jus naturale secundo modo acceptum, quia jure divino prohibetur; et etiam contra jus naturale primo modo acceptum, ut ex dictis patet, quod natura dictat animali cuilibet secundum modum convenientem suae speciei; unde etiam quaedam animalia, in quibus ad educationem proles requiritur sollicitudo utriusque, scilicet

---

<sup>446</sup> S. Th., II-II, q. 154, a. 2: „Secus autem est in animalibus in quibus sola femina sufficit ad educationem fetus in quibus est vagus concubitus, ut patet in canibus et aliis huiusmodi animalibus. Manifestum est autem quod ad educationem hominis non solum requiritur cura matris, a qua nutritur, sed multo magis cura patris, a quo est instruendus et defendendus, et in bonis tam interioribus quam exterioribus promovendus. Et ideo contra naturam hominis est quod utatur vago concubitu, sed oportet quod sit maris ad determinatam feminam, cum qua permaneat, non per modicum tempus, sed diu, vel etiam per totam vitam. Et inde est quod naturaliter est maribus in specie humana sollicitudo de certitudine proles, quia eis imminet educatio proles. Haec autem certitudo tolleretur si esset vagus concubitus. Haec autem determinatio certae feminae matrimonium vocatur. Et ideo dicitur esse de iure naturali. Sed quia concubitus ordinatur ad bonum commune totius humani generis; bona autem communia cadunt sub determinatione legis, ut supra habitum est, consequens est quod ista coniunctio maris ad feminam, quae matrimonium dicitur, lege aliqua determinetur. Qualiter autem sit apud nos determinatum, in tertia parte huius operis agetur, cum de matrimonii sacramento tractabitur. Unde, cum fornicatio sit concubitus vagus, utpote praeter matrimonium existens, est contra bonum proles educandae. Et ideo est peccatum mortale. Nec obstat si aliquis fornicando aliquam cognoscens, sufficienter provideat proli de educatione. Quia id quod cadit sub legis determinatione, iudicatur secundum id quod communiter accidit, et non secundum id quod in aliquo casu potest accidere”. Por także: S. Th., II-II, q. 154, a. 2, ad 4; S. Th., II-II, q. 154, a. 2, ad 6; *De malo*, q. 15 a. 2, arg. 12-14; *De malo*, q. 15 a. 2, corp.; *De malo*, q. 15, a. 2, ad 12.

maris et feminae, naturali instinctu servant conjunctionem unius ad unum, sicut patet in turture et columba, et hujusmodi<sup>447</sup>.

Aby to wychowanie dzieci zrealizować, potrzeba obecności i działania obojga rodziców. To oboje rodziców wychowuje, jak pisze w *Sumie teologicznej*, choć w wielu fragmentach wyraźniej zaznacza rolę ojca, zgodnie zresztą z kanonami klasycznej, starożytnej i średniowiecznej pedagogiki. Ale akurat w cytowanym poniżej fragmencie jest mowa o potrzebie uczestnictwa i ojca, i matki: „Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia<sup>448</sup>”.

To wychowanie musi być, w przeciwieństwie do niektórych innych zwierząt, bardzo długie, dlatego Akwinata podkreśla wagę nierozzerwalności małżeństwa i neguje wartość życia w konkubinacie czy w innych przelotnych związkach. „Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut ex praedictis patet, illa actio dicitur esse contra legem naturae, quae non est conveniens fini debito, sive quia non ordinatur in ipsum per actionem agentis, sive quia de se est improportionata fini illi. Finis autem quem natura ex concubitu intendit, est proles procreanda et educanda; et ut hoc bonum quaeretur, posuit delectationem in coitu; ut Augustinus dicit. Quicumque ergo concubitu utitur propter delectationem quae in ipso est, non referendo ad finem a natura intentum, contra naturam facit; et similiter etiam nisi sit talis concubitus qui ad illum finem convenienter ordinari possit. Et quia res a fine plerumque nominantur tamquam ab optimo: sicut conjunctio matrimonii a prolis bono nomen accepit, quod per matrimonium principaliter quaeritur; ita concubinae nomen illam conjunctionem exprimit qua solus concubitus propter seipsum quaeritur; et si etiam aliquis quandoque ex tali concubitu prolem quaerat, non tamen est conveniens ad prolis bonum, in quo non solum intelligitur ipsius procreatio, per quam proles esse accipit, sed etiam educatio et instructio, per quam accipitur nutrimentum et disciplina a parentibus: in quibus tribus parentes proli tenentur, secundum philosophum in 8 Ethicor. Cum autem educatio et instructio proli a parentibus debeatur per longum tempus; exigit lex naturae ut pater et mater in longum tempus commaneant ad subveniendum communiter proli; unde et aves quae communiter pullos nutriunt, ante completam nutritionem non separantur a mutua societate

<sup>447</sup> *In IV Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 1, ad 4.

<sup>448</sup> *S. Th.*, I-II, q. 94 a. 2, corp.

quae incepit a concumbendo. Haec autem obligatio ad commanendum feminam cum marito matrimonium facit. Et ideo patet quod accedere ad mulierem non junctam sibi matrimonio, quae concubina vocatur, est contra legem naturae<sup>449</sup>.

By wychowanie dało swój pozytywny skutek, trzeba codziennej obecności obojga rodziców, co pokazuje Tomasz z Akwinu w *Komentarzu do Sentencji* Piotra Lombarda. Jest to zarazem argument przeciwko nieuregulowanym prawnie związkom kobiety i mężczyzny i za koniecznością usankcjonowania prawnego małżeństwa: „Ad secundum dicendum, quod habere concubinam est contra bonum prolis quantum ad id quod natura in eo de prima intentione intendit, scilicet educationem et instructionem, quae requirit diuturnam commansionem parentum; quod non est in concubina, quae ad tempus assumitur; et ideo non est simile. Tamen quantum ad secundam dispensationem etiam habere concubinam sub dispensatione cadere potest, ut patet Oseae<sup>450</sup>.

Tylko małżeństwo jest w stanie zapewnić prawdziwy pokój w rodzinie, co jest potrzebne dla właściwego i skutecznego wychowania dzieci. A najlepiej, gdy jest to małżeństwo monogamiczne, gdyż poligamia przeszkadza bardzo, według Akwinaty, w dziele wychowania dzieci i w zachowaniu pokoju w rodzinie. Dlatego, choć, jak zaznacza Tomasz z Akwinu, samo prawo naturalne nie sprzeciwia się radykalnie związkom poligamicznym, to zdecydowanie odrzuca je doktryna chrześcijańska. Poza motywami *stricte* teologicznymi, które uniemożliwiają zawarcie poligamicznego chrześcijańskiego małżeństwa („sicut Christus est unus, ita Ecclesia una”), to właśnie kwestia właściwej relacji wychowawczej w rodzinie jest tu wyraźną przeszkodą. „Matrimonium ergo habet pro fine principali prolis procreationem et educationem; qui quidem finis competit homini secundum naturam generis; unde et aliis animalibus est communis, ut dicitur in 8 Ethicor.; et sic bonum matrimonii assignatur proles. Sed pro fine secundo, ut dicit philosophus, habet in hominibus solum communicationem operum quae sunt necessaria in vita, ut supra dictum est; et secundum hoc fidem sibi invicem debent, quae est unum de bonis matrimonii. Habet ulterius alium finem, in quantum in fidelibus

---

<sup>449</sup> *In IV Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 3, qc. 1, corp. Por. *In IV Sent.*, dist. 33, q. 2, a. 1, corp.; *In IV Sent.*, dist. 33, q. 2, a. 2, qc. 1, corp.; *In IV Sent.*, dist. 33, q. 2, a. 2, qc. 1, ad 1; *In IV Sent.*, dist. 33, q. 2, a. 1, arg. 3.

<sup>450</sup> *In IV Sent.*, dist. 33, q. 2, a. 2, qc. 1, ad 2.

est, scilicet significationem Christi et Ecclesiae; et sic bonum matrimonii dicitur sacramentum. Unde primus finis respondet matrimonio hominis in quantum est animal; secundus, in quantum est homo; tertius, in quantum est fidelis. Pluralitas ergo uxorum neque totaliter tollit neque aequaliter impedit primum finem, cum unus vir sufficiat pluribus uxoribus fecundandis, et educandis filiis ex eis natis; sed secundum finem etsi non totaliter tollat, tamen multum impedit, eo quod non facile potest esse pax in familia ubi uni viro plures uxores junguntur, cum non possit unus vir sufficere ad satisfaciendum pluribus uxoribus ad votum; et quia communicatio plurium in uno officio causat litem, sicut figuli corrixantur ad invicem, et similiter plures uxores unius viri. Tertium autem finem totaliter tollit, eo quod sicut Christus est unus, ita Ecclesia una; et ideo patet ex dictis quod pluralitas uxorum quodammodo est contra legem naturae, et quodammodo non<sup>451</sup>.

Wychowanie w pewnej stabilności ma zapewniać przede wszystkim obecność i rolę ojca w rodzinie, podkreślaną bardzo mocno w tekstach klasycznych dotyczących filozofii wychowania<sup>452</sup>. Tomasz z Akwinu pisał o tym m.in. w *De Malo*: „Finis autem usus genitalium membrorum est generatio et educatio prolis; et ideo omnis usus praedictorum membrorum qui non est proportionatus generationi prolis et debitae eius educationi, est secundum se inordinatus. Quicumque autem actus praedictorum membrorum praeter commixtionem maris et feminae, manifestum est quod non est accommodus generationi prolis. Omnis vero commixtio maris et feminae praeter legem matrimonii est improportionata debitae prolis educationi: est enim lex matrimonii instituta ad excludendum vagos concubitus, qui contrariantur certitudini prolis. Si enim quilibet posset indifferenter ad quamlibet accedere, quae non esset sibi determinata, tolleretur certitudo prolis, et per consequens sollicitudo patris circa educationem filiorum; et hoc est contra id quod convenit humanae naturae: quia naturaliter homines sunt solliciti de prolis certitudine, et de educatione suorum filiorum. Magis etiam hoc pertinet ad patres quam ad matres: quia educatio ad matres pertinens est circa infantilem aetatem; postea autem ad patrem pertinet educare filium, et instruere eum, et thesaurizare in totam vitam. Sic autem

---

<sup>451</sup> In *IV Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 1, corp.

<sup>452</sup> Por. S.M. Wivestad, *Thomas Aquinas and Education, w: A History of Western Philosophy of Education in the Middle Ages and Renaissance*, K.H. Gary (red.), London 2021, s. 95–120.

videmus et in aliis animalibus, quod in quacumque specie animalis proles nata indiget communi educatione maris et feminae, ibi non est vagus coitus, sed maris ad aliquam femellam determinate, ut patet in omnibus avibus simul nidificantibus"<sup>453</sup>. Z kolei w *Komentarzu do Sentencji* Piotra Lombarda Akwinata pisał o szczególnym związku dzieci z ojcem i szczególnej miłości do niego<sup>454</sup>, a więc o tym, co możemy także znaleźć u Konfucjusza.

Oczywiście to społeczne ujmowanie życia moralnego odzwierciedla różne światopoglądy i sposoby życia, jednak sam fakt społecznego oddziaływania moralnego nie może być kwestionowany zarówno w klasycznej myśli zachodniej, jak i u Konfucjusza. Są, rzecz jasna, różnice, wynikające nie tylko z różnic doktrynalnych, ale także z różnych praktycznych realizacji danej doktryny w ciągu wieków. Jak pisze np. C. Provis, porównując wschodnią i zachodnią myśl moralną: „Podobnie jak w przypadku innych tradycji, musimy oddzielić doktrynę od praktyki historycznej. Doktryna konfucjańska pod wieloma względami przypomina zachodnią etykę cnót, ale ma kilka charakterystycznych cech. Dążąc do harmonii społecznej, kładzie wyraźniejszy nacisk na cnoty życia społecznego, obracając się wokół idei, takich jak humanitaryzm i wzajemność. Z naciskiem na cnoty społeczne wiąże się charakterystyczny konfucjański nacisk na zgodność z li, wymogami rytuału społecznego, w tym synowskiej czci. Bez względu na ograniczenia lub zniekształcenia w praktyce, pojęcia te przypominają nam o tym, jak ważne jest, aby ludzie rozwijali rozumienie świata społecznego i znaczenia ludzkich działań. Konfucjanizm podziela z Arystotelesem świadomość, że aby jednostki były dobre, potrzebują mądrości moralnej, a także innych dyspozycji charakteru, ale konfucjanizm kładzie większy nacisk na rolę refleksji i badań w rozwoju mądrości moralnej"<sup>455</sup>. Z tym ostatnim stwierdzeniem można się chyba nie zgodzić w przypadku Tomasza z Akwinu, który podejmuje już dojrzałą refleksję nad badaniami Arystotelesa, którą znajdujemy choćby na kartach moralnej części *Sumy teologicznej* czy w komentarzach do dzieł Stagiryty.

---

<sup>453</sup> *De malo*, q. 15, a. 1, corp.

<sup>454</sup> Por. *In IV Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 1, ad 8.

<sup>455</sup> Ch. Provis, *Confucianism, Virtue, and Wisdom*, w: *International Handbooks in Business Ethics*, vol. I, Dordrecht 2017, s. 425.

W mojej opinii, uwzględniając bardzo różne kosmologie i metafizyki, i analizując myśl Konfucjusza i Akwinaty, w gruncie rzeczy otrzymujemy bardzo podobny katalog sprawności moralnych, które oddziałują pozytywnie na jakość życia społecznego i politycznego w ludzkiej społeczności. Dla przykładu waga i miejsce synowskiej czci w obu systemach moralnych, zarówno w konfucjańskich *Dialogach*, jak i w *Summa theologiae*. Z pewnością większa u chińskiego Mędrca, bo jak pisze A.C. Muller: „W powyższym ujęciu esencja-funkcja to rozwijanie właściwej relacji z rodzicami i innymi wokół nich ma fundamentalne znaczenie w życiu. Dopiero po załatwieniu tych spraw należy iść i bawić się, w co się chce – nawet jeśli ta »zabawa« wiąże się z poważnym studiowaniem jakiejś formy sztuki”<sup>456</sup>. Ale i u Tomasza ma ona bardzo ważny charakter, co będę starał się wykazać w mojej pracy. W obu wypadkach to właśnie wspólnota rodzinna jest naturalnym miejscem kształtowania się człowieka moralnego. To przez relacje rodzinne młody człowiek uczy się, jak wchodzić w inne relacje społeczne. Buduje później w sposób analogiczny do życia rodzinnego swoje odniesienia z innymi członkami wspólnoty społecznej. Życie rodzinne jest więc fenomenem przed politycznym i nie zawsze do tego co *stricte* polityczne musi prowadzić, jak zauważał polski badacz cywilizacji F. Koneczny.

Powyższe obowiązuje praktycznie zawsze, i to pomimo tak różnych zapatrywań i rozwiązań odnoszących się do systemu społecznego i politycznego. Co prawda niektórzy interpretatorzy myśli konfucjańskiej widzą tę relację jako sztywną hierarchię autorytarnego państwa i przeciwstawiają w tym miejscu Mistrza Kong innym kierunkom myśli chińskiej, a także myśli zachodniej, ale trzeba zaznaczyć, że ideałem dla Konfucjusza są wyraźnie rządy za pomocą cnoty. Tak twierdzi np. w *Analekta*, lib. II, cap. 1: „子曰。爲政以德、譬如北辰居其所而衆星共之。” [„Mistrz powiedział: »Ten, kto rządzi przy pomocy cnoty moralnej (*de* – 德), jest jak Gwiazda Północna. Stoi w miejscu, a inne gwiazdy gromadzą się wokół niej, oddając hołd”]<sup>457</sup>. W komentarzu do tego fragmentu

<sup>456</sup> A.C. Muller, *Comment*, dz. cyt. Por. *Analekta*, lib. II, cap. 1: „子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。」” [„Mistrz powiedział: »Młody człowiek w domu powinien być posłuszny wobec rodziny (*xiao* – 孝), zaś poza nim posłuszny wobec starszych (*di* – 弟), ostrożny [w czynach i słowach] oraz godny zaufania, powinien kochać ludzi i być blisko z tymi, którzy [praktykują właściwe relacje] (*ren* – 仁). Jeśli posiada jeszcze dodatkowe siły, uczy się ogłady (*wen* – 文)«” – przeł. K. Pejda].

<sup>457</sup> *Analekta*, lib. II, cap. 1. Przeł. A.C. Muller: „The Master said: »If you govern with the power of your virtue, you will be like the North Star. It just stays in its place while all the other stars

dialogów tłumacz A.C. Muller zaznacza nieporozumienie w sztywnym i apodyktycznym podziale myśli chińskiej na skrajnie autorytarny konfucjanizm i skrajnie liberalny daoizm: „To jest pierwsze stanowisko *Dialogów* na temat rządu. Badacze myśli chińskiej zwykle kładli duży nacisk na rzekome radykalne rozróżnienie między konfucjańskim »autorytatywnym« rządem a taoistycznym rządem »leseferyzmu«. Jednak liczne fragmenty z Konfucjusza, takie jak ten, sugerują, że władca rządzi przez bezpośrednie zestrojenie z wewnętrzną zasadą dobroci, bez zbędnych działań zewnętrznych, podobnie jak taoistyczne »wu-wei«, są o wiele liczniejsze, niż to zwykło się odnotowywać. Jest to jeden z dobrych powodów, dla których powinniśmy zachować ostrożność, dokonując powszechnych konfucjańskich czy daoistycznych uogólnień bez żadnych zastrzeżeń”<sup>458</sup>. W efekcie otrzymujemy wizję rządów za pomocą cnót moralnych bardzo podobną do tej prezentowanej w myśli Arystotelesa czy później w rozważaniach politycznych i społecznych Tomasa z Akwinu. Na pewno Konfucjusz postuluje oddziaływanie władzy na promowanie dobra i odsuwanie zła. Takim fragmentem mówiącym nam o roli moralności w przewodzeniu państwem jest np. jeden z rozdziałów księgi dwunastej: „樊遲問仁。子曰。愛人。問知。子曰。知人。樊遲未達。子曰。舉直錯諸枉、能使枉者直。樊遲退、見子夏曰。鄉也、吾見於夫子而問知。』。子曰。舉直錯諸枉、能使枉者直。』何謂也子夏曰。富哉言乎。舜有天下、選於紂、舉兪陶、不仁者遠矣。湯有天下、選於桀、舉伊尹、不仁者遠矣。” [„Fan Chi asked about the meaning of »ren«. Confucius said: »love others«. He asked about the meaning of »knowledge«. The Master said: »Know others«. Fan Chi couldn't get it. The Master said: »If you put the honest in positions of power and discard the dishonest, you will force the dishonest to become honest«. Fan Chi left and seeing Zi Xia said: »A little while ago I saw the Master and asked him about «knowledge and he told me «Put the honest in positions of power and discard the dishonest, and you will force the dishonest to be honest». What did he mean?» Zi Xia said: »How rich our Master's words are! When Shun was emperor, he selected Kao Yao from among the people, put him in charge, and the evil people stayed far away. When T'ang was emperor,

---

position themselves around it«. Przeł. J. Legge: „The Master said, »He who exercises government by means of his virtue may be compared to the north polar star, which keeps its place and all the stars turn towards it«.

<sup>458</sup> A.C. Muller, dz. cyt.



he selected Yi Yin, put him in charge and the evil again stayed far away«"]<sup>459</sup>. Do rządzących należy więc promowanie ludzi dobrych i zachowań cnotliwych, co zgoła przypomina zadania wyznaczone państwu i rządzącym w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej.

---

<sup>459</sup> *Analekta*, lib. XII, cap. 22 [przet. J. Legge]. Przet. A.C. Muller: „Fan Chi asked about benevolence. The Master said: »It is to love all men«. He asked about knowledge. The Master said: »It is to know all men«. Fan Chi did not immediately understand these answers. The Master said: »Employ the upright and put aside all the crooked; in this way the crooked can be made to be upright«. Fan Chi retired, and, seeing Zi Xia, he said to him: »A little while ago, I had an interview with our Master, and asked him about knowledge. He said «Employ the upright, and put aside all the crooked; in this way, the crooked will be made to be upright». What did he mean?«. Zi Xia said: »Truly rich is his saying! Shun, being in possession of the kingdom, selected from among all the people, and employed Gao Yao, on which all who were devoid of virtue disappeared. Tang, being in possession of the kingdom, selected from among all the people, and employed Yi Yin, and all who were devoid of virtue disappeared«”.

# CZĘŚĆ II

Cnoty społeczne  
według Konfucjusza  
i Tomasza z Akwinu –  
studium porównawcze



Przystępując do analizy poszczególnych cnót społecznych w myśli Konfucjusza i Tomasza z Akwinu, rozpoczynam od ukazania ich wewnętrznej hierarchii i wzajemnych relacji. Mowa bowiem o różnych sprawnościach moralnych kształtowanych w tym samym środowisku (najczęściej rodzinnym) i związanych ze sobą nie tylko podmiotami relacji, ale też zakresem działania pojedynczych sprawności. W ten sposób np. sprawność przyjacielskości w sposób oczywisty wynika z poprzedzającej ją cnoty prawdomówności. Kolejne następujące po sobie cnoty społeczne są niejako nadbudowane, a zarazem współistniejące z poprzedzającymi je cnotami, które stanowią jakby fundament wszystkich, a więc religijności czy czci synowskiej.

W przypadku pierwszej ze sprawności społecznej, jaką jest cnota religijności, mamy do czynienia z dwoma różnymi systemami religijnymi i z bardzo odmiennym tłem metafizycznym, które, rzecz jasna, wpływają mocno na sposób realizacji tego, co religijne na Wschodzie i Zachodzie, choć zarówno Tomasz z Akwinu, jak i Konfucjusz podkreślają znaczenie religii w tworzeniu więzi międzyludzkich, szczególnie we wspólnocie rodzinnej.

Wiele podobieństw odnaleźć z kolei można w przypadku drugiej cnoty społecznej – czci synowskiej. Ma ona fundamentalne znaczenie dla myśli konfucjańskiej (i w ogóle myśli chińskiej), ale i u Akwinaty możemy odkryć jej wagę, także w transmisji cnoty religijności na inne sprawności przydatne w życiu rodzinnym i społecznym.

Następna z cnót w katalogu tomaszowym – szacunek – jest dla obu autorów logiczną i praktyczną kontynuacją dwóch pierwszych i ponadto zawiera w sobie dwa dalsze szczegółowe wezwania do usprawniania swojego życia moralnego – mianowicie: cześć dla przełożonych i posłuszeństwo. Cnota główna wraz z dwiema podcnotami mają u Mistrza Kong i Mistrza z Akwinu swój własny koloryt wynikający z odmiennych uwarunkowań kulturowych i politycznych, ale bez wątplenia stanowią ważne elementy kształtowania poprawnych relacji społecznych.

Inną z kolei sprawnością konieczną dla życia społecznego jest cnota wdzięczności umożliwiająca zbudowanie trwałych więzi i podobnie jak

w przypadku poprzednich cnót jej źródłem jest rodzina i konieczność dziękczynienia za dary Boga czy niebios.

Kolejna z cnót społecznych to dosyć dziwnie brzmiąca dla ucha współczesnego odbiorcy cnota pomsty, choć jej zadaniem jest po prostu realizacja pragnienia przywrócenia sprawiedliwego porządku w relacjach międzyludzkich. Co charakterystyczne, Tomasz z Akwinu więcej miejsca poświęca indywidualnym słusznym roszczeniom, a z kolei Konfucjusz postuluje przywrócenie idealnego porządku moralnego z przeszłości.

Obaj klasyczni autorzy pisali też o potrzebie prawdy w relacjach społecznych. Trzeba ją realizować poprzez sprawność prawdomówności, która umożliwia zbudowanie wzajemnego zaufania i lojalności. Obaj też przestrzegali przed chętnością i powierzchownością mogącymi popsuć relacje między ludźmi.

Naturalną dalszą konsekwencją budowania wyżej wspomnianych sprawności jest bycie otwartym na relacje z innymi, co wyraża się w cnocie przyjacielskości a także w zdolności tworzenia głębokich przyjaźni, które mogą nawet okazać się trwalsze i wartościowsze od relacji rodzinnych.

To wszystko jest możliwe dzięki wspaniałomyślności, jaką umożliwia cnota hojności polegająca na dostrzeganiu i zaspokajaniu potrzeb ludzi potrzebujących wokół nas. Co ciekawe, Konfucjusz widzi szczególnie jej społeczny, a nawet polityczny charakter, podczas gdy Tomasz z Akwinu skupia się na jej rodzinnym – domowym charakterze.

Ostatnią z cnót społecznych i zarazem niejako zwornikiem sprawności dotychczasowych jest sprawność słusznego postępowania wobec innych. W przypadku tej cnoty Mistrz Kong skupia się na regulowaniu indywidualnych relacji, podczas gdy Mistrz z Akwinu odnosi ją o wiele bardziej do całości życia społecznego i politycznego.

## Wstęp do omówienia poszczególnych sprawności moralnych

Podobieństwo między klasyczną myślą Wschodu i Zachodu, które ukazane zostało w części pierwszej książki, jest jeszcze większe, gdy przeanalizujemy szereg sprawności moralnych koniecznych do właściwego wychowania do życia społecznego, które znaleźć możemy w nauczaniu Konfucjusza i Tomasza z Akwinu. Są one bardzo podobne, aczkolwiek umieszczone w trochę innym kontekście ogólnym. U Tomasza z Akwinu wykaz tzw. cnót społecznych znajdujemy w części *Sumy teologicznej* poświęconej cnotcie sprawiedliwości, podczas gdy u Konfucjusza są one wyprowadzane z czci synowskiej, choć kontekst sprawiedliwości czy np. religijności wyraźnie też możemy tu odnaleźć (*iustitia* i *yi*)<sup>460</sup>. Podobnie zresztą jak u Akwinaty z czci synowskiej wyprowadzane są później inne sprawności moralne

Ponieważ myśl Tomasza z Akwinu, jak już zaznaczałem wcześniej, jest bardziej usystematyzowana, dlatego w poniższym wyliczeniu opę się na schemacie obecnym w *Sumie teologicznej*. Otóż sprawnościami społecznymi są: religijność (*religio* i *li*), cześć synowska (*pietas ad parentis et ad patriam* i *xiao*), szacunek (*bservantia* i *jing* oraz *rang*), cześć (*dulia*, *honor*, *latria* i *zhanli*), posłuszeństwo (*obedientia* i *li*), wdzięczność (*gratitudo* i *shang shi*), pomsta (*vindicatio* i *da ta wei*), prawdomówność (*veritas* i *yun*), przyjacielskość (*affabilitas*, *amicitia* i *ke qin*), wspaniałomyślność (*liberalitas* i *kang kai*) oraz słuszność (*epikeia* i *yi*).

<sup>460</sup> *Iustitia* – S. Th., II-II, q. 57-80. „*Iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit. Et quasi est eadem definitio cum ea quam philosophus ponit, in V Ethic., dicens quod iustitia est habitus secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem iusti*” – S. Th., II-II, q. 58, a. 1. *Yi* – *Analekta*, lib. II, cap. 24; lib. IV, cap. 10; lib. V, cap. 16; lib. IX, cap. 13; lib. XI, cap. 25; lib. XII, cap. 3; lib. XII, cap. 10; lib. XII, cap. 20; lib. XIII, cap. 4; lib. XV, cap. 17; lib. XV, cap. 18; lib. XVI, cap. 10; lib. XVI, cap. 11; lib. XVII, cap. 23; lib. XVIII, cap. 7; lib. XIX, cap. 1. Por. *Analekta*, lib. II, cap. 14; lib. VII, cap. 16; lib. VII, cap. 31; lib. XV, cap. 22.

Powyższe wyliczenie oddaje kolejność sprawności społecznych opisanych w ramach cnoty sprawiedliwości w *Sumie teologicznej* przez Tomasza z Akwinu, ale, co jest bardzo charakterystyczne dla myśli konfucjańskiej, podobne sprawności będziemy mogli znaleźć (co prawda w trochę innej kolejności i w innej hierarchii ważności) w postawach wchodzących w skład *xiao* – czci synowskiej, a więc czegoś podstawowego dla myślenia chińskiego. Myślę, że to podobieństwo nie jest bynajmniej przypadkowe, ale jest po prostu efektem długich przemyśleń nad w gruncie rzeczy to samą naturą moralną człowieka. Zarówno na Dalekim Wschodzie, jak i w centrach kulturowych cywilizacji europejskiej. Jak zaznacza Chenyang Li, w starożytnych Chinach synowska cześć obejmowała pięć typów zachowań. Po pierwsze, i co jest także najważniejsze, trzeba wspierać swoich rodziców. W *Klasyku o czci synowskiej* (rozdział VI) stwierdza się, że „wspieranie rodziców jest czią synowską (»xiao«) zwykłych ludzi”<sup>461</sup>. Rodzina jest więc miejscem kształtowania się postaw i relacji, które przydadzą się później i konstytuują inne relacje społeczne i większe wspólnoty. To samo zauważa w odniesieniu do myśli konfucjańskiej A.A. Pang-White: „The practice of empathy and humanness through analogy naturally begins within familial relations (the more familiar) and gradually extended to the larger communities and eventually to the world (the less familiar) in varied degrees. The virtue of humanness, even though to be extended to all humanity, is by no means universalistic, abstract, or centering on impersonal rigid rules”<sup>462</sup>.

Taki sposób pojmowania relacji synowskiej odpowiada jak najbardziej czci synowskiej, o której mówi Tomasz z Akwinu. Tej interpretacji sprzyjałby fakt, że sam Akwinata przyrównuje poszczególne cnoty społeczne, jak np. religijność, do pietyzmu – czci synowskiej, a nawet rodzajem pietyzmu je nazywa. „Bóg jest źródłem naszego bytu i władcą w daleko doskonalszym stopniu niż ojciec lub Ojczyzna. Dlatego religijność polegająca na oddawaniu czci Bogu, jest cnotą odrębną od pietyzmu, którego zadaniem jest otaczanie czią rodziców i Ojczyzny. Lecz doskonałość stworzeń – jak poucza Dionizy – jest dziełem Boga z racji jego nieskończonej doskonałości i przyczynowości. A więc w wyższym

---

<sup>461</sup> Li Ch., *Shifting perspectives: Filial morality revisited*, „Philosophy East and West” 1997, nr 47, s. 219.

<sup>462</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 137.

znaczeniu cześć Bożą nazywamy pietyzmem, podobnie jak i Boga nazywamy naszym Ojcem<sup>463</sup>.

Powracając jednak do myśli konfucjańskiej – innymi postawami wynikającymi z *xiao* jest szacunek, cześć oraz posłuszeństwo, a więc cnoty, które odnajdujemy w wyliczeniu Tomasza z Akwinu w *Sumie teologicznej*: „Po drugie, należy szanować, czcić i być posłusznym rodzicom. Konfucjusz powiedział: »W dzisiejszych czasach cześć synowska oznacza jedynie utrzymanie swoich rodziców. Ale my utrzymujemy nawet psy i konie. Jeśli nie ma poczucia czci, na czym polega różnica?« (*Analekta*, lib. 2, cap. 7). Mencjusz powiedział: »Największą rzeczą, jaką syn z czcią synowską może uczynić, jest szanować swoich rodziców« (Mencjusz 5a, 4). *Klasyk o rytach* (Li ji – cap. 6) wymienia uhonorowanie rodziców w wyższym stopniu synostwa niż zwykłe wspieranie ich<sup>464</sup>.

Kolejny – trzeci aspekt realizacji *xiao* w tradycji chińskiej można by porównać z zasadą wdzięczności, słuszności, odpłaty obecnej w myśli Akwinaty pod postacią pomsty (średniowiecznemu autorowi chodzi przede wszystkim o niedopuszczanie do dalszego zła i o naprawienie krzywd). „Trzecim rodzajem zachowania synowskiego jest zrodzenie spadkobierców. Mencjusz powiedział: »Istnieją trzy sposoby bycia niegodnym. Najgorsze jest nie mieć dziedzica« (Mencjusz 4a, 26)<sup>465</sup>.

Kolejny zakres zachowań wchodzących w skład czci synowskiej według myśli konfucjańskiej pozwala na przyrównanie ich do cnót wspańiałości i prawdomówności (choćby w znaczeniu dobrej opinii) obecnych w wyliczeniu Tomasza z Akwinu. „Czwarty [sposób] to przynoszenie honoru i chwały przodkom. W *Klasyku o czci synowskiej* (rozdział I) stwierdza się, że „ostatecznym celem synostwa jest osiągnięcie pozycji, powiększenie Drogi (*dao*) i pozostawienie za sobą dobrej reputacji, aby uczynić swoich rodziców sławnymi<sup>466</sup>.

Piątym zakresem powinności w ramach czci synowskiej jest zakres związany z religijnością i pobożnością, a więc z pierwszą spośród cnót społecznych w *Summa Theologiae*. „Wreszcie po śmierci rodziców trzeba umieć opłakiwać ich i ofiarować im nabożeństwo żałobne i ofiarę. W *Klasyku o czci synowskiej* jest to obszernie omówione,

---

<sup>463</sup> S. Th., II-II, q. 101, a. 3, ad 2.

<sup>464</sup> Li Ch., dz. cyt.

<sup>465</sup> Li Ch., dz. cyt.

<sup>466</sup> Li Ch., dz. cyt., s. 219–220.



szczególnie w rozdziałach 10 i 18<sup>467</sup>. Jednak związek *li* z innymi sprawnościami moralnymi jest u Konfucjusza obustronny, jak to zauważa np. A.C. Muller: „*li* is the functioning of *ren* in the manifest world. That is to say, »*li* is reciprocity 恕, filial piety 孝, fraternal respect 弟 etc“<sup>468</sup>.

Podobieństwa w konfucjańskim układzie cnót społecznych w porównaniu do katalogu tomaszowego zauważał też T. Dajczer, wyliczając cztery zakresy działania cnót w ramach *dao*: *ren* (humanitarność, życzliwość i dobroć), *yi* (sprawiedliwość, prawość), *li* (przyzwoitość, rytuał, znajomość oraz praktykowanie etykiety), *zhi* (mądrość, zdolność rozróżniania dobra i zła i poznanie prawdy)<sup>469</sup>. Jak możemy zaobserwować, katalog ten, będący owocem analizy myśli konfucjańskiej, ukazuje bardzo podobne sprawności, do których w swoich analizach dotarł Tomasz z Akwinu, rozważając cnoty pokrewne sprawiedliwości.

Jak widać z powyższego, system moralny sprawności społecznych jest w konfucjanizmie opisywany w sposób całościowy i koherentny. Również u Akwinaty trzeba zaznaczyć ten całościowy wymiar cnót społecznych. Nie można jednych separować od drugich (dotyczy to zresztą generalnie wszystkich cnót, nie tylko cnót społecznych).

Ich kolejność także nie jest przypadkowa. Z tym że pierwszą cnotą społeczną, wokół której budowany jest system dalszych sprawności społecznych, nie jest tyle cnota czci synowskiej, lecz religijność. „W konsekwencji cnoty wynikające z religijności, a mianowicie pobożność, przestrzeganie zasad i wdzięczność, należy rozpatrywać łącznie i w kontekście cnót religijnych, jak widać na przykładzie pobożności: to, co większe obejmuje mniejsze: dlatego kult należny Bogu [zgodnie z cnotą religijności] obejmuje kult należny naszym rodzicom [zgodnie z pobożnością] jako coś uszczegółowionego. Stąd jest napisane: »Jeśli jestem ojcem, gdzie jest mój honor?«. W konsekwencji termin *pietas* [określający generalnie cześć] obejmuje również kult Boży“<sup>470</sup>. Ale też trzeba zaznaczyć, że cześć synowska jest u Tomasza z Akwinu następnym po religijności fundamentem sprawności społecznych, choć pierwszeństwo cnoty religijności pozostaje dla średniowiecznego autora bezdyskusyjne. „Każdą czynność

<sup>467</sup> Li Ch., dz. cyt., s. 220.

<sup>468</sup> A.C. Muller, *Comment*, dz. cyt.

<sup>469</sup> Zob.: P. Szuppe, dz. cyt., s. 52; T. Dajczer, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 28; T. Dajczer, *Porządek...*, dz. cyt., s. 18 i n.; R. Markowski, dz. cyt., s. 312 i n.

<sup>470</sup> S.A. Jones, *The Virtue of Gratitude According to St Thomas Aquinas*, pr. dokt., London 2014, s. 17.

cnotliwą zwiemy ofiarą, w miarę jak zmierza do czci Bożej. Stąd jednak nie wynika, że religijność jest cnotą ogólną, ale że rozkazuje innym cnotom, jak to już widzieliśmy w art. 1<sup>471</sup>.

Ważne przy tym, że cnoty społeczne, jak zresztą wszelkie inne sprawności moralne dobre, o ile są cnotami, to nie sprzeciwiają się sobie nawzajem. Akwinata pisze o tym przy okazji omawiania cnoty religijności i pietyzmu – czci dla rodziców. „Zarówno religijność, jak i pietyzm jest cnotą. Żadna zaś cnota nie sprzeciwia się innej cnotie ani jej nie wyklucza, gdyż dobro nie przeciwstawia się dobru, jak to zaznaczył Arystoteles. Stąd też jest rzeczą niemożliwą, aby pietyzm i religia wzajemnie sobie przeszkadzały, aby czynności jednej z tych cnot wykluczały czynności drugiej; w każdym dobrym uczynku należy zachować właściwe okoliczności, których pominięcie sprawia, że dany uczynek będzie przejawem nie cnoty, ale wady. Tak więc pietyzm wymaga okazywania rodzicom należytej im czci według właściwej miary. Nie zachowuje tej właściwej miary człowiek, który bardziej zabiega o powinności wobec swoich rodziców niż o chwałę Bożą, gdyż pietyzm religijny względem Boga ma pierwszeństwo przed potrzebami rodu, jak się wyraża św. Ambroży. Jeśli więc cześć okazywana rodzicom odrywa nas od czci należytej Bogu, wówczas już nie jest to pietyzm, gdyż cnota nie może zwracać się przeciw Bogu. Dlatego św. Hieronim pisze: »opuszcz twego ojca, opuść swoją matkę i wzlutuj ku sztandarowi krzyża, gdyż «okrucieństwo» w tej dziedzinie jest najwyższą postacią pietyzmu«. Jeśli zaś spełnianie powinności względem rodziców nie odrywa od czci Bożej, wtedy czynności te stają się przejawami cnoty pietyzmu. Nie trzeba więc z powodu religijności zaniedbywać obowiązków względem rodziców”<sup>472</sup>. Powołanie na *Kategorie* Arystotelesa nie jest w powyższym cytacie czymś przypadkowym. Jak pisze o tym M. Mrozek: „Św. Tomasz z zasady ogólnej (dobro nie przeciwstawia się dobru) wyciąga wniosek dotyczący poszczególnych cnot. W tym miejscu jest to argument za tym, aby pogodzić akty różnych cnot”<sup>473</sup>.

---

<sup>471</sup> S. Th., II-II, q. 81, a. 4, ad. 1.

<sup>472</sup> S. Th., II-II, q. 101, a. 4, corp. Tomasz z Akwinu w tym fragmencie odwołuje się do następującego dzieła: do *Kategorii* Arystotelesa – *Praedicamenta*, lib. VIII (13b 36), do *Komentarza do Ewangelii św. Łukasza* autorstwa św. Augustyna – Luc, lib. VII, (PL 15, 1827) i do listu św. Hieronima – *Epistola XIV* (PL 22, 348).

<sup>473</sup> M. Mrozek, „Kategorie” Arystotelesa w „*Summie Teologii*” św. Tomasza z Akwinu, „Przegląd Tomistyczny” 2018, nr 24, s. 413–456. Charakterystyczne, że większość odniesień do arystotelesowskich *Kategorii* dotyczy właśnie kwestii sprawności moralnych. Jak zauważa M. Mrozek: „W *Summie teologii* Akwinata najwięcej miejsca poświęca kategoriom

Podobnie jest, jeśli chodzi o relacje pomiędzy różnymi przejawami czci skierowanymi do Boga czy do różnych osób. Jak pisze Akwinata w swej *Sumie teologicznej*: „Cześć zaś należy się komuś ze względu na jego wyższość. Bogu zaś przysługuje szczególna wyższość z tego powodu, że pod każdym względem wznosi się ponad wszystko. Należy Mu się więc szczególna chwała. Zresztą także pośród ludzi różna cześć należy się osobom ze względu na różną ich wyższość: inna ojcu, inną królowi itd. Jasne więc, że religijność jest osobną cnotą<sup>474</sup>. W ten sposób średniowieczny autor uzasadnia podaną przez siebie kolejność innych cnót społecznych. „Pater est principium et generationis et educationis et disciplinae, et omnium quae ad perfectionem humanae vitae pertinent. Persona autem in dignitate constituta est sicut principium gubernationis respectu aliquarum rerum, sicut princeps civitatis in rebus civilibus, dux autem exercitus in rebus bellicis, magister autem in disciplinis, et simile est in aliis. Et inde est quod omnes tales personae patres appellantur, propter similitudinem curae, sicut IV Reg. V, servi Naaman dixerunt ad eum, *pater, etsi rem grandem dixisset tibi propheta*, et cetera. Et ideo sicut sub religione, per quam cultus tribuitur Deo, quodam ordine invenitur pietas, per quam coluntur parentes; ita sub pietate invenitur observantia, per quam cultus et honor exhibetur personis in dignitate constitutes<sup>475</sup>.

U obu autorów możemy zatem wyróżnić pewien system sprawności moralnych mogących działać w człowieku i w społeczności. I jak mogliśmy już zauważyć powyżej, oba spojrzenia na życie moralne człowieka nie są wcale tak odległe, jak mogłoby się nam wydawać. Myślę, że obaj autorzy, studiując dogłębnie fenomen natury moralnej człowieka i jego wymiaru społecznego, doszli siłą rzeczy do bardzo podobnych wniosków. U obu nieprzypadkową rolę społeczną możemy dostrzec w religijności i w roli rodziny. Obaj wychodzą z tych samych źródeł, stąd też konsekwencje ich myślenia – inne sprawności konieczne do życia społecznego – są podobne.

---

w kontekście traktatu o *habitus w Prima Secundae Summy (S. Th., I-II, q. 49–54)* – M. Mrozek, dz. cyt., s. 414. Ale te odniesienia możemy odnaleźć także w traktacie o sprawnościach społecznych. Jak wyżej wspominał do kwestii o religijności – S. Th., II-II, q. 101, a. 4, corp.; czy inne tak jak np. w: S. Th., II-II, q. 89, a. 7, arg. 2 czy w: S. Th., II-II, q. 118, a. 2, corp.

<sup>474</sup> S. Th., II-II, q. 81, a. 4, corp.

<sup>475</sup> S. Th., II-II, q. 102, a. 1, corp.

Stąd też, jeśli myślimy o punkcie spotkania myśli wschodniej i zachodniej, to Konfucjusz i Tomasz z Akwinu wskazują nam na rodzinę jako fundament uczenia się życia społecznego. Rodzina okazuje się niezastępowalną przestrzenią, z której wypływają zdolności do wejścia w relacje społeczne z innymi ludźmi. Myślę, że to stanowi o wiele solidniejszy fundament możliwego dialogu niż odwołania do współczesnej filozofii panującej w myśli zachodniej, której o wiele trudniej przychodzi zrozumienie klasycznej myśli chińskiej<sup>476</sup>. Zwłaszcza jeśli chodzi o kwestie cnót społecznych wywodzących się bezpośrednio z życia rodzinnego. Współczesna myśl zachodnia nie tylko często neguje pozytywny wpływ życia rodzinnego na jakość życia społecznego, ale nawet chętnie przypisuje mu negatywny wpływ. Nie jest to rzecz jedynie najnowszych czasów. Już B. Russell tak charakteryzował to, co uważał za główną słabość myśli chińskiej, a dokładnie konfucjańskiej: „Cześć synowska i ogólnie siła rodziny są prawdopodobnie najstarszym punktem etyki konfucjańskiej, jedynym punktem, w którym system poważnie odchodzi od zdrowego rozsądku. Poczucie rodziny przeciwstawia się duchowi publicznemu, a autorytet dawnych czasów wzmógł tyranie starożytnych zwyczajów. W dzisiejszych czasach, gdy Chiny stoją przed problemami wymagającymi radykalnie nowego spojrzenia, te cechy systemu konfucjańskiego sprawiły, że stał się barierą dla koniecznej odbudowy, w związku z czym znajdujemy wszystkich cudzoziemców, którzy chcą wykorzystać Chiny, chwając starą tradycję i wyszydając starania młodych Chin o skonstruowanie czegoś bardziej odpowiadającego współczesnym potrzebom”<sup>477</sup>. W ten sposób tradycyjna myśl chińska była pojmowana jako przeszkoda do dialogu ze światem współczesnym.

Wpływ rodziny na życie społeczne i polityczne był i jest postrzegany negatywnie, a nawet często był oceniany jako wręcz zjawisko korupcyjne. „The way in which Confucian emphasis on filial piety prevented the growth of public spirit is illustrated by the following story: One of the feudal princes was boasting to Confucius of the high level of morality

---

<sup>476</sup> Por. np.: *The sage and the second sex: Confucianism, ethics, and gender*, Li Ch. (red.), Chicago 2000; Li Ch., *The Confucian Concept of Jen and the Feminist Ethics of Care: A Comparative Study*, „Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy” 1994, nr 9, s. 70–89; Li Ch., *Confucianism and Feminist Concerns: Overcoming the Confucian „Gender Complex”*, „Journal of Chinese Philosophy” 2000, nr 27, s. 187–199; Li Ch., *Revisiting Confucian Jen Ethics and Feminist Care Ethics: A Reply to Daniel Star and Lijun Yuan*, „Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy” 2002, nr 17, s. 70–89.

<sup>477</sup> B. Russell, dz. cyt.

which prevailed in his own State. »Among us here« he said, »you will find upright men. If a father has stolen a sheep, his son will give evidence against him«. »In my part of the country« replied Confucius »there is a different standard from this. A father will shield his son, a son will shield his father. It is thus that uprightness will be found«. It is interesting to contrast this story with that of the elder Brutus and his sons, upon which we in the West were all brought up<sup>478</sup>.

Russell zaznacza, odwołując się do dzieła H. Cordiera, że powinności wynikające z więzów rodzinnych mocno potrafią skutecznie deformować życie społeczne i polityczne, choć jak sam zresztą podkreśla, np. zjawisko nepotyzmu nie jest to specyficznie chiński problem. „Chao Ki, objaśniając doktrynę konfucjańską, mówi, że odmowa przyjęcia lukratywnej posady, dzięki której można by ulżyć biednym rodzicom w podeszłym wieku, jest sprzeczna z synowską czią. Ta forma grzechu jest jednak rzadka w Chinach, podobnie jak w innych krajach<sup>479</sup>.”

Z drugiej strony, jak obserwuje Russell, synowska cześć i jej rola w społeczeństwie chińskim uniemożliwia w zasadzie powstanie silnych prądów nacjonalistycznych według niego przynoszących dużo gorsze skutki dla społeczności zachodnich od „filial piety” w społeczności chińskiej. „Whatever may be said against filial piety carried to excess, it is certainly less harmful than its Western counterpart, patriotism. Both, of course, err in inculcating duties to a certain portion of mankind to the practical exclusion of the rest. But patriotism directs one’s loyalty to a fighting unit, which filial piety does not (except in a very primitive society). Therefore patriotism leads much more easily to militarism and imperialism. The principal method of advancing the interests of one’s nation is homicide; the principal method of advancing the interest of one’s family is corruption and intrigue. Therefore family feeling is less harmful than patriotism. This view is borne out by the history and present condition of China as compared to Europe<sup>480</sup>.” Szkoła jedynie, że wartość synowskiej czci angielski autor postrzegał jedynie w kategoriach mniejszego zła, a nie dobra (i to fundamentalnego, będącego podstawą dla rozwijania innych sprawności moralnych), jak jest u Konfucjusza i u Tomasza z Akwinu.

<sup>478</sup> B. Russell, dz. cyt. Por. H.A. Giles, *Confucianism and its Rivals*, London 1915, s. 86.

<sup>479</sup> B. Russell, dz. cyt., s. 40–41. Por. H. Cordier, *Histoire Générale de la Chine*, Paris 1920, s. 167.

<sup>480</sup> B. Russell, dz. cyt., s. 41.

## Religijność<sup>481</sup>

Pierwszą cnotą pokrewną sprawiedliwości w wyliczeniu *Sumy teologicznej* jest religijność. Tomasz z Akwinu pod nazwą „religio” opisuje relacje człowieka do Boga, choć, jak sam zaznacza, pełni ona także ważną rolę społeczną. Definicję cnoty religijności wywiedzioną ze źródłostowu słowa „religio” Tomasz z Akwinu podaje w artykule pierwszym kwestii 81: „Potest intelligi religio a religando dicta, unde Augustinus dicit, in libro de vera Relig., religet nos religio uni omnipotenti Deo. (...) actus religionis per modum imperii ponitur esse visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, quod est actus elicited a misericordia, immaculatum autem custodire se ab hoc saeculo imperative quidem est religionis, elicitive autem temperantiae vel alicuius huiusmodi virtutis (...). religio refertur ad ea quae exhibentur cognationibus humanis, extenso nomine religionis, non autem secundum quod religio proprie dicitur”<sup>482</sup>. Kwestię cnoty religijności Akwinata omawia aż w dwudziestu zagadnieniach drugiej części *Summa Theologiae*, co pokazuje nam wagę tego zagadnienia dla budowania prawidłowych relacji społecznych<sup>483</sup>. Dlatego m.in. tej naturalnej cnoty moralnej nie możemy zupełnie identyfikować w chrześcijaństwie. Dla Akwinaty bowiem w naturze człowieka i ludzkiej społeczności jest już zawarte odniesienie do bóstwa, jego poszukiwanie, które może być czasem błędne, stąd ta cnota ma wadę nadmiaru w przeciwieństwie do cnót teologicznych, w tym wiary. Ten naturalny wymiar ludzkiej religijności dostrzegał także Konfucjusz, pisząc w swych *Analektach* wiele o ukazującej ją obrzędowości – *li* – 禮<sup>484</sup>. Zauważyła to także Międzynarodowa

<sup>481</sup> W opracowaniu tego rozdziału odwoływałem się do moich dotychczasowych prac na ten temat – por. A. Machowski, *Metafísica moral como la vía china hacia una religión inmanente*, w: *Religie w dialogu kultur*, M. Szulakiewicz (red.), Toruń 2017, s. 371–380 i A. Machowski, *Religia jako gwarancja prawa do obywatelskiego nieposuszeństwa w myśli Tomasza z Akwinu i Konfucjusza*, w: *Sprawności moralne w wychowaniu: odpowiedzialność – wierność – posłuszeństwo*, I. Jazukiewicz (red.), Szczecin 2019.

<sup>482</sup> S. Th., II-II, q. 81 a. 1, corp. i ad. 1–2.

<sup>483</sup> Por. S. Th., II-II, q. 81-100.

<sup>484</sup> *Li* – 禮 – religijność, ryt, rytuał – por. *Analekta*, lib. I, cap. 9; lib. 1, cap. 12-13; lib. I, cap. 15; lib. II, cap. 3; lib. II, cap. 5; lib. II, cap. 23; lib. III, cap. 3-4; lib. III, cap. 8-9; lib. 3, cap. 15; lib. III, cap. 17-19; lib. 3, cap. 21-22; lib. III, cap. 26; lib. IV, cap. 13; lib. VI, cap. 27; lib. VII, cap. 18; lib. VII,

Komisja Teologiczna, zaznaczając obrzędowy charakter religijności chińskiej w czasach Konfucjusza. „Poszukiwanie harmonii z nierozdzielnie materialną i duchową naturą znajduje się więc w centrum taoistycznej etyki. Jeśli chodzi o Konfucjusza (551–479 p.n.e.), to reagując na okres głębokiego kryzysu, usiłował on przywrócić porządek poprzez szacunek dla rytuałów w oparciu o pełną szacunku miłość synowską, która winna być w centrum całego życia społecznego”<sup>485</sup>. Przy czym w dalszej części tego dokumentu jest podkreślona rola właśnie *li* jako religijnego czy parareligijnego rytuału umożliwiającego ponowne zaprowadzanie społecznej i nie tylko społecznej harmonii. „Harmonię uzyskuje się dzięki etyce umiaru, gdzie miarą wszystkich rzeczy i sposobem na zaistnienie człowieka w porządku naturalnym są zrytualizowane relacje z innymi (»li«)”<sup>486</sup>.

Jednak wydawać by się mogło, że różnice metafizyczne i teologiczne w myśleniu wschodnim i zachodnim uniemożliwiają spotkanie obu autorów odnośnie do spraw związanych z religijnością. Tak zauważyli wielu komentatorów. Pisze o tym m.in. Qi Zhao: „Akwinata rozpoczyna swoją etykę z chrześcijańskiego punktu widzenia, podczas gdy nauczanie moralne Konfucjusza jest ufundowane na relacjach rodzinnych bez odniesienia do Boga. Wielu uczonych myśli, że jest daremnym porównywać dwie tradycje tak różniące się jedna od drugiej”<sup>487</sup>. Rzeczywiście, jeśli spojrzymy na metafizyczny czy teologiczny punkt widzenia, to wygląda to na krańcowo różny punkt wyjścia odnośnie do budowania postaw moralnych. Ale czy rzeczywiście tak jest w przypadku chińskiego Mędrca i średniowiecznego Mistrza?

Są zarzuty, że Konfucjusz mało interesował się sprawami religijności. Tak twierdzi np. Li Cunshan<sup>488</sup>. I rzeczywiście bardzo często uznawano

---

cap. 31; lib. VIII, cap. 2; lib. VIII, cap. 21; lib. IX, cap. 3; lib. IX, cap. 11; lib. X, cap. 7; lib. X, cap. 8–9; lib. X, cap. 11; lib. X, cap. 14; lib. X, cap. 18; lib. X, cap. 22; lib. X, cap. 25; lib. XI, cap. 1; lib. XI, cap. 25; lib. XI, cap. 26; lib. XII, cap. 1; lib. XII, cap. 5; lib. XII, cap. 15; lib. XIII, cap. 3; lib. XIII, cap. 4; lib. XIV, cap. 12; lib. XIV, cap. 41; lib. XV, cap. 18; lib. XV, cap. 25; lib. XV, cap. 33; lib. XVI, cap. 2; lib. XVI, cap. 5; lib. XVII, cap. 11; lib. XVII, cap. 21. Por. także: *Analekta*, lib. VI, cap. 22; lib. 8, cap. 4; lib. 8, cap. 8; lib. 20, cap. 3. W odniesieniu do wszystkiego, co istnieje – por. *Analekta*, lib. VII, cap. 27. Także w odniesieniu do tego, co naturalne, do natury – por. *Analekta*, lib. X, cap. 26; lib. X, cap. 27. W znaczeniu połączenia wspólnoty i wspólnych zasad nią rządzących – por. *Analekta*, lib. VII, cap. 31; lib. VII, cap. 32.

<sup>485</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, dz. cyt., nr 15.

<sup>486</sup> Tamże.

<sup>487</sup> Por. np. Qi Zhao, dz. cyt., s. 291–304.

<sup>488</sup> L. Cunshan, *An Outline of Chinese Traditional Philosophy*, przeł. Chen Xia i Qin Feng, Portland 2015, s. 149–151.

Konfucjusza za nauczyciela areligijnego czy niereligijnego<sup>489</sup>. Niektóre fragmenty dialogów wydawałyby się to potwierdzać, np. ten o trzymaniu się z dala od spraw duchowych. „樊遲問知。子曰。務民之義、敬鬼神而遠之、可謂知矣。問仁。曰。仁者先難而後獲、可謂仁矣。” [„Fan Chi asked about the nature of wisdom. Confucius said: »Working to give the people justice and paying respect to the spirits, but keeping away from them, you can call wisdom«. He asked about the nature of *ren*. Confucius said: »Ah yes, *ren*«. If you suffer first and then attain it, it can be called *ren*”]<sup>490</sup>. Podobnym fragmentem jest *Analekta*, lib. V, cap. 13: „子貢曰。夫子之文章、可得而聞也。夫子之言性與天道、不可得而聞也。” [„Zi Gong said: »What our Master has to say about the classics can be heard and also embodied. Our Master’s words on the essence and the Heavenly Way, though not attainable, can be heard«”]<sup>491</sup>. Z kolei w księdze szesnastej mówi do ucznia o tym, że przecież niebiosa nie mówią. „子曰。予欲無言子貢曰。子如不言、則小子何述焉子曰。天何言哉。四時行焉、百物生焉。天何言哉。” [„The Master said: »I wish I could avoid talking«. Zi Gong said: »Master, if you didn’t speak, what would we disciples have to pass on?«. Confucius said: »Does Heaven speak? Yet the four seasons continue to change, and all things are born. Does Heaven speak?«”]<sup>492</sup>.

Ale mamy też fragmenty dialogów, które wskazują na żywe zainteresowanie Konfucjusza sprawami kultu i religii. Na przykład *Analekta*, lib. X, cap. 15: „入大廟、每事問。” [„When he entered the great ancestral temple, he inquired about every detail”]. I rzeczywiście sprawy odnoszące się do kultu znał z detalami i wielokrotnie był o to pytany. Trudno zresztą wyobrazić sobie jego doktrynę moralną bez *li* – rytuału – do którego przestrzegania nieustannie wzywa, o czym będzie jeszcze mowa poniżej. Dlatego też ideałem dla niego była dawna epoka i poszanowanie nawet przez władców *li*. Jak zauważa A.C. Muller: „Propriety is the English rendition of the Chinese *li* – 禮. This is a word that also has a wide range of meaning in Classical Chinese thought, and is difficult to translate in a single word. Its most basic meaning is that of »ritual« or »ceremony«, referring to all sorts of rituals that permeated early East Asian society. The most significant

<sup>489</sup> Por. np. P. Mu-Chou, *Preface*, w: *In Search of Personal Welfare. A View of Ancient Chinese Religion*, P. Mu-Chou, Albany 1998, s. IX.

<sup>490</sup> *Analekta*, lib. VI, cap. 22 [przeł. A.C. Muller].

<sup>491</sup> *Analekta*, lib. V, cap. 13 [przeł. A.C. Muller].

<sup>492</sup> *Analekta*, lib. XVII, cap. 17 [przeł. A.C. Muller].



of course, would be wedding ceremonies and funerals. But there were also various agricultural rituals, coming-of-age rituals, coronations, etc. Confucius was an expert on the proper handling of all sorts of rituals"<sup>493</sup>. Chiński Mędrzec był też bardzo przywiązany do raz ustalonych form (nie tylko odnoszących się bezpośrednio do kultu religijnego) i zdziwiony, a nawet zgorszony ich przekraczaniem i nadużywaniem. „子曰。觚不觚、觚哉、觚哉。” [„The Master said: »A cornered vessel without corners! Is it a cornered vessel or not?«”]<sup>494</sup>.

Po wstępnym rozstrzygnięciu religijności Konfucjusza i jego tekstów, ściśle związanej, jak mogliśmy się już przekonać, z rzeczywistością chińskich rytuałów, ich religijnego i społecznego znaczenia, trzeba nam przejść do czegoś, co stoi u podstaw różnicy, która wpływa na odmienne postrzeganie religijności w świecie wschodnim i zachodnim. Ta różnica polega na tym, że myśl zachodnia odróżnia to, co transcendentalne (także jako właściwy przedmiot metafizyki) w radykalny sposób od immanentnego. Tego typu podział (przynajmniej tak rygorystycznie pojmowany) nie istnieje jako przedmiot badań w myśli chińskiej. Chińscy myśliciele skupiają się na tym, co jednoczy. We wzajemnej relacji między tym, co na górze, a tym, co na dole. Jest to ciągła wymiana między tym, co transcendentne i immanentne<sup>495</sup>. Wielu interpretatorów myśli pochodzącej z kraju azjatyckiego wskazuje, że tak naprawdę Chińczycy odrzucają transcendencję (przynajmniej w jej najostrzejszej wersji – radykalnie oddzieloną i odrębną transcendencję od immanentnej).

W ten sposób religię, którą wyznawał Konfucjusz, możemy określić jako kosmocentryczną, a nie teocentryczną, co ma ogromne konsekwencje dla systemu moralnego. O ile w religiach teocentrycznych źródłem wezwań moralnych jest objawienia Boga<sup>496</sup>, to religie kosmocentryczne jako główne źródło moralności rozważają doświadczenie wewnętrzne człowieka dążącego do harmonii z otaczającym go światem. Jest to moralność grupowa wyrażająca się w uznaniu jedności i ciągłości organicznej

---

<sup>493</sup> A.C. Muller, *Comment*, dz. cyt.

<sup>494</sup> *Analekta*, lib. VI, cap. 25 [przeł. A.C. Muller].

<sup>495</sup> Por. np. J. Tasivaldis Ozolins, dz. cyt.

<sup>496</sup> Por. P. Szuppe, dz. cyt., s. 38. Por. także: T. Dajczer, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 2 i 8 i n.

struktury społeczności i wszechświata<sup>497</sup>. Potężny wpływ na taki rodzaj myślenia religijnego ma podłoże metafizyczne myśli wschodniej.

Metafizyka chińska jest bowiem zdecydowanie monistyczna, co dla nas, przynajmniej tych wychowanych na tradycji tomistycznej, przyzwyczajonych do pluralizmu bytów, stanowi jeszcze jedną trudność w dobrym zrozumieniu wschodniego sposobu myślenia. Monizm dobrze pasuje do braku radykalnego momentu transcendentnego w chińskiej metafizyce. To, co transcendentne, w myśli zachodniej odnosimy do niezmiennej rzeczywistości radykalnie różnej od otaczającej nas rzeczywistości. Ten punkt widzenia prowadzi nas do idei Boga transcendentnego – głównej koncepcji filozofii zachodniej. Podział tego typu jest wyraźny także u Kanta, który wskazuje na źródła poznania metafizycznego, które nie może być empiryczne, są one poza naszym doświadczeniem. Kant twierdzi, że to, co jest poza naszym doświadczeniem, jest właściwym przedmiotem metafizyki.

I trzeba zaznaczyć w tym miejscu, że jeśli tak właśnie rozumiemy metafizykę, to nie można jej tak znaleźć w myśli chińskiej. Jak pisze współczesny chiński filozof Tang Junyi – 唐君毅: „Zachód, wychodząc od zastosowania substancji poza doświadczeniem, utrzymuje, że wszystkie zjawiska są tu tylko atrybutami, a nie tylko rzeczywistością. W konsekwencji, jeśli chcemy badać samą rzeczywistość, będziemy musieli odłożyć zjawiska na bok, aby szukać rzeczywistości i niezmiennej substancji ukrytej w kosmosie. Wręcz przeciwnie, w myśli chińskiej kosmos jest tylko dynamizmem, płynnością, wszystkie rzeczy w kosmosie są tylko w procesie i również nie mają odmiennego podłoża wskazanego tylko dla ich określania ich rzeczywistości”<sup>498</sup>.

Różnica między metafizyką zachodnią a myślą chińską jest bardzo wyraźna, jeśli odwołamy się do głównego przedmiotu badań metafizycznych. Jeśli myślimy o metafizyce jako o nauce o ostateczności i rozumiemy ostateczność jako brak zmian, to konieczne jest zaakceptowanie, że metafizyka jest nauką o rzeczach, które nie ulegają zmianie. Zgodnie z tą definicją nie ma lub raczej mało jest metafizyki chińskiej. Starożytni Chińczycy widzieli „to, co nie ma określonej formy” jako *dao*, a to zwłaszcza *dao* nie jest stabilne i jednoznaczne. Jego natura zmienia

<sup>497</sup> Por. P. Szuppe, dz. cyt., s. 39. Por. także: T. Dajczer, dz. cyt., s. 12; R. Markowski, dz. cyt., s. 305 i n.

<sup>498</sup> T. Junyi, dz. cyt., s. 9–10.

się, co pokazuje *Yijing*, często uważany za klasyczną księgę chińskiego myślenia, a nawet wskazywany jako pierwsze z dzieł klasycznych, a tak myślał sam Konfucjusz. Idąc tą ścieżką, jedyną rzeczą, której nie można zmienić, jest sama zmiana. Jeśli rozumiemy metafizykę jako naukę o niezmiennym, to nie możemy uważać chińskiej myśli za metafizyczną; lub, jak to ujął R.T. Ames, chińska metafizyka jest ametafizyczna (ang. „ametaphysic metaphysics”)<sup>499</sup>. „Innymi słowy, chińscy metafizycy generalnie odrzucają fundamentalne na Zachodzie myślenie o niezmiennej rzeczywistości, a zamiast tego wprowadzają ostateczność jako zmienną samą w sobie”<sup>500</sup>. W ten sposób wielu interpretatorów myśli chińskiej nie dostrzegało w niej myślenia metafizycznego, powołując się właśnie na brak radykalnej niezmienniej transcendencji. Chociaż tego sposobu myślenia nie podziela np. polska tłumaczka *Analektów* K. Pejda, dostrzegając w samym dziele Konfucjusza możliwość istnienia jakiejś transcendencji tam, gdzie inni tłumacze, np. R.T. Ames, jej nie dostrzegali. Co ważne, polska tłumaczka dostrzega to nie tylko terminach dotyczących niebios – *tian*<sup>501</sup> – ale także w nauczaniu moralnym chińskiego Mistrza – w interpretacji *de* jako cnoty<sup>502</sup>.

Ale jest jeszcze inna koncepcja metafizyki, niewątpliwie obecna w myśli filozofów chińskich. Jeśli pomyślimy o metafizyce jako o badaniu natury rzeczy, które obejmuje spory o kategorie bytów i ich istnienie, o przyczyny sprawcze, o źródła porządku w świecie, to można mówić o metafizyce Chin. W ten sposób myśl Konfucjusza interpretowała np. M. Sim, znajdując w niej punkty wspólne w myślą zachodnią, a dokładnie z metafizyką Arystotelesa<sup>503</sup>.

W tym sensie jest jasne, że metafizyka jest obecna w myśli chińskiej i możemy ją lepiej odczytać z tekstów takich jak *Yijing*, *Daodejing*, *Huainanzi* niż z tekstów samego Konfucjusza. Chińscy filozofowie od starożytności debatowali na temat istnienia i jego sprzeczności z terminami *you* – 有 i *wu* – 無; odkryli pojęcie konstytutywnej mocy rzeczy za pomocą terminu *qi* – 氣 („siła materialna”); i rozumieli świat w sposób totalny, jako

<sup>499</sup> R.T. Ames, *Reading the „Zhongyong” Metaphysically*, w: *Chinese Metaphysics and Its Problems*, Ch. Li i F. Perkins (red.), Cambridge i New York 2015, s. 85–104.

<sup>500</sup> Ch. Li i F. Perkins, dz. cyt., s. 74.

<sup>501</sup> K. Pejda, *Konfucjuszowskie...*, dz. cyt., s. 117–123.

<sup>502</sup> K. Pejda, *Samodoskonalenie „xiu shen” – naśladownictwo wzoru osobowego „junzi” w „Analektach”*, „Roczniki Humanistyczne” 2016, nr 64, s. 44–46.

<sup>503</sup> V. Silius, dz. cyt., s. 78. Por. M. Sim, dz. cyt.

całość i jako ciągły stan zmiany (*yi* – 易). Wielu chińskich myślicieli opisywało ostateczną rzeczywistość jako *dao* – 道 („droga”) i jako podstawową zasadę funkcjonowania świata przyjęli kilka sił *yin-yang* – 陰陽. Starożytni chińscy myśliciele używali pojęć takich jak 道 – *dao*, 氣 – *qi*, 太 – 極, *taiji* („początek”) i 兩儀 *liangyi* („dwie siły”), próbując w ten sposób wyjaśnić zjawiska, które spotykamy w naszym świecie, za pomocą jakiegoś klucza relacji, np. między dobrem a złem, pierwiastkiem męskim a pierwiastkiem żeńskim itp.<sup>504</sup>.

Prawie wszyscy chińscy myśliciele, którzy rozważali kwestię pierwszej zasady rzeczy, uznali, że potrzebna jest tylko jedna zasada. Najbardziej znanym dowodem opisu tego źródła całości jest *dao* – 道, co oznacza drogę, ścieżkę lub przewodnika – tego, co przewodzi człowiekiem i w ogóle wszechświatem na drodze doskonalenia. Drugi termin to *taiji* – 太極, „wyższa polaryzacja” – i jest on używany już przez *Yijing* jako pierwotna jednostka, z której pochodzą *yin* i *yang*. Pamiętajmy, że wielkim komentatorem i kompilatorem tej księgi był sam Konfucjusz. Dlatego też koncepcja ta była bardzo ważna dla odnowy konfucjanizmu w czasach dynastii Song. Odkrycie jednej zasady implikowało głęboką jedność rzeczy i płynne połączenie między nimi, co z łatwością pozwalało odrzucać niebezpieczeństwo skrajnego różnicowania i rozłączenia różnych rzeczywistości oraz ryzyko sztywnych podziałów. Stąd opozycja chińskiej metafizyki wobec zachodniej myśli opartej przynajmniej na dualizmie lub ontologicznej niezależności pojedynczych substancji<sup>505</sup>.

Ale też czymś nie do końca sprecyzowanym jest mówić o jednej zasadzie w myśleniu chińskim. Dla przykładu – w czterdziestym drugim rozdziale *Tao Te King* stoi napisano: „Jedno zrodziło Dwa. Dwa zrodziło Trzy. Trzy zrodziło dziesięć tysięcy istnień” [przeł. hiszp.: „el Uno produjo el Dos. El Dos produjo el Tres. El Tres engendr  a los diez mil seres”]<sup>506</sup>. Wydawać by się mogło, że zgoła przypomina to platońską emanację jedni, ale w tej samej księdze mamy zaznaczone, że Jedno pochodzi od *dao*, a w rozdziale czterdziestym mamy wyraźnie napisane, że: „dziesięć tysięcy istnień w świecie zrodziło się z bytu [*you* – 有]”, ale sam byt „powstał z Niebytu [*wu* – 無]” [przeł. hiszp.: „los diez mil seres del mundo nacen del ser

<sup>504</sup> Ch. Li i F. Perkins, dz. cyt., s. 72–73.

<sup>505</sup> Por. także: Zob.: P. Szuppe, dz. cyt., s. 49; T. Dajczer, *Porządek...*, dz. cyt., s. 13 i n.; R. Markowski, dz. cyt., s. 311.

<sup>506</sup> Lao-Tsé, *Tao Te King*, przeł. B. Briggent, Barcelona 2016, s. 82.

[you – 有]” pero el ser „surgió del No-ser [wu – 無]”<sup>507</sup>. Odzwierciedla to dobrze jedną z pierwszych debat metafizycznych chińskiej myśli – o jedności i bycie, skądinąd tematy, które towarzyszyły także filozofii pierwszej na Zachodzie. W debacie wzięły udział dwie opinie, ale zwycięży i będzie dominował głos, który stwierdzał inaczej niż w myśli zachodniej, że główną zasadą jest Niebyt. W ten sposób Zhuangzi wskazuje, iż: „rzecz rzeczy nie jest rzeczą samą w sobie” (*wuwuzhe feiwu* – 物物者非物)<sup>508</sup>.

Terminy you – 有 i wu – 無 od zawsze były między najważniejszymi koncepcjami metafizyki w tradycji chińskiej. Często tłumaczone były jako „byt” i „niebyt”, ale wu bardziej odpowiada nie tyle radykalnej pustce, lecz braku, który odróżnia go od innego rodzaju bytu. W tym kontekście H.-G. Moeller tłumaczy pojęcia obecne np. Lao Tsé jako „obecność” i „nieobecność”<sup>509</sup>, inni, jak R.T. Ames i D.L. Hall, tłumaczą je jako „zeterminowane” i „niezeterminowane”<sup>510</sup>, czy, jak B. Ziporyn, jako „bycie tutaj” i „niebycie tutaj”<sup>511</sup>. Jednak różne tłumaczenia i interpretacje pokazują pewną trudność mówienia o czymś pierwotnym jako o jakiejś pustce, toteż myśliciele chińscy chcieli uniknąć tego problemu reifikacji swojego metafizycznego myślenia, dlatego też zwyciężyła tradycja mówienia o niedefiniowalnym i niewyraźnym.

Ten sposób myślenia spowodował m.in. monizm tak obecny w myśli Wschodu i pokazuje nam, że myśliciele chińscy mają inny duży problem niż myśliciele zachodni. Ci drudzy poszukują odpowiedzi na pytania o jedność rzeczy (między transcendentnym a immanentnym) oraz o relację między nimi, podczas gdy ci pierwsi szukają odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób można odróżnić rzeczy lub jak odróżnić różne emanacje istoty. Europejczycy szukają sposobów na pogodzenie dwóch różnych światów (jak rzeczy różne ontologicznie mogą ze sobą współgrać), a Chińczycy z kolei skupiają się na problemie rozróżnienia.

<sup>507</sup> Lao-Tsé, dz. cyt., s. 79.

<sup>508</sup> Por. Q. Guo, 郭慶藩 (*Zhuangzi jishi*), Pekin 1978, s. 22 i 773; B. Ziporyn, *Zhuangzi: The Essential Writings, with Selections from Traditional Commentaries*, Indianapolis 2009, s. 91; B. Ziporyn, *Harmony as Substance: Zhang Zai's Metaphysics of Polar Relations*, w: *Chinese Metaphysics and Its Problems*, Ch. Li i F. Perkins (red.), Cambridge–New York 2015, s. 171–191.

<sup>509</sup> Por. H.G., Moeller, *Dao De Jing*, LaSalle 2007.

<sup>510</sup> Por. R.T. Ames, i D.L. Hall, *Dao De Jing – Making This Life Significant – A Philosophical Translation*, Nowy Jork 2003.

<sup>511</sup> Por. B. Ziporyn, *Beyond Oneness and Difference: Li and Coherence in Chinese Buddhist Thought and Its Antecedents*, Albany 2014.

Ogólnie rzecz biorąc, na Zachodzie filozofowie mają tendencję do posiadania hierarchicznego poglądu na naturę i istoty, obejmującego logikę „góra-dół”, „albo-albo” (którą Warren nazywał „logiką dominacji”) zamiast logiki inkluzywności i komplementarności. W konsekwencji świat bytu pozycjonuje się jako wyższy od świata stawania się, rozum nad emocjami, mężczyzna od kobiety, pan od niewolnika, forma od materii, umysł od ciała, ludzkie od nie-ludzkiego środowiska naturalnego i nadprzyrodzone od naturalnego. Tradycje wschodnie, zgodnie z bardzo różnymi założeniami egzystencjalnymi, skłaniają się na ogół w kierunku bardziej holistycznego spojrzenia na świat, odrzucając ściśły dualizm. Dowody na poparcie tej hipotezy znajdujemy w kosmicznym poglądzie buddyzmu na współzależne powstawanie wszystkich istot, w nacisku Konfucjusza na doczesną pobożność, w utożsamianiu Tao z Naturą i równością przeciwieństw przez taoistów oraz w odnalezieniu Buddy przez buddyzm Chan/Zen w codziennych, przyziemnych czynnościach<sup>512</sup>.

Niebo lub niebios (tian) w chińskiej myśli kosmologicznej są przedstawiane jako rzeczywistość wolicjonalna i rzeczywistość, która ma cechy antropomorficzne, jak zauważają przynajmniej niektórzy badacze myśli chińskiej. I nie jest transcendentna w radykalnym sensie bytu zewnętrznego w jego relacji z naturą. Termin *tian* służy jednocześnie do wyrażenia zwykłych ruchów ciał niebieskich i do opisanego czegoś, co obejmuje wszystkie rzeczy. W klasycznym chińskim świat lub rzeczywistość oznacza coś, co znajduje się pod niebem – *tianxia* – 天下, ale niebo może funkcjonować tylko dzięki działaniu świata, co bardzo utrudnia ich rozróżnienie. Pierwszym wyrazem woli nieba jest działanie człowieka i otaczająca go rzeczywistość. Dlatego utrata mandatu nieba oznacza to samo, co utrata mandatu ludzi. Przekaz woli nieba jest wytwarzany przez poniższe formy, ponieważ te dwie rzeczywistości są ze sobą ściśle powiązane.

Z tego powodu, jeśli zachodnia metafizyka szuka odpowiedzi na pytanie o podłoże, które podtrzymuje wszystko, o to, co jest podstawą naszych stóp – substancją – *sub-stantia*, to Chińczycy szukają odpowiedzi na pytanie, jak pogodzić nasze zachowanie z wolą niebios. Zachodni myśliciele skoncentrowali swoje badania na logosie, a Chińczycy na etyce i moralności. Prawda o rzeczach jest kresem dla metafizyki europejskiej, a jedność harmoniczna jest kresem dla metafizyki chińskiej. Prawda musi

<sup>512</sup> A.A. Pang-White, s. 132. Por. także: K.J. Warren, *Feminism and Ecology: Making Connections*, w: *Environmental Ethics* (1987), s. 6.

być niezmienna, a harmonia między kosmosem a człowiekiem musi być procesem nieustannego zjednoczenia. Dlatego chińska metafizyka analizuje relacje – jest dynamiczna par excellence, podczas gdy europejska metafizyka klasyczna wydaje się stabilna i schematyczna (co jest powodem oskarżeń niektórych współczesnych myślicieli w stosunku do myśli np. tomaszowej – m.in. w krytyce J. Tischnera<sup>513</sup>). To samo oskarżenie skierowane przeciwko myśli chińskiej nie miałoby najmniejszego sensu.

Również ze względu na to, że chińska metafizyka rozpoczyna się właściwie od kwestii moralnych i etycznych. Niektórzy interpretatorzy twierdzą, że myśl zachodnia jest zatem „metafizyką natury” (poszukuje prawdy o rzeczywistości), podczas gdy myśl chińska jest „metafizyką etyki” (poszukuje metody działania)<sup>514</sup>. A.C. Graham wskazuje, że kiedy zachodni filozofowie szukali prawdy i bytu, to Chińczycy poszukiwali właściwej ścieżki postępowania<sup>515</sup>). Grecy zaczęli filozofię od pytań o naturę rzeczywistości – m.in. Tales czy Anaksymander. Chińczycy zaczęli od pytań o sposób działania człowieka w świecie. Jak dowodzi np. C. Fraser, mohiści traktowali *tian* – 天 (niebiosa) jako przewodnika po drogach tego świata. Ten sposób myślenia będzie dominował w myśli chińskiej. Później Mencjusz rozwija ją w przypadku *xing* – 性 (o naturze ludzkiej i jej naturalnych tendencjach) oraz *tiandao* – 天道 (droga nieba)<sup>516</sup>. Ale samego *dao* nie można tu rozumieć jako drogi do jakiegoś zewnętrznego celu, radykalnie przynajmniej transcendentnego wobec nas i ziemi, tylko bardziej jako proces stawania się.

Jak przekonuje Jiyuan Yu, starożytni chińscy filozofowie nie byli tak zainteresowani lepszym zrozumieniem rzeczywistości, ale sposobem postępowania człowieka, aby lepiej zharmonizować ją z otoczeniem<sup>517</sup>. Z tego powodu należy zawsze pamiętać, że wątki metafizyczne zawsze łączą się z wątkami moralnymi. To, co moralne ma nie tylko swoją podstawę w metafizyce (co występuje w europejskich systemach filozoficz-

---

<sup>513</sup> Por.: J. Tischner, *Tomizm bez mitologii*, w: J. Tischner, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, Wrocław 2003, s. 111; J. Tischner, *Schytek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak” 1970, nr 1, s. 1–26.

<sup>514</sup> Por. np.: W. Yu i J. Xu, dz. cyt.

<sup>515</sup> A. Graham, *Disputers of the Tao*, La Salle 1989.

<sup>516</sup> Ch. Fraser, *The Mohist Conception of Reality*, w: *Chinese Metaphysics and Its Problems*, Ch. Li and F. Perkins (red.), Cambridge–New York 2015, s. 69–84.

<sup>517</sup> J. Yu, dz. cyt.

nych), ale zawsze jest mocno integrowane z myślą metafizyczną. W etyce chińskiej zawsze istnieją bezpośrednie implikacje metafizyki. Widać to w tych samych kategoriach moralnych, które pochodzą bezpośrednio ze słownika metafizycznego. Na przykład *wuwei* – 無為 – naczelną zasadą osiągnięcia cnotliwego życia w taoizmie jest jednocześnie koncepcją metafizyczną odnoszącą się do całej rzeczywistości. Inne przykłady: *xing* – 性, który jest kluczową ideą filozofii moralnej Mencjusza, również definiuje naturę; *dao*, podstawowe pojęcie dla taoizmu i konfucjanizmu, używane jest jednocześnie przez metafizykę i etykę; *yin* i *yang* to dwie metafizyczne siły, które są również zasadami moralnymi. To samo można powiedzieć o *he* – 和 („harmonii”), *li* – 理 („spójności” lub „rozsądnym porządku”) i *tian* – 天 („niebiosach”)<sup>518</sup>.

Dlatego też badań nad chińską etyką czy moralnością nie można oddzielić od myśli metafizycznej. Ale błędem byłoby też odwrotne traktowanie kwestii metafizycznych jako całkowicie oderwanych od ich etycznego kontekstu. R.T. Ames podkreśla to samo, interpretując metafizycznie klasyczną księgę wczesnego konfucjanizmu – *Zhongyong* (中庸 – *Droga środka*). Najważniejsze pytania w tej książce nie dotyczą prawdy o istnieniu, ale tego, jak ludzie mogą najskuteczniej współpracować z niebem i ziemią w tworzeniu lepszego świata. Książka jako odpowiedź pokazuje nam człowieka, który ma inteligentny i integralny związek z kosmicznym procesem tworzenia<sup>519</sup>. Problem z tym rozwiązaniem nie wszedł do chińskiej metafizyki wraz z *Zhongyong*, ale był obecny od początku. Na przykład komentarz do pierwszej księgi filozofii chińskiej, *Księgi Przemian*, stwierdza w ten sposób: „Wielkim człowiekiem jest ten, który jest w harmonii ze swoimi atrybutami, oraz z niebem i ziemią; w swojej jasności ze słońcem i księżycem; w uporządkowany sposób postępowania, z czterema porami roku; i w jego relacji do tego, co jest szczęściem i tym, co potępione, w harmonii z działaniami duchowymi [Opatrzności]. Jeśli poprzedza niebiosa, niebiosy nie będą działać w jego opozycji; jeśli postępuje zgodnie z nakazami nieba, chce robić to, czego chce niebo. Jeśli niebiosy nie działają przeciwko niemu, czegoż więcej może chcieć człowiek? Czego więcej mógł chcieć niż duchowe działania [Opatrzności]?”<sup>520</sup>.

<sup>518</sup> Ch. Li i F. Perkins, dz. cyt., s. 77–78.

<sup>519</sup> Zob. R.T. Ames, dz. cyt.; zob. także: Ch. Li i F. Perkins, dz. cyt., s. 81.

<sup>520</sup> *Yi Jing*, 乾 – *Qian*, 23, <http://ctext.org/book-of-changes/qian> [dostęp: 16.11.2019].



Oczywiście wspomniane wyżej pojęcia dotyczące metafizyki chińskiej miały ogromny wpływ na religię. O ile na Zachodzie, w chrześcijaństwie mamy wielkie traktaty teologiczne, będące w większości dowodami kontemplacji prawdy o samym Bogu (bardzo zbliżone tematycznie do traktatów metafizycznych), to w religii Wschodu akcent kładzie się na rzeczywistość ziemską. Najważniejszym wymiarem chińskiej religii jest wymiar społeczny i moralny. Stąd znaczenie relacji społecznych, a przede wszystkim relacji rodzinnych, uznanych za „święte”. Świadczy o tym także rola kultu zmarłych w religii chińskiej czy np. późniejsze ubóstwianie jej nauczycieli – np. kult Konfucjusza. Immanencja religii chińskiej jest przyczyną sakralizacji rzeczywistości ziemskiej w stopniu nie do pomyślenia w religiach zachodnich. Zauważył to już F. Koneczny, analizując cywilizację chińską i jej antropologię oraz latry państwowe<sup>521</sup>. Jest też spowodowane to depersonalizacją tego, co w zachodniej myśli nazywamy osobowym Bogiem. Przynajmniej w niektórych okresach myśli chińskiej, a na pewno w epoce walczących królestw, czyli w czasie, kiedy żył i nauczał Konfucjusz<sup>522</sup>. Ale też to bynajmniej nie było jego ideałem. Sam w *Dialogach* z rozrzewnieniem wspomina czasy minione, kiedy to starożytne dynastie oddawały cześć bogom (w znaczeniu osoby bóstwa). „曰。予小子履、敢用玄牡、敢昭告于皇皇后帝。有罪不敢赦、帝臣不蔽、簡在帝心。” [„Tang said: »I, the child Lu, presume to use a dark-colored victim, and presume to announce to Thee, O most great and sovereign God, that the sinner I dare not pardon, and thy ministers, O God, I do not keep in obscurity. The examination of them is by thy mind, O God«”]<sup>523</sup>. Słowo 帝 – *dì* – użyte w *Dialogach* K. Pejda oddaje jako „boski Pan” i jak sama dopowiada w przypisie, oznacza ono „władcę”, „pana nieba” i „jest kojarzone z antropomorficznymi wyobrażeniami nieba jako najwyższego bóstwa”<sup>524</sup>.

<sup>521</sup> M. Kuriański, *Feliksa Konecznego (1862–1949) charakterystyka siedmiu cywilizacji, cz. 1, Cywilizacje starożytne*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2011, nr 10, s. 104–130.

<sup>522</sup> Por. T.B. Mooney i J.N. Williams, *The Confucian Duty to Care (xiao) for Elderly Parents, w: Religion and Culture in Dialogue. East and West Perspectives*, J. Tasivaldis Ozolins (red.), Dordrecht 2016, s. 115. Por. także: P. Mu-Chou, dz. cyt.

<sup>523</sup> *Analekta*, lib. XX, cap. 1 [przeł. J. Leggel].

<sup>524</sup> K. Pejda, *Objaśnienia*, dz. cyt., s. 208. *Chinese Text Project* podaje następujące znaczenia – „supreme ruler, emperor; god” – zob. 帝, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E5%B8%9D> [dostęp: 12.09.2019]. Charakterystyczne, że teksty przedkonfucjańskie czy powstałe w czasie nauczania Mistrza Kong używają 帝 bardziej w odniesieniu

Niemniej fenomen człowieka w myśli chińskiej, także w jego aspekcie religijnym, można próbować opisać jego relacjami rodzinnymi i społecznymi, nie tyle szukaniem prawdy o naturze człowieka jako takiej. Stąd też, moim zdaniem, twardość i stabilność marksizmu jako oficjalnej filozofii w państwach wschodnich. Ideologia marksistowska pełni tu rolę quasi-religii, a swoją rytualną i wewnętrzną hierarchią dobrze wpisuje się we wspomniane wyżej cechy myśli chińskiej.

Dlatego, jeśli religijność Zachodu wyrażana jest księgami, które ukazują wielką intelektualną pracę autorów w rozpoznawaniu rzeczywistości sakralnej, to Chińczycy wyrażają swoją religijność księgami obrzędowymi, które wzywają do przemieniania siebie. Otóż rytuał utrzymuje harmonię społeczną i ma swoje znaczenie w odniesieniu do całego kosmosu. Rytuał pozwala człowiekowi rozszyfrować swoją pozycję w świecie i wejść w dialog z całą rzeczywistością. M. Puett, analizując *Księgę Obrzędów – Liji* (禮記), zauważył, że ryt – *li* – w myśli chińskiej służy budowaniu świata, organizowaniu go i przekształcaniu. Harmonia w kosmosie nie jest czymś wcześniej istniejącym, ale wprowadzana w świat poprzez działanie

---

do Boga (zob. np.: komentowany przez Konfucjusza *Klasyk o Rytach*: 禮記 – *Liji* – *Klasyk o Rytach*, lib. XXXIII, cap. 12: „《詩》云：『上帝板板，下民卒瘁。』” [„it is said in the Book of Poetry (III, II, ode 10, 1), Reversed is now the providence of God; The lower people groan beneath their load”] – zob. <https://ctext.org/liji/zi-yi> – tłum J. Legge; czy powstałe w czasach Konfucjusza dzieło „孝經” – „Xiao Jing” – „Klasyk o czci synowskiej” – „孝經”, „聖治” – „The Government of the Sages”, 1: „昔者，周公郊祀後稷以配天，宗祀文王於明堂，以配上帝。” [„Formerly the duke of Zhou at the border altar sacrificed to Hou Ji as the correlate of Heaven, and in the Brilliant Hall he honored king Wen and sacrificed to him as the correlate of God”] – przet. J. Legge, zob. <https://ctext.org/xiao-jing/government-of-the-sages>); podczas gdy już uczniowie Konfucjusza używają tego terminu do opisu legendarnego ziemskiego władcy (por. np. Mencjusz, 萬章下 – Wan Zhang II, 12. Przet. J. Legge: „舜尚見帝，帝館甥于貳室，亦饗舜，迭為賓主，是天子而友匹夫也。” [„Shun went up to court and saw the sovereign, who lodged him as his son-in-law in the second palace. The sovereign also enjoyed there Shun’s hospitality. Alternately he was host and guest. Here was the sovereign maintaining friendship with a private man”] – zob. <https://ctext.org/mengzi/wan-zhang-ii>; czy Yangzi Fayan, „問道卷第四” – „Asking About the Dao”, 9: „允治天下，不待禮文與五教，則吾以黃帝、堯、舜為疢贅” [„If I were allowed to govern all under Heaven, but did not use li, wen, and the Five Teachings, then I would also consider Huangdi, Yao, and Shun to be tumors and cysts”] – przet. J.S. Bullock] – zob. <https://ctext.org/yangzi-fayan/juan-si>. W ostatnim cytacie 帝 – *d*” zostało użyte do opisu konkretnego władcy – „黃帝” – „Huángdi” – „The Yellow Emperor, legendary ancestor of all of China” – zob. 黃帝, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&did=739> [dostęp: 16.11.2019]. O legendarnym Cesarzu czy raczej Bogu zob. 禮記 – *Liji* – *Klasyk o Rytach*, VII, 57: „中央土。其日戊己。其帝，其臭香。其祠中溜，祭先心。” [„Right in the middle (between. Heaven and Earth, and the other elements) is earth. Its days are Wu and ji. Its divine ruler is Huang Di, and the (attending) spirit is Hou-tu. Its creature is that without any natural covering but the skin. Its musical note is Gong, and its pitch-tube gives the gong note from the tube Huang Zhong. Its number is five. Its taste is sweet. Its smell is fragrant. Its sacrifice is that of the middle court; and of the parts of the victim the heart has the foremost place”] – przet. J. Legge] – por. <https://ctext.org/liji/yue-ling> [dostęp: 16.11.2019].

człowieka za pomocą obrzędów. W ten sposób człowiek może oswoić i zarządzać siłami natury<sup>525</sup>. Co ciekawe, pierwszy tłumacz *Sumy teologicznej* na język chiński *li* czyni odpowiednikiem łacińskiego *ratio* w znaczeniu *principio*, zasady, początku. Jak zauważa M. Lackner, „The Latin term *ratio* is usually rendered by *li* (»principle, pattern«)”<sup>526</sup>.

Ale rytuał też niejako pośredniczy między wolą niebios a ich realizacją w życiu moralnym człowieka. Zaś bez znajomości woli niebios oraz przyłgnięcia do niej przez rytuały niemożliwym jest, według Konfucjusza, ustanowienie w sobie dobrego charakteru, jak mówi w rozdziale kończącym jego *Dialogi*: „子曰。不知命、無以爲君子也。不知禮、無以立也。不知言、無以知人也。” [„The Master said: »Without recognizing the ordinances of Heaven, it is impossible to be a superior man. Without an acquaintance with the rules of Propriety, it is impossible for the character to be established. Without knowing the force of words, it is impossible to know men«”]<sup>527</sup>.

Rytuał dla Chińczyków umożliwia komunikację i dialog nie tylko w sprawach religii, ale także w życiu społecznym i politycznym. W ten sposób zastępuje komunikację za pomocą słów i jest skuteczniejszy niż słowa. Musimy bardziej przyjrzeć się obserwowanemu obrzędowi niż słowom używanym przez człowieka. Chińskie rytuały zapewniały bowiem sposób właściwego komunikowania się ze sobą.

*Li* pomagało też wyrażać emocje także w najbliższej rodzinie, pośród najbliższych. „Szczególną wagę przykładano do rytuałów pogrzebowych, służących odpowiedniemu wyrażeniu emocji po śmierci bliskich”<sup>528</sup>. A więc nawet relacje rodzinne były wyrażane przez różnego rodzaju rytuały, co pozwalało harmonijnie budować wspólnotę rodzinną.

Chińskie *li* przenika więc całość relacji nie tylko z niebiosami, ale także z innymi ludźmi, i automatycznie łączy się z następnymi cnotami społecznymi, szczególnie z drugą z nich w katalogu tomaszowym z *pietas*.

<sup>525</sup> Por. M. Puett, *Constructions of the Reality, w: Chinese Metaphysics and Its Problems*, Ch. Li i F. Perkins (red.), Cambridge–New York 2015, s. 120–129. Por. także: Ch. Li i F. Perkins, dz. cyt., s. 82.

<sup>526</sup> M. Lackner, *Some...*, s. 32.

<sup>527</sup> *Analekta*, lib. XX, cap. 3 [przeł. J. Legge]. Inaczej tłumaczy to A.C. Muller, podkreślając mandat (*destiny*) bez określania jego nadawcy (niebios): „The Master said: „If you do not understand destiny, there is no way you will be regarded as a Noble Man. If you do not understand propriety, there is no way for you to be established. If you do not understand words, there is no way for you to understand people”.

<sup>528</sup> K. Pejda, dz. cyt., s. 24.

„For example, instead of calling the transcendent »God«, it was referred to as »the Tao«, »the Way«, for »Heaven« by the Confucians. Moreover, instead of using the term *piety*, Confucius refers to the virtue of revering the transcendent and other persons as ritual propriety (*li*)”<sup>529</sup>. Podobnie jest zresztą, jeśli chodzi o całość stosunków społecznych, które w dużej mierze były i są regulowane przez *li*, także współcześnie<sup>530</sup>. Widać to choćby w *Analekta*, lib. I, cap. 9: „曾子曰：「慎終追遠，民德歸厚矣。」” [„powiedział: »Jeśli pogrzeby rodziców będą odbywały się z należytą starannością, a ofiary będą składane także dawnym przodkom, cnota moralna (*de* – 德) ludu powróci do swej pełni«”]<sup>531</sup>. K. Pejda, komentując ten fragment konfucjańskich *Dialogów*, zaznacza, iż: „Społeczeństwo konfucjańskie było zarządzane poprzez rytuały”<sup>532</sup>. To centralne miejsce rytuałów i religijności w moralności chińskiej, przede wszystkim w jej uzewnętrznianiu, zauważa też A.C. Muller, pisząc: „»li« is the functioning of *ren* in the manifest world”<sup>533</sup>. W ten sposób rytuał pełni niesamowicie ważną funkcję społeczną. Widać to np. w *Analekta*, lib. IX, cap. 5: „子畏於匡。曰。文王既沒、文不在茲乎。天之章喪斯文也。後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也。匡人其如予何。” [„There was fear for the Master’s life when he was in the district of Guang. He said: »King Wen has already died, but his learning abides within me. If Heaven intended to destroy this »culture«, then it would have been unattainable for later generations. If Heaven does not want to destroy this learning, what can the men of Guang do to me?»”]<sup>534</sup>. Polska tłumaczka *Analektów* zaznacza, że w tym wypadku *wen* – 文 – oznacza konfucjański system rytualny, który ustanawia i zarazem objaśnia strukturę polityczno-prawną społeczności (禮儀制度 – *liyi zhidu*)<sup>535</sup> zgodną z wolą niebios.

<sup>529</sup> A.A. Pang-White, s. 131.

<sup>530</sup> H. Chaihark, *Constitutionalism, Confucian Civic Virtue, and Ritual Propriety*, w: *Confucianism for the Modern World*, D.A. Bell i H. Chaibong (red.), Cambridge 2003, s. 31–53.

<sup>531</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 9. [przet. K. Pejda].

<sup>532</sup> K. Pejda, dz. cyt.

<sup>533</sup> A.C. Muller, dz. cyt.

<sup>534</sup> *Analekta*, lib. IX, cap. 5. [przet. A.C. Muller]. Por. także: przet. J. Legge: „The Master was put in fear in Kuang. He said, »After the death of King Wen, was not the cause of truth lodged here in me? If Heaven had wished to let this cause of truth perish, then I, a future mortal, should not have got such a relation to that cause. While Heaven does not let the cause of truth perish, what can the people of Kuang do to me?»”.

<sup>535</sup> Por. K. Pejda, dz. cyt., s. 95. Por. także: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E6%96%87#3757> [dostęp: 16.11.2019].

W przypadku *li* nie chodzi jedynie o polityczno-prawną strukturę obrzędów. Przecież przenikały one całą rzeczywistość społeczną i we wszystkich relacjach domagały się swej ekspresji, szacunku, a nawet postuszeństwa. Podkreślały też rolę rodziny jako wspólnoty, gdzie uczymy się właściwego postępowania, co pokazuje Konfucjusz już w pierwszej księdze swych *Dialogów*: „有子曰。信近於義、言可復也。恭近於禮、遠恥辱也。因不失其親、亦可宗也。” [„Youzi powiedział: »Jeśli [człowiek] w swej szczerości («xin» – «信») mówi, że [uczyni] to, co jest słuszne (yi – 義), to jego słowa mogą zostać potem powtórzone. Gdy w szacunku swym trzyma się blisko norm obyczajowych (li – 禮), jest wolny od wstydu i upokorzenia. Ten, kto nie porzuca [sposobu postępowania] bliskich, może być poważany«”]<sup>536</sup>.

Na pewno też *li* trzeba odnosić do życia według cnoty. „Analogical inference is prominent in the *Analects*, although the term »analogy« is not used explicitly. In the *Analects*, Confucius often adopts analogy for the sake of instruction. For example, in *Analekta*, lib. III, cap. 8, he uses the example of »plain silk made into finery« from the *Book of Songs* to illustrate the relationship between the virtue of humaneness (*ren*) and ritual propriety (*li*)”<sup>537</sup>.

*Li* transformuje otaczającą nas rzeczywistość i przywraca właściwy porządek rzeczy, lecz aby tego dokonać, musi wezwać do cnotliwego zachowania się, postużyć się dobrymi sprawnościami. Konfucjusz „in *Analekta*, lib. I, cap. 15, commenting on »li’s« power of transformation, Confucius says »As cut, as filed, as chiselled, as polished«. This indirect but powerful imagery conveys the idea that ritual propriety can beautify moral actions, thus transforming morality into aesthetically beautiful actions”<sup>538</sup>. Z kolei w *Analekta*, lib. 7, cap. 8 „he remarks on the appropriate relationship between a teacher and a student in the process of learning: To those who are not eager to learn I do not explain anything, and to those who are

<sup>536</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 13 [przet. K. Pejda]. Przet. A.C. Muller: „You Zi said: »When your own trustworthiness is guided by fairness, your words can be followed. When your show of respect is guided by propriety, you will be far from shame and disgrace. If you have genuine affection within your family, you can become an ancestor«. Przet. J. Legge: „The philosopher You said, When agreements are made according to what is right, what is spoken can be made good. When respect is shown according to what is proper, one keeps far from shame and disgrace. When the parties upon whom a man leans are proper persons to be intimate with, he can make them his guides and masters”.

<sup>537</sup> A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 135.

<sup>538</sup> A.A. Pang-White, dz. cyt.

not bursting to speak I do not reveal anything. If I raise one angle and they do not come back with the other three angles, I will not repeat myself"<sup>539</sup>.

W interpretacji myśli konfucjańskiej, szczególnie przez świat zachodni, pojawiła się silna tendencja do desakralizowania *li*. W tej wizji miał to być jedynie areligijny czy wręcz niereligijny obrzęd, zwyczaj cywilny, który w związku z tym można bez żadnego duchowego zagrożenia włączyć do praktyki liturgicznej i duchowości chrześcijańskiej. Takie spojrzenie podzielali m.in. pierwsi jezuicy misjonarze w Chinach. Jak pisze M. Lackner, „a missionary view, which has been ascribed to Matteo Ricci in China and Roberto de Nobili in India; paying homage to local creeds and customs (by, for instance, allowing the Chinese Christian literati to worship their ancestors and Confucius, declaring these rituals as merely »civil« and not »religious«) (...) a willingness to accept cultural compromise for the sake of conversion is characteristic of this approach”<sup>540</sup>. Taka jednak interpretacja rytuałów chińskich, jak i doktryny Konfucjusza okazała się powierzchowna i później była odrzucana, jako próba nieuzasadnionego przeniesienia zachodniego stylu myślenia na mentalność dalekowschodnią. „However, already the first successor of Matteo Ricci, Niccolò Longobardo, expressed doubts about Ricci’s far-reaching assimilation and concessions to Chinese traditions that were partly based on the medieval idea of a division between the sacred and the secular spheres”<sup>541</sup>. Współcześnie, przy dokładnej analizie myśli chińskiej dostrzega się już wyraźnie sakralny, religijny wymiar rytuału *li*, choć widziano to już dawniej. „Nowadays, it is clear that the religious orders that rivaled the Jesuits in the mission (the Dominicans and Franciscans) had a much more realistic image of the intrinsic religious character of the Chinese rituals than the one cherished by Ricci”<sup>542</sup>. Także i polscy badacze przy dogłębnej analizie myśli konfucjańskiej odrzucili jej skrajnie niesakralną interpretację, okazuje się bowiem, że *sacrum* odgrywa w niej nawet kluczową rolę<sup>543</sup>.

---

<sup>539</sup> A.A. Pang-White, dz. cyt.

<sup>540</sup> M. Lackner, dz. cyt., s. 24.

<sup>541</sup> M. Lackner, dz. cyt. Por. E. Corsi, *Niccolò Longobardo*, „Dizionario Biografico degli Italiani” 2005, nr 65, w: [https://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-longobardo\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-longobardo_%28Dizionario-Biografico%29/) [dostęp: 16.11.2019]. Papież Klemens XI zakazał włączania chińskich rytów do liturgii już w 1709 roku – zob. M. Lackner, dz. cyt.

<sup>542</sup> M. Lackner, dz. cyt. Por. J.S. Cummins, *A Question of Rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, Aldershot 1993.

<sup>543</sup> Por. K. Kosior, dz. cyt.

W taki też sposób, przez nadanie wartości sacrum strukturom i symbolom obecnym w świecie, zdaniem T. Dajczera, manifestuje się każda religijność kosmocentryczna<sup>544</sup>. W ten sposób po blisko 300 latach spór został ostatecznie rozwiązany. Jak pisze A.A. Pang-White, „na Wschodzie, konflikt katolicyzmu z chińską tradycją konfucjańską jest dobrze znany jako kontrowersja wokół chińskich rytów, która rozpoczęła się we wczesnych latach siedemnastego wieku (około 1645), i trwała więcej niż trzysta lat, zanim została finalnie rozwiązana w 1939 roku”<sup>545</sup>.

Choć na usprawiedliwienie do istniejącej długo, i aż po dzień dzisiejszy, tendencji do desakralizacji chińskich rytów może posłużyć ich późniejsza interpretacja dokonywana w duchu konfucjańskim np. przez Sun Zi czy poglądy legalistów sprzeciwiających się otwarcie konfucjanizmowi<sup>546</sup>, ale wydaje się, że sam Konfucjusz nie podchodzi do kwestii rytualnych w tak radykalny zeświecczający je sposób.

Niemniej mający religijną bądź parareligijną proveniencję koncept *li* zawiera w sobie także zwyczaje obowiązujące w relacjach pomiędzy ludźmi i chociaż zawsze w jakiś sposób jest powiązany ze sferą sakralną, to jednak nie w sposób bezpośredni, stąd też może być tłumaczony i często jest po prostu tłumaczony jako obyczaj. To jest często postrzegane jako po prostu szersze znaczenie *li*. Jak notuje A.C. Muller: „The term *li* however, has, in the *Analects*, a much broader meaning than ritual, since it can also refer to the many smaller »ritualized« behavior patterns involved in day-to-day human interactions. This would include proper speech and body language according to status, age, sex – thus, »manners«. In this sense, »li« means any action proper, or appropriate to the situation. For instance,

<sup>544</sup> Por. P. Szuppe, dz. cyt., s. 37–38; T. Dajczera, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 12 i n.; R. Markowski, dz. cyt., s. 305 i n.

<sup>545</sup> A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 129–130. Por. Th. Merton, *Mystics and Zen Masters*, New York 1994, s. 81–90.

<sup>546</sup> Jako przykład może posłużyć fragment *Dyskursu o Niebiosach* (天論), w którym chiński autor zaznacza: „You pray for rain and it rains. Why? For no particular reason, I say. It is just as though you had not prayed for rain and it rained anyway. The sun and moon undergo an eclipse and you try to save them; a drought occurs and you pray for rain; you consult the arts of divination before making a decision on some important matter. But it is not as though you could hope to accomplish anything by such ceremonies. They are done merely for ornament. Hence the gentlemen regards them as ornaments but the common people regard them as supernatural (*shen*). He who considers them ornaments is fortunate; he who considers them supernatural is unfortunate” [przeł. P. Mu-Chou] („零而雨，何也？曰：無佗也，猶不零而雨也。日月食而救之，天旱而零，卜筮然後決大事，非以為得求也，以文之也。故君子以為文，而百姓以為神。以為文則吉，以為神則凶也。”) Sun Zi odróżnia w tym fragmencie rozumowe podejście do rytów elity i wierzenia zwykłych ludzi – por. P. Mu-Chou, dz. cyt., s. 50.

in the modern context, I might go up and slap my friend on the back. But I certainly wouldn't do that to my professor, or to a student in my class whom I don't know very well"<sup>547</sup>.

W każdym wypadku, czy pojmujemy *li* jako ściśle sakralny obrzęd, czy jedynie tradycje umożliwiające międzyludzkie relacje, Konfucjusz bardzo wyraźnie głosił potrzebę wierności tradycyjnym rytom. Ale też nie miała to być wierność ślepa. Bardziej chodziłoby tu o ducha tradycji. Jak zaznacza K. Pejda: „Konfucjusz uważał, że można dokonywać drobnych zmian w detalach ceremoniału – o ile nie zmieniają one jego ducha”<sup>548</sup>. Pokazuje to następujący fragment dialogów. „子曰。麻冕、禮也。今也、純儉、吾從衆。拜下、禮也。今拜乎上、泰也、雖遠衆、吾從下。” [„The Master said: »The linen cap is prescribed by the rules of propriety, but nowadays they use a silk one. It is economical, and I will go along with the consensus. Bowing below the hall is prescribed by the rules of propriety, but that is presumptuous. So even if I differ from the consensus, I will bow below the hall«”]<sup>549</sup>. W powyższym fragmencie Konfucjusz zgadza się na zastąpienie materiału użytego do noszonej podczas obrzędów czapki, gdyż wynikało to ze względów ekonomicznych, ale z kolei sam pokłon wykonywany u szczytu schodów zamiast u ich podnóżka był wyrazem arogancji i pychy zdecydowanie odrzucanych przez chińskiego Mistrza.

W sposób oczywisty Konfucjusz dostrzegał społeczny i polityczny wymiar rytuałów religijnych. Dlatego z czterech wskazań dla dobrego władcy aż dwa dotyczą sfery sakralnej – modlitwy za zmarłych i modlitwy uwielbienia. Takie wskazania daje chiński Mistrz w końcowym fragmencie swych dialogów: „所重、民、食、喪、祭。” [„Place value on the common people, food, mourning for the dead, and ritual sacrifice”]<sup>550</sup>.

<sup>547</sup> A.C. Muller, dz. cyt.

<sup>548</sup> K. Pejda, dz. cyt., s. 95.

<sup>549</sup> *Analekta*, lib. IX, cap. 3.

<sup>550</sup> *Analekta*, lib. XX, cap. 1 [przeł. A.C. Muller]. K. Pejda w obu ostatnich rekomendacjach dostrzega rytuałną część dla przodków, i tak też tłumaczy: „ceremonie i ofiary składane przodkom”. Wydaje się jednak, że chodzi to szerszy wymiar życia rytuałnego – por. 祭 – *jì zhài* – „sacrifice to, worship” – 祭 – *jì zhài*, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E7%A5%AD> [dostęp: 16.11.2019]. Inny fragment dialogów wskazuje z kolei na słuszną intuicję tłumaczki – „孟懿子問孝。子曰。無違。樊遲御、子告之曰。孟孫問孝於我、我對曰。無違。樊遲曰。何謂也子曰。生、事之以禮；死、葬之以禮、祭之以禮。” [„Mengyi Zi asked about the meaning of filial piety. Confucius said: »It means «not diverging (from your parents)»«. Later, when Fan Chi was driving him, Confucius told Fan Chi: »Mengsun asked me about the meaning of filial piety, and I told him «not diverging»«. Fan Chi said: »What did you mean by that?«. Confucius said: »When your parents are alive, serve them with propriety;



Podejście Tomasza z Akwinu do kwestii religii jest oczywiście inne. Przede wszystkim jako teolog przyjmuje i analizuje dane pochodzące z Objawienia. Ale jest jeden aspekt jego pisania o religii, który ukazuje nam pewne podobieństwo jego spojrzenia na te kwestie. Jest nim właśnie uchwycenie religii jak pewnej moralnej sprawności – religijności, która jest pierwszą z cnot społecznych. Jak wskazuje polski tłumacz tego fragmentu *Sumy teologicznej* – F.W. Bednarski: „Religię można ujmować w szerokim znaczeniu jako zespół wierzeń, obowiązków i czynności składających się na stosunek człowieka do Boga, oraz w ścisłym znaczeniu jako sprawność w oddawaniu czci należnej Bogu. W tym ostatnim znaczeniu św. Tomasz ujmuje religię, zaliczając ją do zespołu cnot związanych z kardynalną cnotą sprawiedliwości, która polega na oddawaniu każdemu tyle, ile się należy. Otóż religia w ściślejszym znaczeniu, a więc jako religijność, usprawnia człowieka w oddawaniu Bogu tego, co się Mu należy od nas, a zwłaszcza należnej Mu czci, chociaż człowiek nie potrafi nigdy oddać Bogu tyle, ile się Mu należy. Dlatego religijność nie jest ani gatunkiem, ani postacią sprawiedliwości, ale stanowi jej składnik potencjalny, czyli cnotę ściśle z nią związaną i spokrewnioną”<sup>551</sup>.

Używany przez Tomasza z Akwinu termin „religio” jest w tym wypadku tłumaczony przeze mnie jako „religijność”. Tak też czyni polski tłumacz tego fragmentu *Sumy teologicznej*, w ten sposób uzasadniając swoją decyzję: „W niniejszym przekładzie wyraz *religio* będziemy tłumaczyć przez »religia«, gdy z kontekstu będzie wynikało, że chodzi o szersze znaczenie tego pojęcia, obejmujące zespół czynności odnoszących się do Boga, a przez »religijność« – gdy będzie chodziło o cnotę usprawniającą człowieka do oddawania Bogu należnej czci. Niekiedy będziemy również posługiwali się wyrazem »pobożność« na oznaczenie stałego nastawienia woli do tego, co jest zasadniczą czynnością religijną, a mianowicie oddania się Bogu”<sup>552</sup>.

I właśnie w tej części *Summa Theologiae*, opisując cnotę religijności, Akwinata używa słów o potrzebie przywracania ładu i harmonii, które brzmią bardzo podobnie do języka konfucjańskiego. „Cnota – jak wyka-

---

when they die, bury them with propriety, and then worship them with propriety«] – *Analekta*, lib. II, cap. 5.

<sup>551</sup> F.W. Bednarski, *Przedmowa tłumacza*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 19, *Religijność*, Londyn 1971, s. 6.

<sup>552</sup> F.W. Bednarski, dz. cyt.

zaliśmy poprzednio – dobrym czyni tego, kto ją ma i sprawia, że jego postępowanie jest dobre. Każdy więc dobry uczynek przynależy do cnoty. Otóż oddać komuś to, co mu się należy, jest postępowaniem dobrym, gdyż wytwarza w stosunku do niego właściwą współmierność, ustanawiając należny ład, który z istoty swej jest dobrem, podobnie jak i umiar oraz wdzięk, jak to wykazał św. Augustyn<sup>553</sup>.

Dlatego też Tomasz z Akwinu odróżnia naturalną sprawność religijności od cnót teologicznych (jak wiara, nadzieja i miłość), które są możliwe jedynie przy działaniu Bożej łaski, gdyż sam Bóg jest ich głównym w nas twórcą i głównym ich przedmiotem. „Religijność to cnota oddająca Bogu należną Mu cześć. Należy więc w niej odróżnić dwa czynniki, a mianowicie to, co religijność Bogu oddaje, a więc należną Mu cześć stanowiącą jej tworzywo i przedmiot, oraz osobę, której tę cześć oddaje się, a więc Boga. Otóż czynności, którymi oddajemy cześć Bogu, nie odnoszą się do Niego w ten sposób, jak to czyni wiara, której przedmiotem jest Bóg, nie tylko w tym znaczeniu, że wierzymy w Boga, ale dlatego że wierzymy Bogu. Oddajemy zaś Bogu należną Mu cześć wykonując ku Jego chwale pewne czynności, które tę cześć wyrażają, np. składanie ofiar itp. Jasne więc, że Bóg nie jest ani tworzywem, ani przedmiotem cnoty religijności, ale tylko jej celem. Dlatego religijność nie jest cnotą boską której przedmiotem jest ostateczny cel, lecz cnotą obyczajową, odnoszącą się do środków służących do osiągnięcia tego celu<sup>554</sup>. Dlatego też w odróżnieniu od cnót teologicznych, gdzie nie ma wady nadmiaru, jest możliwa zła, nadmierna religijność. „Religijność nie jest cnotą boską ani umysłową, ale obyczajową, gdyż jest działem sprawiedliwości. Złoty zaś środek w niej zachodzi nie między uczuciami, ale między czynnościami odnoszącymi się do Boga, polegając na pewnej równości, oczywiście nie bezwzględnej, gdyż Bogu nie da się oddać tyle, ile się Jemu należy, ale uwarunkowanej ludzką możliwością i Bożym przyjęciem. Nadmiar zaś w czci Bożej może pochodzić nie od okoliczności: ile, ale ad innych okoliczności, np. gdy się oddaje cześć Bożą komuś, komu nie należy jej oddawać albo wtedy, gdy nie należy, względnie w sposób, w jaki nie należy<sup>555</sup>.”

Zdaniem tego samego tłumacza nie pasuje tu termin „pobożność” zastosowany przez o. J. Woronieckiego: „Mniej natomiast wyraz ten

<sup>553</sup> S. Th., II-II, q. 81, a. 2, corp.

<sup>554</sup> S. Th., II-II, q. 81, a. 5, corp.

<sup>555</sup> S. Th., II-II, q. 81, a. 5, ad. 3.

nadaje się do oznaczania wewnętrznego usposobienia człowieka religijnego, czyli cnoty usprawniającej go w oddawaniu Bogu należnej mu czci. Cnotę taką nazywamy raczej religijnością niż religią, względnie w terminologii o. J. Woronieckiego – pobożnością. Zdaje się nam jednak, że ten ostatni wyraz ma zbyt ciasne znaczenie nie rozciągając się na wszystko, co wchodzi w zakres religijności. Np. człowieka, który wierzy w Boga, ale nie przejawia w miarę swych możliwości pełnego oddania się Bogu i rzadko modli się, nazwiemy mimo to religijnym, ale nie pobożnym. Wyraz więc „pobożność” w niniejszym przekładzie zachowamy na oznaczenie głównego przejawu i zadania cnoty religijności, a mianowicie oddania się służbie Bożej, a więc na przetłumaczenie wyrazu *devotio*, który w nauce św. Tomasza nie oznacza dewocji w znaczeniu bigoterii, ale oddanie się Bogu, względnie stałą wolę takiego oddania się<sup>556</sup>.

Pierwszeństwo cnoty religijności przed innymi cnotami społecznymi Akwinata argumentuje również podobnie do chińskiego autora otóż religijność (u Konfucjusza *li*) nakazuje uczynki innych cnot, np. czci synowskiej czy hojności. „Każdą czynność cnotliwą zwiemy ofiarą, w miarę jak zmierza do czci Bożej. Stąd jednak nie wynika, że religijność jest cnotą ogólną, ale że rozkazuje innym cnotom, jak to już widzieliśmy w art. 1 [gdzie mowa jest m.in. o hojności]”<sup>557</sup>.

Innym argumentem za pierwszeństwem religijności jest argument z Objawienia, którego oczywiście nie znajdziemy u chińskiego autora. Akwinata, podpierając się Pismem Świętym, zaznacza: „Pismo św. (Wj 20) na pierwszym miejscu wymienia przykazania odnoszące się do religijności jako najważniejsze. Porządek zaś przykazań odpowiada porządkowi cnot, gdyż przedmiotem przykazań są akty cnot. A więc religijność jest główną pośród cnot obyczajowych. Wartość środków służących do osiągnięcia jakiegoś celu zależy od celu i dlatego im bliższe są celu, tym są lepsze. Cnoty obyczajowe, jak już widzieliśmy uprzednio, odnoszą się do środków służących do osiągnięcia tego celu, którym jest Bóg. Religijność zaś bardziej zbliża do Boga niż inne cnoty obyczajowe, gdyż usprawnia w tym, co wprost i bezpośrednio zmierza do czci Bożej. A więc religijność przewyższa wszystkie inne cnoty obyczajowe”<sup>558</sup>.

<sup>556</sup> F.W. Bednarski, *Objaśnienia tłumacza*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 19, *Religijność*, Londyn 1971, s. 178.

<sup>557</sup> *S. Th.*, II-II, q. 81, a. 4, ad. 1.

<sup>558</sup> *S. Th.*, II-II, q. 81, a. 6, corp.

Kolejnym argumentem Akwinaty za pierwszeństwem cnoty religijności i traktowaniem jej jako źródło innych cnót społecznych jest argument, który moglibyśmy nazwać metafizycznym. Bóg jako źródło wszelkiego istnienia jest przyczyną wszystkiego, i oddając np. cześć rodzicom, czcimy w ten sposób także samego Boga. „Bóg jest źródłem naszego bytu i władcą w daleko doskonalszym stopniu niż ojciec lub Ojczyzna. Dlatego religijność polegająca na oddawaniu czci Bogu, jest cnotą odrębną od pietyzmu, którego zadaniem jest otaczanie czcią rodziców i Ojczyzny. Lecz doskonałość stworzeń – jak poucza Dionizy – jest dziełem Boga z racji jego nieskończonej doskonałości i przyczynowości. A więc w wyższym znaczeniu cześć Bożą nazywamy pietyzmem, podobnie jak i Boga nazywamy naszym Ojcem”<sup>559</sup>.

---

<sup>559</sup> S. Th., II-II, q. 101, a. 3, ad 2.

## II.3.

### Cześć synowska<sup>560</sup>

Drugą z cnót społecznych u Akwinaty jest cześć synowska – *pietas* – sprawność umożliwiająca poprawne odniesienie do rodziców i szerszej przodków oraz ojczyzny („*pietas ad parentis et ad patriam*”<sup>561</sup>). Jak określa ją w 101 zagadnieniu *Sumy teologicznej*, *pietas* „est per quam sanguine iunctis, patriaeque benevolis, officium et diligens tribuitur cultus (...) Unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundo gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus et patriae”<sup>562</sup>. To jest według Tomasza z Akwinu fundament wszystkich relacji społecznych<sup>563</sup>. Rodzina jest źródłem postaw moralnych umożliwiających budowanie społeczeństwa i w tym znaczeniu średniowieczny autor bardzo bliski jest myśli konfucjańskiej. Z tym że u Konfucjusza *xiao*<sup>564</sup> ma nawet bardziej fundamentalny wymiar – jest „kamieniem węgielnym” etycznej myśli chińskiej i „punktem startowym” dla rozważań o *ren* i *li* i wręcz można je utożsamiać generalnie z całą nauką etyczną czy moralnością<sup>565</sup>. Inna sprawa,

<sup>560</sup> W części tego rozdziału wykorzystałem moje następujące teksty: A. Machowski, *Rola rodziny i społeczności lokalnych w kształtowaniu cnoty sprawiedliwości według św. Tomasza z Akwinu*, w: *Nadzieja i sprawiedliwość jako sprawności moralne w wychowaniu*, I. Jazukiewicz (red.), Szczecin 2015, s. 207–219 i A. Machowski, *O sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 479–488.

<sup>561</sup> Por. *S. Th.*, II-II, q. 101. „*Pietas ad parentis*” – por.: „*In cultu autem parentum includitur cultus omnium consanguineorum, quia etiam consanguinei ex hoc dicuntur quod ex eisdem parentibus processerunt*” – *S. Th.*, II-II, q. 101, a. 1, corp.; *pietas ad patriam* „*In cultu autem patriae intelligitur cultus concivium, et omnium patriae amicorum. Et ideo ad hos principaliter pietas se extendit*” – *S. Th.*, II-II, q. 101, a. 1, corp.

<sup>562</sup> *S. Th.*, II-II, q. 101, a. 1, corp.

<sup>563</sup> Jej związek z cnotą religijności pokazuje Akwinata przy omawianiu pierwszej cnoty społecznej, gdzie pisze „o potrzebie okazywania religijności powinowatym i tym, którzy są z nami związani węzłem jakiegokolwiek powinności. Ten sposób mówienia nie unika wieloznaczności, gdy chodzi o jasne postawienie zagadnienia pobożności, a mianowicie o pytanie, czy religia polega tylko na oddawaniu czci Bogu. Zatem religia odnosi się nie tylko do Boga, ale także do bliźniego” – *S. Th.*, II-II, q. 81, a. 1, arg. 1.

<sup>564</sup> *Xiao* możemy spotkać w następujących fragmentach konfucjańskich dialogów – por. *Analekta*, lib. I, cap. 2; I,6; lib. I, cap. 11; lib. II, cap. 5-8; lib. II, cap. 20-21; lib. IV, cap. 15; lib. IV, cap. 18; lib. IV, cap. 20; lib. VIII, cap. 3; lib. IX, cap. 16; lib. XI, cap. 5; lib. XIII, cap. 18; lib. XIII, cap. 20; lib. XIX, cap. 18. „*Xiao*” obowiązuje także w relacjach rodziców do dzieci – *Analekta*, lib. XI, cap. 8.

<sup>565</sup> Zob. T.B. Mooney i J.N. Williams, dz. cyt., s. 116. Jak zaznacza Ch. Li: „The Chinese word »xiao« is usually rendered in English as »filial piety« or »filiality«. It can also be translated as

że u Konfucjusza widać silną relację między *li* i *xiao*, rytuały w dużej mierze dotyczą właśnie relacji rodzinnych i kształtują te związki, jak widać np. w pierwszej księdze *Analektów*: „曾子曰：「慎終追遠，民德歸厚矣。」” [„Zengzi powiedział: »Jeśli pogrzeby rodziców będą odbywały się z należytą starannością, a ofiary będą składane także dawnym przodkom, cnota moralna (*de* – 德) ludu powróci do swej pełni«”]<sup>566</sup>.

Choć jeśliby przebadać dokładnie genealogię zachodniej cnoty i jej religijnych konotacji (i jak na to patrzyli Arystoteles i sam Tomasz z Akwinu), to moglibyśmy dojść do całkiem podobnych wniosków, aczkolwiek nie tak jednoznacznie wyrażonych przez świat zachodniej myśli moralnej, podczas gdy dwa autorytatywne dzieła dla tradycji konfucjańskiej, a więc omawiane w niniejszej książce dialogi samego Konfucjusza, jak i powstały później w tej tradycji *Klasyk o czci synowskiej* – 孝經 – „Xiao Jing” są właśnie o tej sprawności i na niej w dużej mierze budują cały system moralny<sup>567</sup>. Ba, nawet cały system postrzegania wszechświata jako pewnej harmonii zaprowadzanej właśnie z pomocą czci synowskiej<sup>568</sup>. Pokazuje to np. pierwsza księga *Analektów*: „子夏曰：「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣。」” [„Zixia powiedział: »O człowieku, który przedkłada towarzystwo [ludzi] światłych nad towarzystwo pięknych kobiet; który poświęca swe siły, służąc rodzicom, i oddaje swą osobę, by służyć władcy; który jest szczery w słowach wobec swych przyjaciół; powiedziałbym, że jest [naprawdę] wykształcony, choćby mówił, że się nigdy nie uczył (*xue* – 學)«”]<sup>569</sup>. Wszystko to, co społeczne, polityczne a także kosmiczne prowadzi do odkrycia wagi czci synowskiej. Jak opisuje to T. Dajczer: „Tradycyjna struktura społeczna

---

»filial ethics« or »filial morality«. It is one of the most important concepts in Confucian ethics and a cardinal virtue in Confucian tradition” – Ch. Li, dz. cyt., s. 219. Zob. także: L. Shu-ming, *The Elements of Chinese Culture (Zhong-guo wenhua yaoyi)*, w: *Collected Works of Liang Shu-ming*, Jinan 1990, t. 3, s. 28. Odnosnie do relacji *xiao* do funkcjonowania chińskiej społeczności jako pewnej całości – por. H. Yu-wei, *Filial Piety and Chinese Society*, w: *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, (red.) C.A. Moore, Honolulu 1986, s. 167–187.

<sup>566</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 9 [przet. K. Pejda].

<sup>567</sup> Ch. Li, dz. cyt., s. 219. Zob. także: H. Junlang, *Sketching on the Classic of Filial Piety*, w: L. Yanyuan i H. Junlang, *Reading the Classic of Filial Piety: New Interpretation*, Taipei 1992, s. 10. Wielu naukowców podtrzymuje, że chiński klasyk o czci synowskiej został skomponowany przez konfucjanistów z epoki Han, ale H. Junlang argumentuje za wcześniejszym jego powstaniem, gdyż dzieło to jest cytowane w *Kronikach Wiosny i Jesieni* Mistrza Lo skompletowanych w III wieku p.n.e. – por. H. Junlang, dz. cyt., s. 4–5.

<sup>568</sup> Por.: P. Szuppe, dz. cyt., s. 51–52; T. Dajczer, *Porządek...*, dz. cyt., s. 18.

<sup>569</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 7. [przet. K. Pejda].

Chin oparta była na instytucji rodziny i pokrewieństwa. Państwo uważano jedynie za rozszerzenie rodziny na skalę kraju. Było ono w sensie dosłownym „nad-rodziną”, odbiciem rodziny patriarchalnej. Pojęcie zaś państwa w sensie współczesnym jest tworem dopiero ostatnich czasów. Struktury społeczne obejmowały szereg relacji na wzór serii zwiększających się kół koncentrycznych, mających za swój główny ośrodek i model rodzinę. Sam konfucjanizm w ostatecznej analizie nie był niczym innym jak doktrynalnym wyrazem i racjonalnym usprawiedliwieniem tej chińskiej koncepcji świata, w której rodzina, stanowiąca główne centrum, przedstawiała w sobie obraz porządku kosmicznego w miniaturze, była mikrokosmosem i wzorcem wszelkich relacji<sup>570</sup>.

Charakterystyczne, że chińskie *xiao* – 孝 w tłumaczeniu na język angielski jest bliskie łacińskiemu *pietas* (*filial piety*). W myśleniu chińskim cnota czci synowskiej pełni jednak rolę głębszego i bardziej podstawowego fundamentu dla całego systemu moralnego. Jak zaznacza jeden z angielskich tłumaczy dialogów, C. Muller: „In terms of the development of the character of the human being, the most fundamental practice is that of »filial piety«, the English translation of the Chinese »xiao«, which means to love, respect and take care of one’s parents. Confucius believed that if people cultivated this innate tendency well, all other natural forms of human goodness would be positively affected by it”<sup>571</sup>.

Już sama ikonografia znaku „xiao” wskazuje na jego starożytne i symboliczne znaczenie. „The Chinese character »xiao« consists of two components, one standing for »child« and the other meaning »the old«. The character has the part symbolizing the old above the part symbolizing child, meaning that the child supports and/or succeeds the parent”<sup>572</sup>. Jak pisze dalej C. Li: „A dictionary of ancient Chinese, the *Shuo wen jie zi*, defines »xiao« as »one being good at serving one’s parents« (»shan shi fu mu zhe«)”<sup>573</sup>.

Rzecz jasna u obu autorów *filial piety* dotyczy nie tylko rodziców, ale też wszystkich starszych. U Konfucjusza znajdziemy tu m.in. *ti* – 悌 („braterski szacunek”), którego chiński znak jest skomponowany z *xin* – 心 (myśli

<sup>570</sup> T. Dajczer, dz. cyt. Por.: J.M. Kitagawa, *Religions orientales*, Paris 1961, s. 32, 41 i 71; R.C. Zaehner, *Concordant Discord*, Oxford 1970, s. 242, 263 i 267; W.T. de Bary (red.), *Sources of Chinese Tradition*, dz. cyt., s. 98.

<sup>571</sup> A.C. Muller, dz. cyt.

<sup>572</sup> Ch. Li, dz. cyt.

<sup>573</sup> Ch. Li, dz. cyt.

i uczucia, ale także serce<sup>574</sup>) i *di* – 弟 (młodszy brat). Znak ten pokazuje, jak słowo *ti* w sposób naturalny wyraża szacunek młodszego brata do starszego rodzeństwa<sup>575</sup>. Wyrażenie *xiào ti* – 孝弟 oddaje generalnie relacje szacunku do rodziców i starszych braci<sup>576</sup>. Pokazuje to chiński Mędrzec już na początku *Analektów*: „有子曰：「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！」” [„Youzi powiedział: »Niewielu jest takich, którzy będąc posłusznymi wobec rodziców i starszych braci, lubią występować przeciwko władzy. O takich, którzy nie lubią występować przeciwko władzy, a lubią powodować nieład, też nigdy nie słyszano. Człowiek moralnie doskonały (*junzi* – 君子) poświęca uwagę temu, co stanowi fundament. Gdy zostaje położony fundament, rodzi się naturalny ład (*dao* – 道). Czyż posłuszeństwo wobec rodziców i starszych braci (*xiaodi* – 孝弟) nie jest fundamentem właściwych relacji (*ren* – 仁)?«”]<sup>577</sup>.

Podobną myśl kontynuuje cztery rozdziały dalej w tej samej księdze, mówiąc generalnie o szacunku i czci wobec starszych: „子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。」” [„Mistrz powiedział: »Młody człowiek w domu powinien być posłuszny wobec rodziny (*xiao* – 孝), zaś poza nim posłuszny wobec starszych (*di* – 弟), ostrożny [w czynach i słowach] oraz godny zaufania, powinien kochać ludzi i być blisko z tymi, którzy [praktykują właściwe relacje] (*ren* – 仁). Jeśli posiada jeszcze dodatkowe siły, uczy się ogłady (*wen* – 文)«”]<sup>578</sup>. Taką interpretację zawiera także fragment książki drugiej: „be filial to your elders (*xiao* – 孝) and kind to your juniors [...]«”]<sup>579</sup>.

Konfucjańska cnota synowskiego oddania idzie jednak znacznie dalej niż myśl Akwinaty. Syn za życia ojca jest jakby ubezwłasnowolniony.

<sup>574</sup> Z kolei T. Billings pisze, że: „The word *xin* 心 literally means »heart«, but in Chinese usage it is more equivalent to »mind« as the seat of thought and imagination and is therefore sometimes rendered as »heart-and-mind« in scholarship. It is notable, however, that Ricci often uses the term to render the Latin word *anima* (soul) from his source maxims, and renders it back into *animo* (soul) in his Italian translation in the BL manuscript, as in maxims 67, 70, and 80” – T. Billings, *Sources and Notes*, w: *On Friendship. One Hundred Maxims for a Chinese Prince*, M. Ricci, przeł. T. Billings, New York 2009, s. 163.

<sup>575</sup> Zob. np. Qi Zhao, dz. cyt., s. 291–304.

<sup>576</sup> Por. *xiào ti* – „Be filial and fraternal” – por. *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E5%AD%9D%E5%BC%9F#4479> [dostęp: 16.11.2019].

<sup>577</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 2 [przeł. K. Pejda].

<sup>578</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 6 [przeł. K. Pejda].

<sup>579</sup> *Analekta*, lib. 2, cap. 20.



W jakimś sensie nie jest wolny, gdyż nie jest panem swych czynów<sup>580</sup>. I stan ten trwa nawet trzy lata po śmierci ojca. To właśnie oznaczało doskonałe realizowanie synowskiej czci *xiao*. Jak jest zaznaczone w dialogach, „The Master said: »While a man's father is alive, look at the bent of his will; when his father is dead, look at his conduct. If for three years he does not alter from the way of his father, he may be called filial«”<sup>581</sup>. Kong Anguo 300 lat po Konfucjuszu, komentując ten fragment *Dialogów*, zaznaczał, że „jak długo ojciec jest żywy, syn nie działa w sposób sobie właściwy – w swoim własnym imieniu (»zizhuan«)”<sup>582</sup>. Myśl tę jako bardzo ważną powtarza później Konfucjusz w księdze czwartej: „子曰。三年無改於父之道、可謂孝矣。” [„The Master said: »If, for three years (after your father's death) you don't alter his ways of doing things, you can certainly be called «filial»«”]<sup>583</sup>.

<sup>580</sup> Pierwszy zachodni tłumacz *Summa theologiae* na chiński używa w tym kontekście terminu „zizhu” – „działać we własnym imieniu” jako określenie wolnej woli – zob. M. Lackner, dz. cyt., s. 31.

<sup>581</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 11 [przet. J. Legge]. Przet. A.C. Muller: „The Master said: »When your father is alive, observe his will. When your father is dead observe his former actions. If, for three years you do not change from the ways of your father, you can be called a «real son» (*xiao* – 孝)”. Przet. K. Pejda: „Mistrz powiedział: „Obserwuj wolę i zamiary [człowieka], kiedy jego ojciec żyje; obserwuj jego czyny, gdy jego ojciec nie żyje. Jeśli przez trzy lata od śmierci ojca syn nadal będzie postępował tak, jakby to robił jego ojciec, to o nim można powiedzieć, że jest postuszny (*xiao* – 孝) wobec ojca”.

<sup>582</sup> M. Lackner, dz. cyt. Por. także: *Liji*, lib. 29, cap. 29: „The Master said: »Let a man who is ignorant be fond of using his own judgment; let a man without rank be fond of assuming a directing power to himself; let a man who is living in the present age go back to the ways of antiquity; on the persons of all who act thus calamities will be sure to come. To no one but the Son of Heaven does it belong to order ceremonies, to fix the measures, and to determine the written characters. Now over the kingdom, carriages have all wheels, of the same size; all writing is with the same characters; and for conduct there are the same rules. One may occupy the throne, but if he have not the proper virtue, he may not dare to make ceremonies or music. One may have the virtue, but if he do not occupy the throne, he may not presume to make ceremonies or music” – przet. J. Legge – „子曰：「愚而好自用，賤而好自專，生乎今之世，反古之道。如此者，災及其身者也。」非天子，不議禮，不制度，不考文。今天下車同軌，書同文，行同倫。雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉；雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。” – por. Chinese Text Project, <https://ctext.org/liji/zhong-yong> [dostęp: 16.11.2019]. Co ciekawe, tego samego terminu „zizhuan” – „自專” na działanie wolnej woli użył pierwszy tłumacz *Sumy teologicznej* – jezuita Buglio. Jak pisze M. Lackner: „Jest niemożliwe wiedzieć, kiedy i czy Buglio zapoznał się z komentarzem Konga Anguo, ale wybór jest genialny, chociaż „działać w swoim własnym imieniu w rzeczywistości nie jest pozytywną obserwacją w tym kontekście [chodzi o *Analekta*, lib. I, cap. 11]” – M. Lackner, dz. cyt. Por. *zhuan* – 專 – „monopolize, take sole possession”, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E5%B0%88> [dostęp: 16.11.2019].

<sup>583</sup> *Analekta*, lib. IV, cap. 20 [przet. A.C. Muller]. Przet. J. Legge: „The Master said: »If the son for three years does not alter from the way of his father, he may be called filial«”.

Do tego można odnieść też inny fragment *Analektów*, w którym stwierdza się, że powinnością cnotliwego człowieka jest naśladowanie swych przodków. „有子曰。信近於義、言可復也。恭近於禮、遠恥辱也。因不失其親、亦可宗也。” [„Youzi powiedział: »Jeśli [człowiek] w swej szczerości (*xin* – 信) mówi, że [uczyni] to, co jest słuszne (*yi* – 義), to jego słowa mogą zostać potem powtórzone. Gdy w szacunku swym trzyma się blisko norm obyczajowych (*li* – 禮), jest wolny od wstydu i upokorzenia. Ten, kto nie porzuca [sposobu postępowania] bliskich, może być poważany«”]<sup>584</sup>.

O ile cześć synowska i jej miejsce w katalogu chińskich sprawności moralnych wydaje się nam czymś oczywistym, to nie jest tak w przypadku relektury po wiekach dorobku pisarstwa moralnego Akwinaty. Wydawać by się mogło, że nie ma to za wiele wspólnego z głównym nurtem zachodniej myśli ujmującym sprawiedliwość jako relację pomiędzy indywidualnymi jednostkami w ramach pewnej społeczności, gdzie w zasadzie już nie gra roli to, co rodzinne, a sprawiedliwość pełni jedyną rolę stabilizującą relację pomiędzy jednostkami (ba, nawet wkraacza mocno w życie rodzinne, stając się jedynym jego regulatorem). Ale czy taki był zamysł Tomasza z Akwinu? Pewnie nie do końca, aczkolwiek Akwinata wyraźnie poszerza zakres wolności pojedynczego człowieka i w ramach wspólnoty politycznej (przynajmniej w relacji do Arystotelesa) czy rodzinnej. Według niego nie cały człowiek przynależy do państwa, ale to samo możemy stwierdzić o wspólnocie rodzinnej. Dlatego, gdy pisze o posłuszeństwie rodzicom czy państwu, to wyraźnie stawia tego granice. Ale też jest bardzo świadomy, że kształtowanie człowieka politycznego zdolnego do podźwignięcia cnót politycznych takich jak np. sprawiedliwość rozpoczyna się w rodzinie.

Klasyczna definicja sprawiedliwości jako stałej i ciągłej woli oddania każdemu tego, co mu się słusznie należy, z miejsca ukierunkowuje nasze myślenie na drugiego człowieka. I ten drugi musi być kimś dostatecznie konkretnym i określonym, bym wiedział, jaki jest zakres moich zobowiązań wobec niego. Tak widział to św. Tomasz z Akwinu, używając

<sup>584</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 13 [przeł. K. Pejda]. Przeł. A.C. Muller: „You Zi said: »When your own trustworthiness is guided by *fairness*, your words can be followed. When your show of respect is guided by propriety, you will be far from shame and disgrace. If you have genuine affection within your family, you can become an ancestor«”. Przeł. J. Legge: „The philosopher You said: »When agreements are made according to what is right, what is spoken can be made good. When respect is shown according to what is proper, one keeps far from shame and disgrace. When the parties upon whom a man leans are proper persons to be intimate with, he can make them his guides and masters«”.

starożytnej definicji, która mówi nam, że: „iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens”. Przy czym na pierwszym miejscu wspominając o sprawiedliwości pisze o niej jako o cnotcie kształtowalnej w człowieku. Dopiero później odkrywa jej wymiar ogólny regulujący relacje w całym państwie. I w przejściu między cnotą indywidualnego człowieka (w przypadku sprawiedliwości zawsze będącego w relacji z kimś drugim) a relacjami sprawiedliwości w społeczeństwie jako pewnej całości, pojawia się w myśli tomaszowej postulat formowania człowieka sprawiedliwego w oparciu o wspólnoty mniejsze, bardziej bezpośrednie, których przykładem może być, rzecz jasna, rodzina.

O wadze rodziny i społeczności lokalnych w kształtowaniu cnoty sprawiedliwości przez pojedynczego człowieka świadczyć może już sam fakt umieszczenia w ramach części składowych cnoty sprawiedliwości, czy – jak to w innym miejscu opisuje Akwinata – cnot spokrewnionych ze sprawiedliwością, takich sprawności i wartości jak np. religijność, cześć dla rodziców, patriotyzm. Te wszystkie cnoty kształtowane w mikrorelacjach pozwalają później przenieść nabyte sprawności oraz samą sprawiedliwość na wyższy poziom funkcjonowania społecznego. Ta droga jest praktycznie niemożliwa do ominięcia. Tylko w małych środowiskach możemy nauczyć się realnie oddawania drugiemu tego, co się mu należy, bo tylko tam mamy do czynienia z realnymi, prawdziwymi relacjami, które łączą, ale i które od nas wymagają. To tam można się nauczyć w dosłownym sensie tego słowa oddawania drugiemu tego, co mu się należy. Chodzi tu o swoistą „pedagogię drugiego”, która jest także pedagogią sprawiedliwości.

Dzieje się tak, ponieważ ten drugi nie może być jakimś fantomem, kimś jedynie wirtualnym lub anonimowym, przynajmniej według myśli tomaszowej. Cnota sprawiedliwości wymaga po prostu, abym wiedział, komu mam coś oddać. I co ważne, według myśli klasycznej jest to pierwsze i główne znaczenie słowa „iustitia”. „Iustitia ergo proprie dicta requirit diversitatem suppositorum, et ideo non est nisi unius hominis ad alium”<sup>585</sup>. Ten drugi trzeba by był kimś konkretnym, kimś, wobec

---

<sup>585</sup> Por. *S. Th.*, II-II, q. 58 a. 2 corp. Por. także: *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 2, s. c.: „Sed contra est quod Tullius dicit, in *I de Offic.*, quod »iustitiae ea ratio est qua societas hominum inter ipsos, et vitae communitas continetur«. Sed hoc importat respectum ad alterum. Ergo iustitia est solum circa ea quae sunt ad alterum”; *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 4, ad 2: „Ad secundum dicendum quod voluntas fertur in suum obiectum consequenter ad apprehensionem rationis. Et ideo, quia ratio ordinat in alterum, voluntas potest velle aliquid in ordine ad

którego mam jakieś zobowiązanie. Kimś, kto jest zawsze przed moimi oczyma, w moim myśleniu. To przynajmniej możemy zaznaczyć w relacji do Boga, stąd religijność to jedna z ważniejszych składowych części sprawiedliwości. Bez tego drugiego po prostu nie mogę być, czy stawać się człowiekiem sprawiedliwym. „Iustitia est semper ad alterum”<sup>586</sup>.

I widać to u Tomasza nawet wtedy, gdy mówi o potrzebie naszego odniesienia do dobra wspólnego. Zawsze jest ono też dobrem ludzi, którzy daną wspólnotę współtworzą. „Respondeo dicendum quod iustitia, sicut dictum est, ordinat hominem in comparatione ad alium. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, ad alium singulariter consideratum. Alio modo, ad alium in communi, secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur”<sup>587</sup>. Jest to zresztą charakterystyczne dla koncepcji dobra wspólnego u Akwinaty, że nie znosi ona potrzeby istnienia dóbr indywidualnych, a wręcz przeciwnie, je zakłada, chociaż też nie jest ich prostym zsumowaniem. Dobro wspólne to jednak coś więcej, to wartość dodana, jak mówią współcześni ekonomiści, opisując wartość wspólnej pracy zgranego zespołu ludzi. W każdym razie ten drugi u Tomasza nie

---

alterum, quod pertinet ad iustitiam”; S. Th., II-II, q. 58, a. 5, arg. 3: „Praeterea, iustitia est semper ad alterum, ut supra dictum est. Sed peccatum quod est in proximum non est peccatum generale, sed dividitur contra peccatum quo peccat homo contra seipsum. Ergo etiam neque iustitia est virtus generalis”.

<sup>586</sup> S. Th., II-II, q. 58, a. 5, arg. 3: „Praeterea, iustitia est semper ad alterum, ut supra dictum est. Sed peccatum quod est in proximum non est peccatum generale, sed dividitur contra peccatum quo peccat homo contra seipsum. Ergo etiam neque iustitia est virtus generalis”.

<sup>587</sup> S. Th., II-II, q. 58, a. 5, corp. Cały tekst Tomaszowej odpowiedzi brzmi: „Respondeo dicendum quod iustitia, sicut dictum est, ordinat hominem in comparatione ad alium. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, ad alium singulariter consideratum. Alio modo, ad alium in communi, secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad utrumque igitur se potest habere iustitia secundum propriam rationem. Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est totius est, unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc igitur bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc iustitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est, inde est quod talis iustitia, praedicto modo generalis, dicitur iustitia legalis, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune”. Por. także: S. Th., II-II, q. 58, a. 2, s. c.: „Sed contra est quod Tullius dicit, in I de Offic., quod iustitiae ea ratio est qua societas hominum inter ipsos, et vitae communitas continetur. Sed hoc importat respectum ad alterum. Ergo iustitia est solum circa ea quae sunt ad alterum”.

rozpływa się jakiejś anonimowej masie, nie można zatem być sprawiedliwym w odniesieniu do całej społeczności, nie będąc sprawiedliwym w relacji do poszczególnych ludzi. Ale i odwrotnie, nie można być człowiekiem sprawiedliwym w poszczególnych relacjach, mając zachwianą relację do dobra wspólnego<sup>588</sup>.

To dlatego też nie wystarcza tylko odnosząca się do relacji w państwie *iustitia generalis*, którą odnosimy do dobra wspólnego, ale jest też konieczna *iustitia particularis* odnosząca się do pojedynczych ludzi: „ita etiam praeter iustitiam legalem oportet esse particularem quandam iustitiam, quae ordinet hominem circa ea quae sunt ad alteram singularem personam”<sup>589</sup>. Zaznacza tu Akwinata coś, co jest niestychnie ważne w kształtowaniu cnoty sprawiedliwości: bezpośrednio odniesienia do innych ludzi. Sprawiedliwość w odniesieniu do pojedynczych ludzi domaga się tej bezpośredniości, której może brakować i siłą rzeczy brakuje w relacji do całego społeczeństwa. Dlatego też wymiar pojedynczych relacji jest tak ważny i konieczny w kształtowaniu cnoty sprawiedliwości. I tu też pojawia się waga wspólnot mniejszych niż całe państwo. Wspólnot bardziej pierwotnych w procesie kształtowania się ludzkich społeczności i będących bazą do zbudowania wspólnego *polis*.

Jak już zaznaczaliśmy, ten drugi jest w tomaszowej teorii cnoty sprawiedliwości kimś niesamowicie ważnym. I nie tyle liczy się jakieś dobro, jakiś akt zewnętrzny, który jesteśmy drugiemu winni, ile on sam. „Ad tertium dicendum quod iustitia non consistit circa exteriores res quantum ad facere, quod pertinet ad artem, sed quantum ad hoc quod

<sup>588</sup> Por.: *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 5, ad 3: „Ad tertium dicendum quod illa quae sunt ad seipsum sunt ordinabilia ad alterum, praecipue quantum ad bonum commune. Unde et iustitia legalis, secundum quod ordinat ad bonum commune, potest dici virtus generalis; et eadem ratione iniustitia potest dici peccatum commune, unde dicitur I Ioan. III quod omne peccatum est iniquitas”.

<sup>589</sup> Por.: *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 7, co.: „Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, iustitia legalis non est essentialiter omnis virtus, sed oportet praeter iustitiam legalem, quae ordinat hominem immediate ad bonum commune, esse alias virtutes quae immediate ordinant hominem circa particularia bona. Quae quidem possunt esse vel ad seipsum, vel ad alteram singularem personam. Sicut ergo praeter iustitiam legalem oportet esse aliquas virtutes particulares quae ordinant hominem in seipso, puta temperantiam et fortitudinem; ita etiam praeter iustitiam legalem oportet esse particularem quandam iustitiam, quae ordinet hominem circa ea quae sunt ad alteram singularem personam”. Por. także: *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 7, ad 1: „Ad primum ergo dicendum quod iustitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quae sunt ad alterum, quantum ad commune quidem bonum, immediate; quantum autem ad bonum unius singularis personae, mediate. Et ideo oportet esse aliquam particularem iustitiam, quae immediate ordinet hominem ad bonum alterius singularis personae”.

utitur eis ad alterum"<sup>590</sup>. W tym znaczeniu *res exteriores* są tylko *utiles* w odniesieniu do drugiego, który jest jakimś celem naszego działania i celem cnoty sprawiedliwości. Można by powiedzieć, że sprawiedliwość uczy nas tego drugiego, relacji z nim, reszty, czyli konkretnego sposobu, w jaki mamy oddać drugiemu daną rzecz, uczą nas konkretne techniki, sztuki (*artes*).

Sprawiedliwość według św. Tomasza ma więc *par excellence* relacyjny charakter. Czyny ludzkie, którymi kieruje sprawiedliwość, są ważne nie tylko w odniesieniu do człowieka czyniącego (jak w przypadku każdej innej cnoty, której celem jest udoskonalenie działającego podmiotu), ale także w odniesieniu do tego drugiego, ku któremu jest skierowane nasze czynienie sprawiedliwe. „*Sed actiones quae sunt ad alterum indigent speciali rectificatione, non solum per comparationem ad agentem, sed etiam per comparationem ad eum ad quem sunt. Et ideo circa eas est specialis virtus, quae est iustitia*”<sup>591</sup>.

Podobną rolę pełni wzmiankowana już wyżej cnota religijności. Bóg jest tym Drugim w najbardziej radykalny sposób przekraczającym mój świat. Tym Drugim, któremu należy się najwyższy szacunek i cześć. Ale oddając to wszystko Bogu, zarazem uczymy się nie być tylko dla siebie, uczymy się ofiarować coś dla drugiego człowieka.

Jeśli możemy mówić kształtowaniu jakiegokolwiek cnoty, także cnoty sprawiedliwości, to możemy to czynić tylko bez kontekstu przymusu zewnętrznego zaprowadzanego przez aparat państwowy i tak podkreślonego we współczesnych teoriach sprawiedliwości czy sprawiedliwości społecznej. Tymczasem cnota, jeśli ma być cnotą, to wyklucza przymus<sup>592</sup>. Tu znowu możemy odkrywać rolę i wagę wspólnot mniejszych jako tych,

<sup>590</sup> S. Th., II-II, q. 58, a. 3, ad 3.

<sup>591</sup> S. Th., II-II, q. 58, a. 2, ad 4.

<sup>592</sup> Por.: S. Th., II-II, q. 58, a. 3 ad 1: „Ad primum ergo dicendum quod cum aliquis facit quod debet, non affert utilitatem lucri ei cui facit quod debet, sed solum abstinere a damno eius. Sibi tamen facit utilitatem, in quantum spontanea et prompta voluntate facit illud quod debet, quod est virtuose agere. Unde dicitur Sap. VIII quod »sapiencia Dei sobrietatem et iustitiam docet, prudentiam et virtutem!«; quibus in vita nihil est utilius hominibus, scilicet virtuositas”. Por. także: S. Th., II-II, q. 58, a. 3, ad 2: „Ad secundum dicendum quod duplex est necessitas. Una coactionis, et haec, quia repugnat voluntati, tollit rationem meriti. Alia autem est necessitas ex obligatione praecepti, sive ex necessitate finis, quando scilicet aliquis non potest consequi finem virtutis nisi hoc faciat. Et talis necessitas non excludit rationem meriti, in quantum aliquis hoc quod sic est necessarium voluntarie agit. Excludit tamen gloriam supererogationis, secundum illud I ad Cor. IX, »si evangeliza vero, non est mihi gloria, necessitas enim mihi incumbit!«.

które nie używając przemocy, pomagają kształtować wnętrza ludzi biorących udział w tworzących je relacjach. Dopiero kiedy tej cnoty zaczyna brakować, konieczna staje się ingerencja aparatu przymusu poprzez prawo. W związku z tym możemy powiedzieć, że państwo jako takie ma bardzo ograniczony wpływ na kształtowania w ludziach cnoty. Dużo większej pomocy mogą tu udzielić ludziom mniejsze wspólnoty, takie jak rodzina czy różne stowarzyszenia. W dużo większy sposób oddziaływają one na swoich członków nie poprzez przymus, tylko odwołując się np. do więzów krwi czy przyjaźni lub do wspólnych wartości.

Takie spojrzenie na kwestie kształtowania sprawności sprawiedliwości pozwala dostrzec stopniowalny charakter nabywania cnoty, ale i konieczność istnienia form pośrednich pomiędzy pojedynczym człowiekiem a państwem jako całością. Jeśli nie zauważamy konieczności istnienia tych wspólnot pośrednich bądź wręcz likwidujemy je, to efektem tego jest pozostawienie pojedynczego anonimowego człowieka w konfrontacji z anonimowym molochem państwa. W takim wypadku siłą rzeczy pojawia się pragnienie obrony swoich praw przed roszczeniami państwa. I z pytania o to, co mam oddać drugiemu, pojawiają się żądania obrony indywidualnych praw i pytania, co ja z tego będę miał, co mi się należy. Taki sposób myślenia jest przenoszony następnie na całe grupy ludzkie, które zawzięcie broniąc swych praw i interesów, nie widzą dobra społecznego jako pewnej całości czy potrzeby uznania praw innych grup. Przejście z tradycyjnej ulpianowskiej definicji sprawiedliwości domagającej się oddania drugiemu tego, co mu się należy, do żądania tego, co należy się mnie.

Sprzyjają temu zjawisku z jednej strony indywidualizm negujący wartość wspólnoty i z drugiej strony negujący to, co indywidualne, kolektywizm. W takich warunkach siłą rzeczy dochodzi do sformułowania tego, co dzisiaj możemy nazwać sprawiedliwością społeczną. Jeśli Tomasz opisywał sprawiedliwość przede wszystkim jako cnotę, to nowożytnie teorie, pisząc o kwestii sprawiedliwości społecznej, pomijają praktycznie konieczność i potrzebę kształtowania postawy i cnoty sprawiedliwości w samym człowieku, co siłą rzeczy może być związane tylko z klasyczną definicją sprawiedliwości. Jasne, że żądania czegoś, co mi się należy, nie potrzeba kształtować w człowieku, tutaj wystarczy naturalny instynkt samozachowawczy wzmacniany jeszcze pożądaniami posiadania coraz większej ilości dóbr. Na takiej antropologii od czasu Hobbesa budowano

i buduje się współczesne teorie polityczne, w których, rzecz jasna, braknie miejsca na sprawiedliwość jako cnotę, sprawność kształtowaną przez samego siebie w sobie i co ważne, mającą samego siebie ograniczać.

Droga budowania społeczności poprzez kształtowanie sprawnych moralnie ludzi, ludzi sprawiedliwych, to jakby trzecia, pozasystemowa droga pomiędzy indywidualizmem a kolektywizmem, które, jak już zaznaczaliśmy, działają destrukcyjnie na cnotę sprawiedliwości określaną w sposób klasyczny. Tomaszowy postulat kształtowania sprawności moralnych w człowieku zapoznany przez współczesne teorie polityczne próbują odnaleźć A. MacIntyre<sup>593</sup> (co prawda odwołujący się bardziej do Arystotelesa), L. Lachance<sup>594</sup> czy G. Chalmeta<sup>595</sup>.

Jeśli chodzi o samego Arystotelesa, to ściśle rezerwuje on zastosowanie moralności i relacji sprawiedliwości do relacji obywatelskich, relacji pomiędzy równymi. Widać u Stagiryty *polis* jako praktycznie jedyne miejsce bycia sprawiedliwym. Stąd też nie jest tak uwyrażniona rola innych wspólnot ludzkich w pomocy w kształtowaniu cnoty sprawiedliwości<sup>596</sup>. Wydawać by się mogło, że Tomasz z Akwinu, cytując często Stagirytę w traktacie o sprawiedliwości, w jakiś sposób przejmuje ten pogląd. „Ad tertium dicendum quod domestica multitudo, secundum philosophum, in I Polit., distinguitur secundum tres coniugationes, scilicet uxoris et viri, patris et filii, domini et servi, quarum personarum una est quasi aliquid alterius. Et ideo ad huiusmodi personam non est simpliciter iustitia, sed quaedam iustitiae species, scilicet oeconomica, ut dicitur in V Ethic”<sup>597</sup>. Mogłoby się więc wydawać, że Tomasz z Akwinu, cytując tu Arystotelesa, popiera zupełnie jego pogląd. Ale wymienienie wśród części potencjalnych cnoty sprawiedliwości cnót takich jak religijność czy cześć skierowana w pierwszym rzędzie do rodziców wskazuje, że mamy tu wyraźnie inny, własny koncept Tomasza na kształtowanie cnoty sprawiedliwości.

<sup>593</sup> Por.: A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame 1981; A. MacIntyre, *Whose Justice?* dz. cyt.

<sup>594</sup> Por. L. Lachance, *Humanismo político*, Pamplona 2001.

<sup>595</sup> Por. G. Chalmeta, *La justicia política en Tomas de Aquino*, Pamplona 2002.

<sup>596</sup> Choć i grecka sprawiedliwość ma także wyraźnie indywidualne korzenie; dość wspomnieć platońskie dialogi i konkluzje, że lepiej jest doświadczać niesprawiedliwości, niż się jej dopuszczać – Platon, *Apologia czyli obrona Sokratesa*, 32: „wolałem się jednak narazić na niebezpieczeństwo w obronie prawa i sprawiedliwości, niż z obawy kajdan lub śmierci zgodzić się z wami na tak wielką niesprawiedliwość”. Takie sformułowanie cnoty sprawiedliwości z miejsca odnosi ją do relacji pojedynczych ludzi. Choć perspektywa *polis* pozostaje dominująca zarówno w platońskiej, jak i arystotelesowskiej koncepcji tej cnoty.

<sup>597</sup> S. Th., II-II, q. 58 a. 7 ad 3.



Przetłamanie ciasnych ścian *polis* dokonane przez Rzymian siłą rzeczy zogniskowało też ich uwagę na innych formach ludzkich wspólnotowości jako niewykluczających tego, co moralne, a wręcz przeciwnie to, co moralne współtworzących. Nieprzypadkowo pewnie dziedziczona przez Tomasza definicja sprawiedliwości pochodzi nie ze starożytnej Grecji, tylko ze starożytnego Rzymu. Rola rodziny czy różnego rodzaju stowarzyszeń (*societas*) przetłumuje monopol *polis* na to, co moralne. Jeszcze wyraźniej uwypukla to chrześcijaństwo z jego radykalną moralnością, często w pierwszych wiekach przeciwstawianą państwu i obejmującą także to, co indywidualne, i w końcu to, co jest odniesieniem człowieka do Boga. Taki podział *philosophiae moralis* zastosuje Akwinata we wprowadzeniu do *Secunda Secundae*, a więc, części *Sumy teologicznej* poświęconej moralności.

Podkreślenie roli rodziny w kształtowaniu cnoty sprawiedliwości, waga interakcji pomiędzy członkami społeczności lokalnych w budowaniu sprawiedliwych relacji w państwie, klasyczna definicja sprawiedliwości jako hamulec dla egoizmu klasy rządzącej i roszczeniowych postaw członków danej społeczności. Trudno więc mówić o społeczeństwie obywatelskim bez kształtowania się ludzi sprawiedliwych. To właśnie cnota sprawiedliwości, będąc *par excellence* „obywatelską”, przemienia ludzi w obywateli<sup>598</sup>.

Rodzina, inny rodzaj bycia z drugim, bardziej bliski. Gdzie oddawanie drugiemu tego, co mu się należy, ma wymiar niemal naturalny. Łatwiej uznać godność kogoś, kto jest bliski, czy oddać mu to, co powinniśmy, podobnie jest też z tymi, którzy są nam w jakiś sposób bliscy, ale nie przez więzy krwi, tylko inną relację, np. przyjaźni.

To dlatego Akwinata w ramach sprawności spokrewnionych ze sprawiedliwością, które nazywa społecznymi, omawia cnoty odnoszące się do indywidualnych relacji pomiędzy ludźmi, takie jak grzeczność, prawdomówność, posłuszeństwo. One wszystkie pozwalają nam odnieść się sprawiedliwie wobec drugiego człowieka. I ich kształtowanie możliwe jest praktycznie jedynie w spersonalizowanych mikrorelacjach społecznych.

---

<sup>598</sup> Por. *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 6, s. c.: „Sed contra est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod »multi in propriis quidem possunt virtute uti, in his autem quae ad alterum non possunt«. Et in III Polit. dicit quod »non est simpliciter eadem virtus boni viri et boni civis«. Sed virtus boni civis est iustitia generalis, per quam aliquis ordinatur ad bonum commune. Ergo non est eadem iustitia generalis cum virtute communi, sed una potest sine alia haberi”.

Uczymy się ich w rodzinie i swoim środowisku lokalnym<sup>599</sup>. I zasób tych sprawności, które wspomagają naukę bycia sprawiedliwym, jest bardzo bogaty. Święty Tomasz z Akwinu nie ogranicza się do wymienienia tylko tych cnót, które spotkać możemy omówione zaraz po traktacie o sprawiedliwości. We wstępie do omawiania cnót spokrewnionych ze sprawiedliwością wspomina takie sprawności jak zgodliwość omówiona już w traktacie o miłości czy praworządność, a raczej słuszność, omówiona w traktacie o roztropności.

W każdym wypadku sprawności społeczne omówione jako kontynuacja i pomoc w byciu sprawiedliwym mają szczególny wymiar wychowawczy, co zauważa we wstępie do cnót społecznych F.W. Bednarski<sup>600</sup>. I proces ten ma miejsce szczególnie w rodzinie, o czym świadczy szczególne miejsce relacji rodzinnych opisane w ramach cnoty pietyzmu, jak tłumaczy łacińskie *pietas* F.W. Bednarski. Przy czym Akwinata nie ogranicza tej cnoty do samych rodziców. Jak pisze: „cześć należna rodzicom powinna objąć również i innych krewnych ze względu na pochodzenie od wspólnych przodków”. Dopiero później przechodzi do opisanie cnoty czci względem współobywateli czy osób pełniących szczególne funkcje we wspólnocie państwowej. I co ważne, szacunek okazywany innym osobom jest niejako fundowany na czci do własnych rodziców. Pokazuje to Akwinata, rozróżniając i porównując dwie cnoty spokrewnione ze sprawiedliwością – cześć należną w pierwszym rzędzie rodzicom i szacunek bardziej ukierunkowany na inne relacje społeczne np. z przełożonymi czy przywódcami społeczności. „Porównując więc jedną i drugą cnotę, należy w obu cnotach wziąć pod uwagę różny stosunek różnych osób do nas. Jasne, że rodzice i krewni są z nami ściślej związani niż osoby piastujące jakąś godność. Urodzenie bowiem i wychowanie, które zawdzięczamy

<sup>599</sup> Wymiar mikros społeczny uczenia się bycia sprawiedliwym zauważył komentator myśli tomaszowej F.W. Bednarski: „Ten obowiązek pomagania w zapewnieniu środków do życia naszym rodzicom, gdy nie mają z czego żyć, rozciąga się także na innych krewnych, a nawet na współobywateli w miarę: a) naszych możliwości: i b) ich praw do naszej pomocy, którą, winniśmy nieść tym większą, im bliżsi są nam ci współobywatele z powodu pokrewieństwa, koleżeństwa, sąsiedztwa, sprawowanego urzędu itp., względnie w im większym znajdują się nieszczęściu, np. z powodu jakiejś klęski żywiołowej, trzęsienia ziemi, powodzi, pożaru itp. Tego wymaga od każdego obywatela dobrze pojęty patriotyzm w znaczeniu pietyzmu względem ojczyzny, jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na trzecią trudność” – F.W. Bednarski, *Objaśnienia tłumacza*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 20, *Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości*, Londyn 1971, s. 137.

<sup>600</sup> F.W. Bednarski, *Przedmowa*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 20, *Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości*, Londyn 1971, s. 5–6.

rodzicom, jest bardziej związane z naszym życiem, aniżeli czynności osób piastujących jakąś godność. Dlatego pietyzm w stosunku do osób bardziej z nami związanych, jest ważniejszy od szacunku<sup>601</sup>. Widzimy więc swoją gradację odniesień do innych ludzi zależną od ich bliskości. Nie inaczej odbywa się też kształtowanie poszczególnych cnot, od *pietas* przynależnego rodzicom przechodzimy do uczenia się szacunku względem innych osób. „Chociaż więc osoby odznaczające się wybitną cnotą więcej zasługują na poważanie aniżeli rodzice, niemniej dzieci są przede wszystkim obowiązane do poważania i otaczania czcią swoich rodziców ze względu na otrzymywane od nich dobra oraz ze względu na związki natury”<sup>602</sup>.

Wagę rodziny ukazuje też miejsce cnoty wdzięczności wśród cnot społecznych i gradacja jej odniesienia względem poszczególnych osób, poczynając od Boga, poprzez rodzinę, aż po naszych dobroczyńców. „Przede wszystkim największe zobowiązanie mamy wobec Boga, gdyż On Jest źródłem wszelkich naszych dóbr. Następnie po Bogu najwięcej zawdzięczamy rodzicom, gdyż dali nam życie i wychowanie; Na trzecim miejscu mamy zobowiązania wobec osób piastujących godności będące źródłem pewnych dóbr społecznych. Na czwartym wreszcie miejscu są nasze szczególne zobowiązania wobec tych dobroczyńców, od których otrzymaliśmy pewne doraźne i osobiste dobrodziejstwa. Ponieważ zaś w stosunku do tego rodzaju osób, nie mamy tak dużych zobowiązań jak wobec Boga, rodziców i przełożonych, należy – po cnocie religijności oddającej cześć Bogu, pietyzmie usprawniającym nas w czci dla rodziców, oraz po cnocie karności w stosunku do przełożonych – wyodrębnić cnotę wdzięczności, którą odwzajemniamy się naszym życzliwym dobroczyńcom”<sup>603</sup>. Innym fragmentem podkreślającym rolę Boga i cnoty religijności w kształtowaniu czci synowskiej jest artykuł trzeci kwestii 101 w którym pisze: „Bóg jest źródłem naszego bytu i władcą w daleko doskonalszym stopniu niż ojciec lub Ojczyzna. Dlatego religijność polegająca na oddawaniu czci Bogu, jest cnotą odrębną od pietyzmu, którego zadaniem jest otaczanie czcią rodziców i Ojczyzny. Lecz doskonałość stworzeń – jak poucza Dionizy – jest

<sup>601</sup> S. Th., II-II, q. 102, a. 3, co. Por. także: S. Th., II-II, q. 101, a. 2, ad. 3: „osoby związane z nami węzłami pokrewieństwa lub miłości Ojczyzny należy otaczać czcią i świadczyć im pewne powinności, ale nie wszystkim w równej mierze; przede wszystkim należy się to rodzicom, innym zaś w miarę naszych możliwości i praw, które przysługują danym osobom”.

<sup>602</sup> S. Th., II-II, q. 102, a. 3, ad. 3.

<sup>603</sup> S. Th., II-II, q. 106, a. 1, corp.

dziełem Boga z racji jego nieskończonej doskonałości i przyczynowości. A więc w wyższym znaczeniu cześć Bożą nazywamy pietyzmem, podobnie jak i Boga nazywamy naszym Ojcem<sup>604</sup>. Podobną zależność, a zarazem współpracę pomiędzy cnotą religijności a czcią dla rodziców ukazuje następny artykuł tej samej kwestii. „Zarówno religijność, jak i pietyzm jest cnotą. Żadna zaś cnota nie sprzeciwia się innej cnotcie ani jej nie wyklucza, gdyż dobro nie przeciwstawia się dobru, jak to zaznaczył Arystoteles. Stąd też jest rzeczą niemożliwą, aby pietyzm i religia wzajemnie sobie przeszkadzały, aby czynności jednej z tych cnot wykluczały czynności drugiej; w każdym dobrym uczynku należy zachować właściwe okoliczności, których pominięcie sprawia, że dany uczynek będzie przejawem nie cnoty, ale wady. Tak więc pietyzm wymaga okazywania rodzicom należytej im czci według właściwej miary. Nie zachowuje tej właściwej miary człowiek, który bardziej zabiega o powinności wobec swoich rodziców niż o chwałę Bożą, gdyż pietyzm religijny względem Boga ma pierwszeństwo przed potrzebami rodu, jak się wyraża św. Ambroży. Jeśli więc cześć okazywana rodzicom odrywa nas od czci należytej Bogu, wówczas. już nie jest to pietyzm, gdyż cnota nie może zwracać się przeciw Bogu. Dlatego św. Hieronim pisze: »opuszcz twego ojca, opuść swoją matkę i wzlatuj ku sztandarowi krzyża, gdyż «okrucieństwo» w tej dziedzinie jest najwyższą postacią pietyzmu«. Jeśli zaś spełnianie powinności względem rodziców nie odrywa od czci Bożej, wtedy czynności te stają się przejawami cnoty pietyzmu. Nie trzeba więc z powodu religijności zaniedbywać obowiązków względem rodziców<sup>605</sup>.

Jeśli myślimy więc o budowaniu społeczeństwa obywatelskiego, jeśli naszym celem są sprawiedliwe relacje w państwie, to bez cnoty sprawiedliwości ukształtowanej w ludziach przez nich samych, aczkolwiek z naszą pomocą, tzn. z pomocą rodziny i małych wspólnot społecznych, raczej będzie to niemożliwe. Pokazuje to zresztą wyraźnie historia, szczególnie ta najnowsza. Ileż to razy przeprowadzano za pomocą całego zaangażowanego aparatu terroru państwowego jakiś projekt sprawiedliwego państwa i zawsze kończyło się to najwyższą niesprawiedliwością. Z kolei kryzys demokracji liberalnych pokazuje także, że człowiek osamotniony, bez pomocy wartości czy innych ludzi nie jest

<sup>604</sup> S. Th., II-II, q. 101, a. 3, ad 2.

<sup>605</sup> S. Th., II-II, q. 101, a. 4, corp.

wstanie być sprawiedliwym w znaczeniu klasycznego rozumienia cnoty sprawiedliwości, a nie jedynie zaspokajania swoich roszczeń i żądań. Stąd rola rodziny i mniejszych wspólnot dostrzeżona już siedem wieków temu przez Akwinatę. Oby została dostrzeżona i przez nas.

Tomasz z Akwinu jest tu w nauczaniu o powinnościach synowskich zdecydowanie bardziej „liberalny”, przynajmniej gdy porównujemy go z Konfucjuszem. W tym aspekcie zmienia też nauczanie starożytnych autorów zarówno greckich i rzymskich. Władza *pater familias* jest pod wpływem przede wszystkim chrześcijaństw bardzo osłabiona i rozluźniona szczególnie w tym, co ma dotyczyć Boga, ale nie tylko (dzieci były wolne także co do wyboru małżonka). Dlatego w omawianiu zagadnienia czci przynależnej rodzicom znajduje aż cztery argumenty zwalniające dzieci z obowiązku troski o rodziców. Przytoczę teraz ten długi *passus* Tomaszowych odpowiedzi: „1. Chrystus powiedział (Łk 14, 26): »Jeśli kto przychodzi do mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i sióstr, a nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem«. Pochwalił też Jakuba i Jana za to, że opuściwszy łódź i ojca, poszli za Nim (Mr 4, 22). Także Mojżesz na pochwałę pokolenia Lewiego powiedział (Powt 33, 9): »O ojcu swym i matce on mówi: ja ich nie widziałem; nie zna już swoich braci, nie chce rozpoznać swych dzieci, tak słowa Twego strzegli, przymierze Twe zachowali«. Ale nie przyznawanie się do rodziców i krewnych, a tym bardziej nienawiść do nich, oznacza zaniechanie spełniania obowiązków wynikających z pietyzmu. 2. W Ewangelii Mateusza (8-21-22) i Łukasza. (9, 59-30) czytamy, że Chrystus Pan rzekł do pewnego człowieka: »Chodź za mną!« A on odpowiedział: »Panie pozwól mi pierwszej pójść i pogrzebać mego ojca«. Odparł mu: »Zostaw umarłym grzebanie umarłych, a ty idź i głos Królestwo Boże«. To zaś jest zadaniem religijności. Pochowanie zaś ojca jest obowiązkiem wynikającym z pietyzmu. A więc ze względów religijnych należy zaniechać spełniania obowiązków wpływających z pietyzmu. 3. Boga w najdoskonalszym znaczeniu nazywamy naszym Ojcem. Otóż podobnie jak pietyzm czci postuszeństwem rodziców, tak religijnością czcimy Boga. A więc ze względów religijnych należy zaniechać spełniania obowiązków wynikających z pietyzmu. 4. Śluby, których nie wolno łamać, obowiązują zakonników do przestrzegania postuszeństwa i ubóstwa, a to jest przeszkodą w niesieniu pomocy rodzicom. Z powodu ubóstwa, bowiem niczego

nie posiadają, a z powodu postuszeństwa nie wolno im bez zezwolenia przełożonych wychodzić z klasztoru. A więc ze względów religijnych należy zaniechać powinności wynikających z pietyzmu<sup>606</sup>.

Co prawda później w odpowiedziach na poszczególne argumenty wyjaśnia właściwe rozumienie tych radykalnych wezwań, łagodząc je wyraźnie i wskazując na to, że cześć Boga bynajmniej nie koliduje z przykazaniem troski o rodziców, jednak koniec końców widać wyraźnie inny zupełnie stopień zależności dzieci w porównaniu z tekstami Konfucjusza. „Św. Grzegorz, wyjaśniając powyższe słowa Pana Jezusa, powiada, że winniśmy unikać i nienawidzić tych czynności naszych rodziców, które przeciwstawiają się nam na drodze do Boga. Kiedy bowiem rodzice nakłaniają nas do grzechu i odwodzą od czci Bożej, wówczas winniśmy odstąpić od nich i znienawidzić w nich złe nastawienie w tej sprawie. W tym znaczeniu powiedział Mojżesz, że Lewici nie znali swych krewnych, którzy wbrew przykazaniu Pańskiemu oddawali cześć bałwanom, a Lewici z nakazu Bożego nie oszczędzali ich, jak to czytamy w Piśmie św. (Kpł 32, 29). Apostołowie zaś, Jakub oraz Jan, otrzymali pochwałę za to, że porzucając swych rodziców poszli za Jezusem nie dlatego, że ojciec nakłaniał ich do złego, ale dlatego że byli przekonani, iż ojciec ich sam bez nich da sobie radę. 2. Św. Jan Chryzostom, objaśniając ten ustęp Ewangelii powiada, że Chrystus Pan zabronił swemu uczniowi wziąć udział w pogrzebie ojca, by uwolnić go od niejednego zła, np. od rozgoryczenia i kłopotów, które go czekały, gdyż po pogrzebie musiałby niepokoić się z powodu testamentu, podziału spadku po ojcu itp. Przede wszystkim jednak dlatego, że byli inni, którzy mogli sprawić jego ojcu ów pogrzeb. Św. Cyryl zaś tłumaczy ten ustęp w ten sposób, że ów uczeń nie prosił o to, aby mógł pogrzebać swego ojca po śmierci, ale o to, aby mógł go utrzymywać w starości tak długo, dopóki nie umrze i nie zostanie pochowany. Chrystus zaś nie pozwolił na to, gdyż byli inni, którzy mogli i powinni troszczyć się o tegoż ojca ze względu na wiążące ich z nim węzły. To wszystko, co przez pietyzm okazujemy rodzicom, odnosi się również do Boga, podobnie jak i uczynki miłosierdzia wyświadczone bliźnim – w myśl słów Chrystusa: »Zaprawdę powiadam wam: wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili«. A więc jeśli rodzicom nasze usługi są niezbędne, tak że bez nich nie mogliby się utrzymać, i jeśli usługi te nie nakłaniają nas

<sup>606</sup> S. Th., II-II, q. 101, a. 4, arg. 1–4.

do jakiegoś czynu przeciwko Bogu, nie powinniśmy opuszczać rodziców ze względu na religijność. Gdybyśmy natomiast nie mogli spełniać tych usług bez grzechu, względnie jeśli by rodzice mogli się bez pomocy ze strony dzieci utrzymać, wolno je pominąć, aby móc lepiej poświęcić się sprawom religijnym. 4. Trudność ta inaczej przedstawia się u ludzi żyjących w stanie świeckim, a inaczej u osób, które już złożyły śluby zakonne. Pierwsi, jeśli mają rodziców nie mogących się utrzymać bez ich pomocy, nie powinni ich opuszczać, aby wstąpić do zakonu, ponieważ wtedy przekroczyliby czwarte przykazanie o czci należnej rodzicom. Wprawdzie niektórzy twierdzą, że i w takich okolicznościach można opuścić rodziców, powierzając ich opiece Bożej; byłoby to jednak kuszeniem Pana Boga, gdyż przez nieuzasadnioną nadzieję w Jego pomoc narażałoby rodziców na niebezpieczeństwo wbrew ludzkiemu rozsądkowi, który wskazuje człowiekowi jak ma postępować. Jeśli zaś rodzice mogą się obejść bez pomocy dziecka, wtedy wolno mu ich opuścić i wstąpić do zakonu, gdyż dzieci mają obowiązek utrzymywania rodziców jedynie w razie konieczności. Natomiast ten, kto już złożył śluby zakonne, uchodzi za umarłego dla świata. Stąd też nie powinien opuszczać klasztoru w celu utrzymywania rodziców, gdyż nie po to poświęcił się Chrystusowi, aby znowu wikłać się w sprawy świeckie. Jednakże ma on obowiązek przedsięwziąć odpowiednie starania o zapewnienie bytu rodzicom, nie naruszając postuszeństwa należnego przełożonym oraz nie naruszając swojego stanu zakonnego<sup>607</sup>.

Podobnie absolutny charakter mają płynące z konfucjańskiego *xiao* wezwania do opieki nad rodzicami zawsze i w każdym czasie. Tymczasem Tomasz z Akwinu dostrzega stopniowalność czci synowskiej i to, że pewne jej aspekty mają charakter przygodny a nie konieczny. Jak pisze w drugim artykule kwestii 101 *Secunda Secundae*: „Rodzicom należą się względy w sposób dwojaki – »samo przez się« i »przygodnie«. Samo przez się należy się im to, do czego ma naturalne prawo ojciec jako ojciec, tj. jako źródło bytu i zwierzchnik swoich dzieci. Ma on prawo do wymagania należnej czci i postuszeństwa. Przygodnie zaś należy się rodzicom to, do czego mają moralne prawo ze względu na okoliczności, np. aby dzieci opiekowały się nimi w razie choroby, odwiedzając ich i starając się o ich wyleczenie; pomagały im, jeśli cierpią niedostatek oraz wykazywały w stosunku do matki i ojca należne postuszeństwo i szacunek. Z tego powodu

<sup>607</sup> S. Th., II-II, q. 101, a. 4, ad 1–4.

Cycero rozróżnia w pietyzmie »obowiązek« i »cześć«, przy czym obowiązek sprowadza do postuszeństwa, a cześć do poważania, czyli szacunku. Św. Augustyn zaś dodaje, że część ludzi oznacza okazywanie im szacunku przez pamięć o nich, odwiedzanie ich itp.<sup>608</sup>.

---

<sup>608</sup> S. Th., II-II, q. 101, a. 2, corp. W tym fragmencie *Sumy teologicznej* Akwinata odnosi się do *Retoryki* Cycerona (Rhet., lib. II, cap. 53) i do *De civitate Dei* św. Augustyna – Civ., lib. X, cap. 1 (PL 41, 278).



## II.4.

### Szacunek<sup>609</sup>

Następną sprawnością moralną w tomaszowym katalogu cnót społecznych jest cnota szacunku. Sam Akwinata określa ją słowem łacińskim „observantia”<sup>610</sup> i wywodząc ją bezpośrednio z *pietas*, odnosi ją do właściwego zachowania się wobec osób sprawujących różnorakie urzędy. Cnota ta dotyczy przede wszystkim relacji z ludźmi sprawującymi jakiś rodzaj władzy nad nami, ale nie tylko, jak się dowiemy z dalszej części tekstu. „Pater est principium et generationis et educationis et disciplinae, et omnium quae ad perfectionem humanae vitae pertinent. Persona autem in dignitate constituta est sicut principium gubernationis respectu aliquarum rerum, sicut princeps civitatis in rebus civilibus, dux autem exercitus in rebus bellicis, magister autem in disciplinis, et simile est in aliis. Et inde est quod omnes tales personae patres appellantur, propter similitudinem curae, sicut IV Reg. V, servi Naaman dixerunt ad eum, *pater, etsi rem grandem dixisset tibi propheta*, et cetera. Et ideo sicut sub religione, per quam cultus tribuitur Deo, quodam ordine invenitur pietas, per quam coluntur parentes; ita sub pietate invenitur observantia, per quam cultus et honor exhibetur personis in dignitate constitutes”<sup>611</sup>.

Z kolei Konfucjusz w swych *Analektach* używa różnych określeń, by oddać odpowiednie zachowania wobec przełożonych. Jednym z nich jest *gong* – 恭<sup>612</sup> – co oznacza według *Chinese Text Project* właśnie szacunek, pełen szacunku, uszanowanie, uprzejmość<sup>613</sup>. Innym sformułowaniem, które możemy odnieść do oddania sprawności do szanowania kogoś, jest *jing* – 敬 – które może być tłumaczone zarówno jako szacunek, jak i cześć i honor, co nawiązuje do następnej sprawności społecznej – czci dla prze-

---

<sup>609</sup> W pracy nad tym rozdziałem wykorzystałem tekst mojego autorstwa – A. Machowski, *Szacunek jako cnota społeczna według Tomasza z Akwinu i Konfucjusza*, w: *Szacunek jako sprawność moralna w wychowaniu*, I. Jazukiewicz (red.), Szczecin 2018, s. 76–89.

<sup>610</sup> Por. *S. Th.*, II-II, q. 102.

<sup>611</sup> *S. Th.*, II-II, q. 102, a. 1 corp.

<sup>612</sup> Por. 恭 – *gong*, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E6%81%AD> [dostęp: 16.10.2019].

<sup>613</sup> Por. 敬 – *jing*, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E6%81%AD> [dostęp: 16.10.2019]. Por. *Analekta*, lib. I, cap. 10; lib. I, cap. 13.

łożonych<sup>614</sup>. Z kolei inne określenie *rang* – 讓 – możemy także tłumaczyć jako ustępowanie pierwszeństwa<sup>615</sup>.

Obaj autorzy, Konfucjusz i Tomasz z Akwinu po Chrystusie, uważają cnotę szacunku za fundament życia społecznego. Pozwala ona regulować relacje pomiędzy ludźmi w wielu wymiarach życia wspólnotowego. Obaj mędracy wywodzą tę cnotę z relacji rodzinnych, aczkolwiek Akwinata sięga głębiej, umocowując ją w cnocie religijności, która odpowiada za relacje pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Konfucjusz nie sięga tak głęboko, ale za to bardzo wyraźnie podporządkowuje cnotę szacunku relacjom rodzinnym.

Tomasz porównuje cnotę szacunku do pietyzmu ukierunkowanego na oddawanie czci rodzicom. Wyraźnie słychać tu echo antropologii społecznej Akwinaty wyrażonej w *Komentarzu do Polityki* Arystotelesa, gdzie rodzina jest wspólnotą wcześniejszą niż wspólnota polityczna i to z niej wspólnota polityczna czerpie inspiracje dla własnego ukonstytuowania się. Arystoteles pierwsze słowa *Polityki* poświęca porównaniu wspólnoty politycznej do wspólnoty rodzinnej i to relacje rodzinne służą mu do analizy stosunków w państwie (szczególnie relacji podległości). Akwinata, komentując jego słowa, jeszcze bardziej uwypukla to podobieństwo. Podobnie czyni w przypadku cnoty szacunku w *Sumie teologicznej*, dodając przy tym bardzo wyraźnie fundament szacunku w religijności jako cnocie odpowiadającej za kształtowanie relacji człowieka z Bogiem<sup>616</sup>. „Podobnie jak rodzice w swoisty sposób mają udział w tej doskonałości, jaką stanowi przekazywanie życia, w pełni zawierające się w Bogu jako praprzyczynie wszystkiego, osoba mająca z pewnych względów powierzona opiekę nad innymi w szczególny sposób występuje w roli ojca. Ojciec bowiem jest źródłem, któremu zawdzięczamy i urodzenie, i wychowanie, i naukę,

<sup>614</sup> Por. 敬 – *jing* w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E6%95%AC> [dostęp: 16.11.2019]. Por. *Analekta*, lib. I, cap. 4; lib. V, cap. 16-17; lib. VI, cap. 22; lib. VIII, cap. 4; lib. IX, cap. 16; lib. X, cap. 2; lib. X, cap. 5-6; lib. X, cap. 25; lib. XI, cap. 13-14; lib. XIII, cap. 26; lib. XIV, cap. 42-44; lib. XV, 33.

<sup>615</sup> Por. *rang* – 讓, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E8%AE%93> [dostęp: 16.11.2019]. Por. także: *Analekta*, lib. I, cap. 10; lib. IV, cap. 13; lib. VIII, cap. 3; lib. IX, cap. 10.

<sup>616</sup> Odzwierciedla to sama struktura traktatu o cnotach pokrewnych sprawiedliwości, gdzie Akwinata omawia najpierw cnotę religijności (*S. Th.*, II-II, q. 81-100), a później cnotę pietyzmu, odnosząc ją do relacji rodzicielskich i synowskich (*S. Th.*, II-II, q. 101), a dopiero potem cnotę szacunku odnosząc się do przetożonych i starszych (*S. Th.*, II-II, q. 102). Już sama liczba kwestii poświęconych omawianiu religijności jako podstawowego budulca społecznego pokazuje nam wagę, jaką przywiązywał do tego Tomasz z Akwinu.

i w ogóle wszystko to, co należy do udoskonalenia życia ludzkiego. Natomiast osoba piastująca jakąś godność jest jakby ośrodkiem zarządzania w pewnych sprawach, np. naczelnik państwa w sprawach obywatelskich, wódz naczelny w sprawach odnoszących się do wojny, nauczyciel w sprawach nauki itp. Wszystkie tego rodzaju osoby zwane są „ojcami”, gdyż ich troski są podobne do ojcowskich. Stąd też Pismo św. (4 Król 5, 13) wspomina o sługach Naamana, że nazywali go swoim »ojcem«<sup>617</sup>.

Z kolei Konfucjusz, nie wchodząc w swych *Dialogach* w relacje pomiędzy człowiekiem a Bogiem (zasadniczo Mistrz Kong unikał tematów teologicznych w swych rozmowach z ludźmi), umiejscawia cnotę szacunku bardzo mocno w relacjach rodzinnych. Tak dalece, że pojęcie *ciao* (*filial piety* w ang. tłumaczeniu) możemy rozszerzyć na całość relacji społecznych w ludzkiej wspólnocie. Współgra to z wielką rolą kultu przodków w religijności chińskiej i z faktem, że Chińczycy bardzo często opisują relacje społeczne jako relacje rodzinne. W ten sposób konfucjańskie *xiao* obejmuje i tomaszowe *religio*, i *pietas*, i *observanti*. Analizując pod tym względem myśl Konfucjusza, trzeba podkreślić powiązanie pomiędzy relacjami społecznymi i szacunkiem a relacjami rodzinnymi, bardzo szeroko rozumianymi. R. Kim, R. Mondejar i C.W.L. Chu w odniesieniu do relacji ekonomicznych dostrzegają trzy podstawowe zasady myśli konfucjańskiej regulujące relacje międzyludzkie – pierwszą z nich jest zasada Pięciu Relacji: przełożonego-podwładnego, męża-żony, ojca-syna, brata-brata i przyjaciela-przyjaciela. Drugą zasadą jest uznanie rodziny jako podstawowej jednostki społeczności i trzecią jest złota reguła postępowania<sup>618</sup>, znana nam także z Ewangelii i z chrześcijańskiej etyki.

Myśliciel chiński wychodzi zatem od *xiao* w kierunku szacunku także do innych osób, często najbliższych albo pełniących jakieś funkcje w danej społeczności. „*Ti* – 悌 (fraternal deference), the Chinese character is composed by *xin* – 心 (thoughts and feelings) and *di* – 弟 (younger brother). The character shows how the word *ti* naturally expresses the respect of younger brothers towards their elder siblings”<sup>619</sup>. Ale trzeba to rozumieć nie tylko jako wezwania do szanowania starszego rodzeństwa, a jako apel o szacunek do wszelkiego rodzaju starszeństwa.

---

<sup>617</sup> S. Th., II-II, q. 102, a. 1, corp.

<sup>618</sup> Zob. R. Kim, R. Mondejar i C.W.L. Chu, dz. cyt., s. 473.

<sup>619</sup> Qi Zhao, dz. cyt., s. 304, przypis 15.

Postawa szacunku obowiązuje zresztą zawsze i względem wszystkich, także w życiu prywatnym – ma być to pierwsza cecha *junzi* – człowieka doskonałej cnoty. Ale na pewno ma mieć miejsce w relacjach z przełożonymi. „子謂子產，有君子之道四焉。其行己也恭、其事上也敬、其養民也惠、其使民也義。” [„Confucius said that Zi Chan had four characteristics of the noble man: In his private conduct he was courteous; in serving superiors he was respectful; in providing for the people he was kind; in dealing with the people he was just”]<sup>620</sup>.

Nieważne zresztą, czy społeczność ta jest społecznością danego człowieka, szacunek należy się także urzędnikom innych państw. Pokazuje to Konfucjusz swoim własnym przykładem w jednym ze swoich dialogów. „子禽問於子貢曰。夫子至於是邦也、必聞其政、求之與抑與之與。子貢曰。夫子溫、良、恭、儉、讓以得之。夫子之求之也、其諸異乎人之求之與” [„Zi Qin zapytał Zi Gong: »Kiedy Mistrz przyjeżdża do jakiegoś państwa, musi dowiedzieć się wszystkiego o jego rządach, szuka tej wiedzy? Czy też ktoś mu ją dostarcza?«. Zi Gong odparł: »Mistrz jest łagodny, dobry, uprzejmy, oszczędny, odnosi się z szacunkiem do innych, w ten sposób otrzymuje [to, czego chce]. Poszukiwanie wiedzy w przypadku Mistrza jest, być może, inne niż w przypadku innych ludzi«”]<sup>621</sup>.

W pierwszej księdze *Analektów* Konfucjusz wskazuje także na potrzebę uszanowania również wykonywanych przez siebie obowiązków, zwłaszcza gdy mowa jest o sprawowaniu bardzo poważnych funkcji – „子曰：「道千乘之國：敬事而信，節用而愛人，使民以時。」” [„Mistrz powiedział: »Rządząc państwem o tysiącu rydwanów: wykonuj swe obowiązki z szacunkiem i bądź szczery [w słowach i czynach] (*xin* – 信), oszczędnie korzystaj z zasobów i kochaj ludzi, powołuj lud do prac publicznych zgodnie z porami [roku]«”]<sup>622</sup>.

<sup>620</sup> *Analekta*, lib. V, cap. 16 [przet. A.C. Muller]. Polskie tłumaczenie mówi bezpośrednio o szacunku, co jest zgodne z chińskim zapisem, w którym jako pierwsza cecha człowieka sprawiedliwego pada określenie *gong* – 恭 – [przet. K. Pejda].

<sup>621</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 10 [przet. K. Pejda].

<sup>622</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 5 [przet. K. Pejda]. Przet. A.C. Muller; „The Master said: »If you would govern a state of a thousand chariots (a small-to-middle-size state), you must pay strict attention to business, be true to your word, be economical in expenditure and love the people. You should employ them [appropriately] according to the seasons«. Jak zaznacza angielski tłumacz konfucjańskich dialogów, „»Usage of the people according to the seasons« is extremely important in an agriculture-based society, where planting, cultivating, or harvesting a certain crop during a certain few-day period can be critical. During the Spring and Autumn and Warring States periods in China, selfish and aggressive warlords frequently pulled farmers off their

Co ciekawe, tak jak Akwinata wiązał szacunek z czcią mającą powie-  
nieniecę religijną, tak Konfucjusz wiąże szacunek z religijną czy parareli-  
gijną obrzędowością: „有子曰。信近於義、言可復也。恭近於禮、遠恥辱也。  
因不失其親、亦可宗也。” [„The philosopher You said: »When agreements  
are made according to what is right, what is spoken can be made good.  
When respect is shown according to what is proper, one keeps far from  
shame and disgrace. When the parties upon whom a man leans are proper  
persons to be intimate with, he can make them his guides and masters«”]<sup>623</sup>.  
To, co tłumacz angielski przekłada jako „proper”, jest w rzeczywistości  
*li* – 禮 – obyczajem, o którym mowa była przy rozważaniu cnoty religij-  
ności. Zatem bez rzeczywistego szacunku zachowany obyczaj czy cześć  
oddawane danej osobie byłaby niewdzięcznością i wstydem. Dlatego  
szacunkiem – *rang* – 讓 – trzeba otaczać rytuały – *li* – obowiązujące  
w danym państwie, co wiąże tę cnotę z religijnością. Zauważyła to chiński  
Mędrzec w jednym z fragmentów swoich *Dialogów*: „子曰。能以禮讓爲國  
乎、何有不能以禮讓爲國、如禮何” [„The Master said: »If a prince is able to  
govern his kingdom with the complaisance proper to the rules of pro-  
priety, what difficulty will he have? If he cannot govern it with that com-  
plaisance, what has he to do with the rules of propriety?«”]<sup>624</sup>. Taki sza-  
cunek względem obrzędów ma cechować nie tylko rządzących, ale także  
wszystkich ludzi. „有子曰。信近於義、言可復也。恭近於禮、遠恥辱也。因不  
失其親、亦可宗也。” [„Youzi powiedział: »Jeśli [człowiek] w swej szczerości  
(*xin* – 信) mówi, że [uczynił] to, co jest słuszne (*yi* – 義), to jego słowa mogą  
zostać potem powtórzone. Gdy w szacunku swym trzyma się blisko norm  
obyczajowych (*li* – 禮), jest wolny od wstydu i upokorzenia. Ten, kto nie  
porzuca [sposobu postępowania] bliskich, może być poważany«”]<sup>625</sup>.

---

land at important farming times, to use them for public works projects, or have them fight in  
the ruler's personal wars” – A.C. Muller, dz. cyt.

<sup>623</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 13 [przet. J. Legge].

<sup>624</sup> *Analekta*, lib. IV, cap. 13 [przet. J. Legge]

<sup>625</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 13 [przet. K. Pejda]. Przet. A.C. Müller: „You Zi said: »When your own  
trustworthiness is guided by *fairness*, your words can be followed. When your show of respect  
is guided by propriety, you will be far from shame and disgrace. If you have genuine affection  
within your family, you can become an ancestor«”. Przet. J. Legge: „The philosopher You said:  
»When agreements are made according to what is right, what is spoken can be made good.  
When respect is shown according to what is proper, one keeps far from shame and disgrace.  
When the parties upon whom a man leans are proper persons to be intimate with, he can  
make them his guides and masters«”.

Szacunek względem tego co duchowe, jest powiązany u Konfucjusza z pewną rezerwą wobec tej sfery ludzkiego życia. Pokazuje to np. szósta księga *Analektów*: „樊遲問知。子曰。務民之義、敬鬼神而遠之、可謂知矣。問仁。曰。仁者先難而後獲、可謂仁矣。” [„Fan Chi asked about the nature of wisdom. Confucius said»Working to give the people justice and paying respect to the spirits, but keeping away from them, you can call wisdom. He asked about the nature of *ren*. Confucius said»Ah yes, *ren*«. If you suffer first and then attain it, it can be called *ren*«”]<sup>626</sup>.

W ramach części składowych cnoty szacunku obaj filozofowie dostrzegali jej dwie części składowe: cnoty czci (łac. *dulia* – *S. Th.*, II-II, q. 103) i posłuszeństwa (łac. *obedientia* – *S. Th.*, II-II, q. 104).

Co do czci przynależnej osobie sprawującej urząd Akwinata, pisząc już ogólnie o szacunku, rozróżniał wyraźnie osobiste przymioty osoby zasługującej na szacunek od faktu sprawowania przez nią jakiejś godności. To ten ostatni fakt jest dla Tomasza decydujący w przypadku cnoty szacunku, aczkolwiek, jak sam zaznacza, to że ktoś piastuje jakąś godność, powinno wynikać z jego osobistych cech i zdolności i w tym aspekcie szacunek odnosi się wtedy także do tychże cnót danych osób. „Ze względu na piastowaną godność, człowiek posiada nie tylko pewną wyższość stanu, ale także władzę w stosunku do podwładnych. Ze względu więc na to, że rządzi innymi, jest poniekąd przyczyną ich działania. Natomiast doskonałość cnoty lub wiedzy obdarza tego człowieka tą właściwością, że jest on osobą wybitną, ale nie udziela mu mocy, dzięki której byłby źródłem życia lub działania podwładnych. A więc istnieje szczególna cnota, której zadaniem jest otaczanie uznaniem i poważaniem tych, którzy piastują jakąś godność. Ponieważ jednak dzięki umiejętnościom i cnotcie oraz tego rodzaju sprawnościom człowiek staje się zdolny do piastowania danej godności, dlatego szacunek okazywany pewnej osobie ze względu na jej wybitne wyróżnienie się w danej dziedzinie, można zaliczyć do tej samej cnoty”<sup>627</sup>.

Czy szacunek odnosi się do każdego przełożonego? Akwinata w odpowiedzi na trudność trzecią w artykule pierwszym kwestii 102 wprowadza

<sup>626</sup> *Analekta*, lib. VI, cap. 22 [przet. A.C. Muller]. Przet. J. Legge: „Fan Chi asked what constituted wisdom. The Master said»To give one's self earnestly to the duties due to men, and, while respecting spiritual beings, to keep aloof from them, may be called wisdom«. He asked about perfect virtue. The Master said»The man of virtue makes the difficulty to be overcome his first business, and success only a subsequent consideration – this may be called perfect virtue«”.

<sup>627</sup> *S. Th.*, II-II, q. 102, a. 1, ad. 2.

pewne kryterium – jest nim dobre sprawowanie powierzonej godności – „bene statu dignitatis utuntur”. „Sprawiedliwość we właściwym znaczeniu polega na oddaniu każdemu tyle, ile mu się prawnie należy. A to jest niemożliwe w stosunku do osób cnotliwych oraz do tych, którzy dobrze piastują powierzoną sobie godność, a tym bardziej w stosunku do Boga i rodziców”<sup>628</sup>.

Ale by dobrze zrozumieć myśl tomaszową, trzeba nam się odnieść do artykułu następnego, gdzie Akwinata rozciąga obowiązek szanowania na każdą osobę piastującą wyższą od nas godność, uniezależniając szacunek od osobistych cech i od tego, czy dana osoba piastująca tę godność jest naszym przełożonym czy nie. W tym ostatnim punkcie, cytując Cyncerona, Tomasz zaznacza, że „szacunek to okazywanie czci i poważanie osób, które przewyższają nas jakąś godnością”<sup>629</sup>. O ile w przypadku bezpośrednich przełożonych jest to po prostu nasza powinność wynikająca z prawa, to w przypadku innych osób piastujących wyższe od nas funkcje jest to wezwanie moralne. „W szacunku istnieją dwa rodzaje obowiązków: prawne, których spełniania żądają od nas ustawy, i do takich właśnie zalicza się powinność okazywania szacunku tym, którzy z tytułu swego urzędu są naszymi przełożonymi – oraz moralne, których spełnienia wymaga poczucie uczciwości. Tego właśnie rodzaju obowiązkiem jest okazywanie poważania również i tym, którzy piastując jakąś godność, nie są naszymi przełożonymi”<sup>630</sup>.

Odnośnie do uniezależnienia szacunku od cech indywidualnych sprawującego urząd Akwinata zaś zaznacza, iż „osobom piastującym jakąś godność należy się szacunek z uwagi na ich stanowisko”<sup>631</sup>, a później jeszcze, omawiając cnotę czci jako część sprawności szacunku, napisze: „Jeśli przełożeni są źli, oddaje się im cześć nie ze względu na ich cnotę, ale ze względu na ich wybitne stanowisko jako sług Bożych, a także ze względu na cześć należną społeczności, której przewodzą”<sup>632</sup>.

Konfucjusz w swych *Dialogach* nakazuje wyraźnie szacunek dla władcy i samego urzędu. „W służbie władcy szacunek dla urzędu ma pierwszeń-

---

<sup>628</sup> S. Th., II-II, q. 102, a. 1, ad. 3.

<sup>629</sup> S. Th., II-II, q. 102, a. 2, s.c.

<sup>630</sup> S. Th., II-II, q. 102, a. 2, ad. 2.

<sup>631</sup> S. Th., II-II, q. 102, a. 2, ad. 3.

<sup>632</sup> S. Th., II-II, q. 103, a. 1, ad. 2.

stwo przed środkami utrzymania<sup>633</sup>. Szacunek bardzo wyraźnie jest potrzebny w relacjach rozkazodawca i wykonawca polecenia. „Fan Chi spytał o spolegliwość [bardziej chodziłoby o cnotę – *ren* – angielski przekład tłumaczy w tym miejscu – *authorative conduct*]. Konfucjusz rzekł: »W domu bądź grzeczny. W pracy pełen szacunku. W stosunku do ludzi lojalny. Nie porzucaj tych zasad, nawet pośród Yi i Ti«<sup>634</sup>. Innym fragmentem jest werset z rozdziału piątego, także mówiący o szacunku względem wyżej postawionych urzędników. „子謂子產，有君子之道四焉。其行己也恭、其事上也敬、其養民也惠、其使民也義。” [„Żyję życiem człowieka szlachetnego, a to z czterech względów. Jest grzeczny w swoim zachowaniu. Jest pełen szacunku, służąc wyżej postawionym. Jest szczodry dla swego ludu i prawy jako prawodawca”]<sup>635</sup>.

Jak już wspominałem, cnota szacunku u chińskiego Mędrca bardzo mocno powiązana jest z relacjami rodzinnymi. Niektórzy w tak silnym umocowaniu moralności w życiu rodzinnym widzieli zaproszenie konfucjańskiego modelu życia społecznego do korupcji<sup>636</sup>. Powiązania rodzinne albo charakter sprawowanej władzy miałyby być silniejsze od wskazań moralnych, a co za tym idzie, osoba nawet moralnie zła może domagać się szacunku, lojalności i posłuszeństwa. Na taką możliwość wskazywałby np. następujący fragment *Dialogów*: „Książę Yeh rzekł do Konfucjusza: »W naszym *tang* człowiek uczciwy zeznawałby przeciwko własnemu ojcu, jeśli ten ukradłby kozę”. Konfucjusz rzekł: »W naszym «tang» inna

<sup>633</sup> *Analekta*, lib. XV, cap. 37 [przet. za: Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 500]. „In serving your lord, show respect for the tasks you have been assigned. Do not make the salary you will receive your priority” – przet. angielskie – R. Kim, R. Mondejar i Ch.W.L. Chu, dz. cyt., s. 474. Inne przet. angielskie – „The Master said: »in serving your lord, compensation comes second to full attention to one's duties«” – *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*, przet. R.T. Amos i H. Rosemont, New York 1998, s. 192.

<sup>634</sup> *Analekta*, lib. XIII, cap. 19 [przet. za: Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 395].

<sup>635</sup> *Analekta*, lib. V, cap. 16 [przet. za: Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 137]. Przet. A.C. Müller: „Confucius said that Zi Chan had four characteristics of the noble man: In his private conduct he was courteous; in serving superiors he was respectful; in providing for the people he was kind; in employing the people he was fair” i J. Legge: „The Master said of Zi Chan that he had four of the characteristics of a superior man – in his conduct of himself, he was humble; in serving his superior, he was respectful; in nourishing the people, he was kind; in ordering the people, he was just”.

<sup>636</sup> Zob. R. Fan, *Consanguinism, corruption, and humane love: remembering why Confucian morality is not western morality*, „Dao” 2008, nr 7, s. 21–26; Q. Guo, *Is Confucian ethics a “consanguinism”?*, „Dao” 2007, nr 6, s. 21–37; Q. Liu, *Filiality versus sociality and individuality: on Confucianism as ‘consanguinitism’*, „Philos East West” 2003, nr 53, s. 234–250; Q. Liu, *Filial piety: the root of morality or the source of corruption?*, „Dao” 2007, nr 6, s. 1–19.



jest definicja człowieka uczciwego. Ojciec chroniłby syna, syn chroniłby ojca. Oto jest uczciwość»<sup>637</sup>.

Ale uważna lektura samych tekstów Konfucjusza każe zdecydowanie odrzucić taki pogląd. Zwłaszcza jego ostra krytyka korupcji i nadmiernego korzystania z przywilejów władzy. „子夏爲莒父宰、問政。子曰。無欲速。無見小利。欲速則不達。見小利則大事不成。” [„Będąc głównym urzędnikiem Chu Fu, Tzu Hsia spytał o rządzenie. Konfucjusz rzekł: »Nie żądaj pośpiechu, nie wyglądaj drobnych korzyści. Żądaj pośpiechu, a nie osiągniesz sukcesu. Wyglądaj drobnych korzyści, a ważne zadania pozostaną niewykonane«”]<sup>638</sup>.

Teksty konfucjańskie zawierają też silne wezwanie do wycofania się, gdy życie cnotliwe nie będzie możliwe, wyraźnie pokazują jego brak akceptacji dla złych tendencji w życiu społecznym. Także wtedy, gdy złe użycie władzy ma służyć sprawom rodzinnym. „Kiedy Jan Tzu powrócił z pałacu, Konfucjusz rzekł: »Czemuś się spóźnił?« Odpowiedź brzmiała: »Zatrzymały mnie sprawy dyplomacji [ang. przet.: «affairs of State»]«. Konfucjusz rzekł: »Nie były to sprawy rodzinne [private business]? Gdyby to były sprawy dyplomacji, wiedziałbym o nich, choć nie jestem na urzędzie«<sup>639</sup>. W innym z kolei fragmencie *Dialogów* wskazuje wyraźnie na to, że ludzi

<sup>637</sup> *Analekta*, lib. XIII, cap. 18 [przet. za: Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 394]. W komentarzu do tego dialogu Konfucjusza R.T. Ames i H. Rosemont zaznaczają: „In the tension between family and the Governor's law, Confucius is saying that the law does not trump the family. Order begins at home” – R.T. Ames i H. Rosemont, *Notes to the Translation*, w: *The Analects of Confucius*, przet. R.T. Ames i H. Rosemont, Nowy Jork 1999, s. 254.

<sup>638</sup> *Analekta*, lib. XIII, cap. 17 [przet. za: Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 393]. Przet. A.C. Muller: Zi Xia, who was serving as governor of JuFu, asked about government. Confucius said, „Don't be impatient, and don't look for small advantages. If you are impatient, you will not be thorough (»penetrating« – da – 達). If you look for small advantages, you will never accomplish anything great”. Przet. J. Legge: „Zi Xia, being governor of Ju Fu, asked about government. The Master said: »Do not be desirous to have things done quickly; do not look at small advantages. Desire to have things done quickly prevents their being done thoroughly. Looking at small advantages prevents great affairs from being accomplished«”.

<sup>639</sup> *Analekta*, lib. XIII, cap. 14 [przet. za: Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 394]. Pełne tłumaczenie angielskie tego fragmentu: „Once when Master Jan came back from Court, the Master said: »Why are you so late?« He replied, saying: »There were affairs of State«. The Master said: »You must mean private business. If there had been affairs of State, although I am not used, I too should have been bound to hear of them«” – *The Analects of Confucius*, przet. i op. A. Waley, New York 1989, s. 174. Por. przet. J. Legge: „The disciple Ran returning from the court, the Master said to him, »How are you so late?«. He replied: »We had government business«. The Master said: »It must have been family affairs. If there had been government business, though I am not now in office, I should have been consulted about it«” i przet. A.C. Muller: „Ran Zi returned from court. The Master said: »What kept you?« Ran replied: »I had official business«. The Master said: »It was a personal matter, right? If it were official business, even though I am no longer directly involved, I would have heard about it«”.

moralnie wybitnych należy cenić o wiele bardziej niż tych, z którymi wiążą nas relacje rodzinne. „周有大賚、善人是富。雖有周親、不如仁人。” [„Zhou conferred great gifts, and the good were enriched. »Although he has his near relatives, they are not equal to my virtuous men«”]<sup>640</sup>.

Tak czy inaczej, napotykać zło, które przejawia się m.in. w braku szacunku, chiński Mędrzec poleca drogę ucieczki. „子曰。賢者辟世、其次辟地、其次辟色、其次辟言。子曰。作者七人矣。。” [„The Master said: »The worthy avoid society; next, they avoid service to a particular state; next, they leave when confronted with a disrespectful attitude; next,

<sup>640</sup> *Analekta*, lib. XX, cap. 1. [przet. J. Legge]. Cały długi pierwszy rozdział księgi dwudziestej brzmi następująco: „堯曰。咨。爾舜。天之曆數在爾躬、允執其中。四海困窮、天祿永終。舜亦以命禹。曰。予小子履、敢用玄牡、敢昭告于皇皇后帝。有罪不敢赦、帝臣不蔽、簡在帝心。朕躬有罪、無以萬方。萬方有罪、罪在朕躬。周有大賚、善人是富。雖有周親、不如仁人。百姓有過、在予一人。謹權量、審法度、修廢官、四方之政行焉。興滅國、繼絕世、舉逸民、天下之民歸心焉。所重、民、食、喪、祭。寬則得衆、信則民任焉。敏則有功、公則說。” [Przet. J. Legge: „Yao said: »Oh! you, Shun, the Heaven-determined order of succession now rests in your person. Sincerely hold fast the due Mean. If there shall be distress and want within the four seas, the Heavenly revenue will come to a perpetual end«. Shun also used the same language in giving charge to You«. Tang said: »I, the child Lu, presume to use a dark-colored victim, and presume to announce to Thee, O most great and sovereign God, that the sinner I dare not pardon, and thy ministers, O God, I do not keep in obscurity. The examination of them is by thy mind, O God. If, in my person, I commit offenses, they are not to be attributed to you, the people of the myriad regions. If you in the myriad regions commit offenses, these offenses must rest on my person«. Zhou conferred great gifts, and the good were enriched. »Although he has his near relatives, they are not equal to my virtuous men. The people are throwing blame upon me, the One man. He carefully attended to the weights and measures, examined the body of the laws, restored the discarded officers, and the good government of the kingdom took its course. He revived states that had been extinguished, restored families whose line of succession had been broken, and called to office those who had retired into obscurity, so that throughout the kingdom the hearts of the people turned towards him. What he attached chief importance to were the food of the people, the duties of mourning, and sacrifices. By his generosity, he won all. By his sincerity, he made the people repose trust in him. By his earnest activity, his achievements were great. By his justice, all were delighted«. Por. przet. A.C. Muller: „Yao said: »Ah, Shun, the heavenly succession has fallen on you. Hold firm to the center. If the whole realm falls into dire straits, the heavenly stipend will disappear forever«. Shun similarly instructed Yu. [Tang] said: »I, the inconsequential Li, dare to sacrifice the black bull, and dare to report to the illustrious Lord. When a crime is done, I will not dare to pardon it. I will cover up for your servants, but leave the decision up to your discretion. When I am guilty of a fault, I will not blame it on all the people, and they are at fault, I will take responsibility myself«. Zhou had great gifts, which he used to enrich good men. »Although he was surrounded by close relatives, they were not treated on a par equal with the Good. If there are faults among the officials, I will take the blame myself. Be careful with weights and measures, scrutinize well the legal code, and restore offices that have fallen into disuse – then all the lands in the four directions will be well-governed. Raise up failed states, re-establish broken lineages, empower those had avoided service, and all the common people in the realm will put their trust in you. Place value on the common people, food, mourning for the dead, and ritual sacrifice. If you are generous you will gain the hearts of the people; if you are trustworthy, they will rely on you; if you are diligent, you will get results; if you are fair, they will be happy«”.

they leave to avoid abusive words. There were seven who did this«<sup>641</sup>. To wycofanie się jest zresztą charakterystyczną odpowiedzią Konfucjusza na problemy moralne związane ze sprawowaniem władzy. O ile Tomasz z Akwinu przewiduje, a nawet w pewnych wypadkach poleca nieposłuszeństwo jako odpowiedź obywateli na nadużycia władzy, o tyle chiński Mędrzec nigdzie otwartym tekstem nie pisze o takiej możliwości. Dobrze to oddaje następujący fragment dialogów: „定公問：一言而可以興邦、有諸孔子對曰。言不可以若是其幾也人之言曰。爲君難、爲臣不易。』如知爲君之難也、不幾乎一言而興邦乎。曰。一言而喪邦、有諸孔子對曰。言不可以若是其幾也人之言曰。予無樂乎爲君、唯其言而莫予違也。』如其善而莫之違也、不亦善乎。如不善而莫之違也、不幾乎一言而喪邦乎。” [„Księżę Ting spytał: »Czy istnieje jakieś pojedyncze zdanie przynoszące dobrobyt państwu?« Konfucjusz odrzekł: »Samo zdanie nie da takiego efektu. Lud mawia, że trudno być władcą i niełatwo być poddanym... A jeżeli wiadomo, że trudno być władcą, czyż to, com mówią, nie jest równoznaczne zdaniu przynoszącemu państwu dobrobyt?« Księżę Ting spytał: »Czy istnieje jakieś pojedyncze zdanie przynoszące stratę państwu?«. Konfucjusz rzekł: »Samo zdanie nie da takiego efektu. Lud mawia, że nie ma szczęścia dla tego, kto jest władcą, są tylko jego słowa, którym nie można się sprzeciwić... A jeśli mówi on dobrze i nie napotyka oporu, czyż tak nie jest? Lecz jeśli mówi rzeczy złe i nie napotyka oporu, czyż nie jest to równoznaczne zdaniu przynoszącemu państwu straty?«<sup>642</sup>. Jeśli więc chodzi o posłuszeństwo jako część cnoty szacunku względem przełożonych, Tomasz widzi możliwość odmówienia go, podczas gdy myśl konfucjańska o tym raczej nie wspomina, choć samo wypełnianie złych nakazów rządzących prowadzi państwo do klęski.

Odmienny stosunek widzimy w pierwszej składowej sprawności szacunku. Tomasz wyraźnie postuluje potrzebę szacunku dla osoby piastującej urząd nawet wtedy, gdy jest ona niegodna tego szacunku. Wówczas czcimy sam urząd i wspólnotę, która go powierza danej osobie. Konfucjusz jest w tym wypadku o wiele ostrożniejszy, moglibyśmy nawet powiedzieć: wstrzemięźliwy i wybredny. Oczywiście w wymiarze samego obyczaju rytuały i konwenanse obowiązują nawet wtedy. To ważna sfera konfucja-

<sup>641</sup> *Analekta*, lib. XIV, cap. 37 [przeł. A.C. Muller]. Przeł. J. Legge: „The Master said: »Some men of worth retire from the world. Some retire from particular states. Some retire because of disrespectful looks. Some retire because of contradictory language«. The Master said: »Those who have done this are seven men«”.

<sup>642</sup> *Analekta*, lib. XIII, cap. 15 [przeł. za: Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 390–391].

nizmu –li. Ale co do istoty w *Dialogach* bardzo rzadko, prawie nigdy nie spotykamy pochwały człowieka sprawującego jakiś urząd. Wręcz przeciwnie, bardzo często możemy spotkać ostrą nawet krytykę<sup>643</sup>. Nawet wtedy, gdy uczniowie widzą taką potrzebę, sam Mistrz Kong zdecydowanie to odrzuca, żądając moralnej doskonałości. *Exemplary person* – *junzi* – i cześć jedynie jej przynależna jest wynikiem maksymalizmu etycznego chińskiego Mędrca. W porównaniu z nim Akwinata wydaje się realistą, dostrzegając niemożliwość osiągnięcia takiej doskonałości przynajmniej jedynie ludzkimi możliwościami. A co za tym idzie, próbując budować krok po kroku, nawet kulejąc, duchową i moralną strukturę człowieka i sięgając przy tym po pomoc łaski Bożej, a więc czynnika, którego Konfucjusz nie znał.

Widzimy więc, że o ile Akwinata wyraźnie dopuszczał możliwość niepostuszeństwa w wypadku niesprawiedliwych zarządzeń przełożonych, o tyle Konfucjusz nie postuluje w swoich *Dialogach* takiej możliwości. Za to w przypadku czci przynależnej przełożonym chiński Mędrzec bardzo krytycznie wypowiada się o ludziach sprawujących urzędy publiczne, a Akwinata, rozróżniając cześć dla sprawowanego urzędu od czci składanej konkretnej osobie sprawującej dany urząd, postuluje oddawać zawsze hołd sprawowanej władzy. Ta różnica wynika z pewnością m.in. ze sposobu nauczania obu mędrców. Konfucjusz naucza za pomocą dialogów, odpowiadając na konkretne pytania ludzi, podczas gdy Tomasz z Akwinu chce w sposób systematyczny opracować swoją doktrynę społeczną, abstrahując od pojedynczych przypadków. Obaj jednak wyraźnie zaznaczają wagę szacunku dla relacji w państwie i jego powiązanie z relacjami rodzinnymi, w zniekształceniu tych drugich upatrując kryzys szacunku w społeczeństwie.

---

<sup>643</sup> Konfucjusz, *Analekta*, lib. XIII, cap. 20: „Tzu Kung spytał: »Co można uznać za godne uczonego?«. Konfucjusz rzekł: »Gdy zostaniesz wystany z misją, działaj z poczuciem przyzwoitości, nie okrywaj wstydem swego urzędu. To można uznać za zachowanie godne uczonego«. Tzu Kung rzekł: »Ośmielę się spytać, co jest następne w kolejności«. Konfucjusz rzekł: »Być chwalonym w rodzinie za synowskie postuszeństwo, a za braterską miłość w swoim hsiang i tang«. Tzu Kung rzekł: »Ośmielę się spytać, co jest następne w kolejności«. Konfucjusz rzekł: »Być godnym zaufania w mowie i być zdecydowanym w działaniu, choć nieustraszenie i drobiazgowo. To można uznać za następne w kolejności«. Tzu Kung spytał: »A co z ludźmi zajmującymi obecnie publiczne stanowiska?«. Konfucjusz rzekł: »Niestety! Ludzie miary *you* i *shao* są niewarci wzmianki« [przet. za: Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 396–397].

## II.4.A. Cześć dla przełożonych

Następnymi cnotami społecznymi w katalogu Akwinaty są dwie części cnoty szacunku, tak jakby podcnoty, jakimi są cześć dla przełożonych oraz postuszeństwo. Jak pisze średniowieczny autor na początku kwestii 103: „Z kolei należy omówić poszczególne składniki szacunku, a więc zagadnienie czci polegające na okazywaniu poważania przełożonym, a następnie zagadnienie postuszeństwa polegające na spełnianiu ich rozkazów”<sup>644</sup>. Co ważne, cześć, na którą ktoś zasługuje, jest odróżnialna od cnoty szacunku, której część stanowi, a która generalnie odnosi się do wszystkich przełożonych. Obie cnoty współpracują ze sobą i budują się wzajemnie. Poważanie nie jest tym samym co cześć, ale z jednej strony jest pobudką do jej okazywania, gdyż czci się te osoby, które się poważa; z drugiej zaś strony jest celem czci, gdy ktoś po to czci jakąś osobę, aby zdobyć dla niej poważanie u innych<sup>645</sup>. Sprawność godnego czczenia przełożonych i ludzi wybitnych Tomasz z Akwinu definiuje jako *dulia* i *honor* w zagadnieniu 103 swej *Sumy teologicznej*: „Honor testificationem quandam importat de excellentia alicuius, unde homines qui volunt honorari, testimonium suae excellentiae quaerunt (...) Sed quoad homines aliquis non potest testimonium ferre nisi per aliqua signa exteriora, vel verborum, puta cum aliquis ore pronuntiat excellentiam alicuius; vel factis, sicut inclinationibus, obviationibus, et aliis huiusmodi; vel etiam exterioribus rebus, puta in exenniorum vel munerum oblatione, aut imaginum institutione, vel aliis huiusmodi. Et secundum hoc, honor in signis exterioribus et corporalibus consistit”<sup>646</sup>.

Za odpowiedniki tej cnoty u Konfucjusza można uznać pojęcia takie jak *zhanli*<sup>647</sup>, *jìng* (które, jak już wspominaliśmy przy poprzedniej cnotcie, można rozumieć zarówno jako „cześć”, „honor”, jak i „szacunek”)<sup>648</sup> oraz *wei*

<sup>644</sup> S. Th., II-II, q. 103, pr.

<sup>645</sup> S. Th., II-II, q. 103, a. 1, ad. 1.

<sup>646</sup> S. Th., II-II, q. 103, a. 1, corp.

<sup>647</sup> *Zhanli* – por. np. *Analekta*, lib. X, cap. 2; lib. X, cap. 5; lib. X, cap. 6; lib. XI, cap. 13; lib. XIV, cap. 42–44. Por. także: *Analekta*, lib. VI, cap. 22. Por. *Zun jìng* i *zun zhong* – zwrot określający podkreślenie wagi.

<sup>648</sup> Por. *jìng* – 敬, w: Chinese Text Project – <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E6%95%AC> [dostęp: 16.10.2019]. Por. np. *Analekta*, lib. V, cap. 17.

rozumiane jako cześć w znaczeniu lęku, bojaźni do czegoś wyższego<sup>649</sup>. *Jing wei* we współczesnym chińskim występują razem w znaczeniu szacunku i lęku zarazem. Konfucjusz używa tego terminu zarówno w odniesieniu do niebios, jak i do przełożonych, i w ogóle do relacji z ludźmi wybitnymi. „孔子曰。君子有三畏。畏天命、畏大人、畏聖人之言。小人不知天命而不畏也、狎大人、侮聖人之言。” [„The Master said: »The noble man stands in awe of three things: (1) He is in awe of the decree of Heaven; (2) He is in awe of great men; (3) He is in awe of the words of the sages. The inferior man does not know the decree of Heaven; he takes great men lightly, and laughs at the words of the sages«”]<sup>650</sup>.

Cześć, według Konfucjusza, w sposób oczywisty przynależy władcom ze strony ich poddanych. Dzieje się tak, ponieważ mamy tu do czynienia z relacją publiczną, a nie prywatną, która domaga się specjalnego traktowania. „子謂子產，有君子之道四焉。其行己也恭、其事上也敬、其養民也惠、其使民也義。” [„Confucius said that Zi Chan had four characteristics of the noble man: In his private conduct he was courteous; in serving superiors he was respectful; in providing for the people he was kind; in dealing with the people he was just”]<sup>651</sup>. Polskie tłumaczenie mówi bezpośrednio o czci przynależnej przełożonym: „wobec władcy zachowywał się z czcią...”<sup>652</sup>.

Ale też nie chodzi o jakiś rodzaj psychicznego czy moralnego sterrowania danej społeczności, by traktowała władcę z bojaźnią pełną czci bez żadnego powodu czy uzasadnienia, a jedynie poprzez możliwe użycie bezwzględnej siły. „子張問於孔子、曰、何如斯可以從政矣。子曰。尊五美、屏四惡、斯可以從政矣。子張曰。何謂五美。子曰。君子惠而不費、勞而不怨、欲而不貪、泰而不驕、威而不猛。子張曰。何謂惠而不費。子曰。因民之所利而利之、斯不亦惠而不費乎。擇可勞而勞之、又誰怨。欲仁而得仁、又焉貪。君子無衆寡、無小大、無敢慢、斯不亦泰而不驕乎。君子正其衣冠、尊其瞻視、儼然人望而畏之、斯不亦威而不猛乎。子張曰。何謂四惡。子曰。不教而殺謂之虐。不戒視成謂之暴。慢令致期謂之賊。猶之與人也、出納之吝、謂之有司” [„Zi Zhang

<sup>649</sup> Por. np. *Analekta*, lib. XVI, cap. 8.

<sup>650</sup> *Analekta*, lib. XVI, cap. 8 [przeł. A.C. Muller]. Przeł. J. Legge: „Confucius said, »There are three things of which the superior man stands in awe. He stands in awe of the ordinances of Heaven. He stands in awe of great men. He stands in awe of the words of sages. The mean man does not know the ordinances of Heaven, and consequently does not stand in awe of them. He is disrespectful to great men. He makes sport of the words of sages«”.

<sup>651</sup> *Analekta*, lib. V, cap. 16 [przeł. A.C. Muller].

<sup>652</sup> *Analekta*, lib. V, cap. 16 [przeł. K. Pejda].

asked Confucius, saying »How should one best handle the affairs of government?«. The Master said: »There are five points of excellence to be respected, and four bad points to be avoided. If you can follow these, you can handle the affairs of government«. Zi Zhang asked, »What are the five points of excellence?«. The Master said: »The Noble Man is generous without being wasteful, works hard without resentment, desires without being avaricious, is proud without being arrogant, strict without being severe«. Zi Zhang said: »What does it mean, to be generous without being wasteful?«. The Master said: »If you see a way to bring benefit to the common people and you carry it out, is this not being generous without being wasteful? If you select the matters where it is appropriate to work and have people work hard at them, who will be resentful? If you desire Goodness and attain it, where will there be greed? Whether dealing with the many or the few, the young or the old, the Noble Man does not dare to be conceited. Is this not indeed the meaning of being proud but not being arrogant? The Noble Man, straightening his robe and cap, is respectful in his gaze; he is severe in the gazes of the people, yet is in awe of them. Is this not the meaning of being strict without being severe?«. Zi Zhang said: »What are the four bad points?«. The Master said: »To execute someone without explaining what they did wrong is cruelty; to expect achievements without admonishment is tyrannical; to be late in giving orders yet expecting punctuality is injurious; to be stingy in bestowing on people their due remuneration is petty officiousness«<sup>653</sup>.

<sup>653</sup> *Analekta*, lib. XX, cap. 2 [przeł. A.C. Muller]. Przeł. J. Legge: „Zi Zhang asked Confucius, saying: »In what way should a person in authority act in order that he may conduct government properly?«. The Master replied: »Let him honor the five excellent, and banish away the four bad, things; then may he conduct government properly«. Zi Zhang said: »What are meant by the five excellent things?«. The Master said: »When the person in authority is beneficent without great expenditure; when he lays tasks on the people without their repining; when he pursues what he desires without being covetous; when he maintains a dignified ease without being proud; when he is majestic without being fierce«. Zi Zhang said: »What is meant by being beneficent without great expenditure?«. The Master replied: »When the person in authority makes more beneficial to the people the things from which they naturally derive benefit; – is not this being beneficent without great expenditure? When he chooses the labors which are proper, and makes them labor on them, who will repine? When his desires are set on benevolent government, and he secures it, who will accuse him of covetousness? Whether he has to do with many people or few, or with things great or small, he does not dare to indicate any disrespect – is not this to maintain a dignified ease without any pride? He adjusts his clothes and cap, and throws a dignity into his looks, so that, thus dignified, he is looked at with awe – is not this to be majestic without being fierce?«. Zi Zhang then asked: »What are meant by the four bad things?«. The Master said: »To put the people to death without having instructed them – this is called cruelty. To require from them, suddenly, the full tale of work, without having given them warning – this is called oppression. To issue orders as if without

Ale też by stać się godnym czci, trzeba czynić dobro. Nie wystarczy więc zajmować określone stanowisko, któremu należy okazać szacunek, trzeba jeszcze co najmniej dobrze wypełniać dany urząd. Jak pisał Konfucjusz o jednym z urzędników państwa Ch'i: „子曰。晏平仲善與人交、久而敬之。” [„Yen Ping Chung okazuje dobroć, obcując z ludźmi, a stąd płynnie szacunek, nawet po długim czasie”]<sup>654</sup>. W chińskim tekście mamy tu użyte 敬, które może oznaczać właśnie cześć. Z kolei tłumaczenie J. Legge wskazuje na cześć i szacunek do innych ludzi, zaznaczając potrzebę przyjacielskiej relacji z nimi, choć w samym tekście nie ma mowy o przyjaciółach, zaś jest o ludziach, z którymi w jakiś sposób jesteśmy połączeni, przy czym nawet długa znajomość z nimi nie prowadzi do „spoufalania się” w złym sensie tego słowa, co pokazuje, że chodziłoby o rodzaj wzajemnej „czci”. „The Master said: »Yan Ping knew well how to maintain friendly intercourse. The acquaintance might be long, but he showed the same respect as at first«”<sup>655</sup>.

Cześć można utracić przez nieroztropne postępowanie, a więc nie jest czymś przynależnym bezwarunkowo. „子曰。君子不重、則不威。學則不固。主忠信。無友不如己者。過、則勿憚改。” [„The Master said: »If the noble man lacks gravitas, then he will not inspire awe in others. If you study, you will not be stubborn. Take loyalty and good faith to be of primary importance, and have no friends who are not of equal (moral) caliber. When you make a mistake, don't hesitate to correct it«”]<sup>656</sup>.

Dlatego na szczególną cześć zdaniem Konfucjusza zasługiwali dawni władcy postępujący według klasycznych rytuałów. „哀公問社於宰我。宰我對曰。夏后氏以松、殷人以柏、周人以栗、曰、使民戰栗。子聞之、曰。成事

---

urgency, at first, and, when the time comes, to insist on them with severity – this is called injury. And, generally, in the giving pay or rewards to men, to do it in a stingy way – this is called acting the part of a mere official“.

<sup>654</sup> *Analekta*, lib. V, cap. 17 [przet. polskie: Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 137].

<sup>655</sup> *Analekta*, lib. V, cap. 17 [przet. J. Legge]. Przet. J. Legge: „The Master said: »Yan Ping Zhong was good at getting along with people. Even after a long period of acquaintance, he would continue to treat them with respect“.

<sup>656</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 8 [przet. A.C. Muller]. Przet. K. Pejda: „Mistrz powiedział: »Człowiek moralnie doskonały (*junzi* – 君子), któremu brakuje powagi, nie wzbudza lęku. Jeśli się uczy, nie jest uparty. Kieruje się poczuciem powinności (*zhong* – 忠) i jest wiarygodny [w słowach i czynach] (*xin* – 信). Nie nawiązuje przyjaźni z tymi, którzy nie są tacy jak on. Kiedy popełnia błąd, nie obawia się go naprawić“.

Przet. J. Legge: „The Master said: »If the scholar be not grave, he will not call forth any veneration, and his learning will not be solid. Hold faithfulness and sincerity as first principles. Have no friends not equal to yourself. When you have faults, do not fear to abandon them“.



不說，遂事不諫、既往不咎。” [„The Duke of Ai asked Zai Wo about sacred temple grounds. Zai Wo said: »The Xia emperor planted them with pines; the Xiang people planted them with cypress and the Zhou people planted them with chestnut, thinking to cause people to be in awe of these trees«. Confucius, hearing this, said: »Don't bother explaining that which has already been done; don't bother criticizing that which is already gone; don't bother blaming that which is already past«”]<sup>657</sup>.

Co ciekawe, w konfucjańskich *Analektach* możemy także znaleźć wezwanie do czci skierowanej do osób młodszych. Jest tak dlatego, że nie wiemy jeszcze, kim mogą ci młodzi stać się w przyszłości. „子曰。後生可畏、焉知來者之不如今也四十五而無聞焉、斯亦不足畏也已。” [„The Master said: »We should be in awe of the younger generation. How can we know that they will not be equal to us? But if a man reaches the age of forty or fifty and has still not been heard from, then he is no one to be in awe of«”]<sup>658</sup>.

Niemniej przynależnej czci nie należy mylić ze sławą czy ludzką chwałą, kiedy nie ma ona oparcia o fakty. Jak mówi Mistrz Kong: „子張問士、何如斯可謂之達矣。子曰。何哉。爾所謂達者子張對曰。在邦必聞、在家必聞。子曰。是聞也、非達也。夫達也者、質直而好義、察言而觀色、慮以下人。在邦必達、在家必達。夫聞也者：色取仁而行違、居之不疑。在邦必聞、在家必聞。” [„Zi Zhang asked what a »shi« should be like, that he may be called »excellent«. Confucius said: »What do you mean by «excellent»?« Zi Zhang replied: »It means to be famous in your town, and famous in your clan«. Confucius said: »This is «fame», not «excellence». One who is «excellent» has an upright character and loves justice. If you listen carefully to what people say, observe their facial expressions and are careful to be humble to them, you will be excellent in your town, and excellent in your clan. As far as «fame» is concerned, if you put on a show of goodness

<sup>657</sup> *Analekta*, lib. III, cap. 21 [przet. A.C. Muller]. Przet. J. Legge: „The duke Ai asked Zai Wo about the altars of the spirits of the land. Zai Wo replied: »The Xia sovereign planted the pine tree about them; the men of the Yin planted the cypress; and the men of the Zhou planted the chestnut tree, meaning thereby to cause the people to be in awe«. When the Master heard it, he said: »Things that are done, it is needless to speak about; things that have had their course, it is needless to remonstrate about; things that are past, it is needless to blame«”.

<sup>658</sup> *Analekta*, lib. IX, cap. 23 [przet. A.C. Muller]. Przet. J. Legge: „The Master said: »A youth is to be regarded with respect. How do we know that his future will not be equal to our present? If he reach the age of forty or fifty, and has not made himself heard of, theindeed he will not be worth being regarded with respect«”.

and do otherwise, and are not the least bit bothered in doing so, you will indeed be «famous' in your town and «famous'» in your clan«”]<sup>659</sup>.

Cześć nie może być jednak wyrazem służalczości. Dlatego m.in. ma dotyczyć właściwych osób, a Konfucjusz zauważa to na przykładzie kultu przodków: „子曰。非其鬼而祭之、諂也。見義不爲、無勇也。” [„The Master said: »To worship to other than one's own ancestral spirits is flattery. If you see what is right and fail to act on it, you lack courage«”]<sup>660</sup>.

Dlatego też nie trzeba pożądać czci kosztem rezygnacji z cnoty czy z czynów dobrych. Jeśli te byłyby w konflikcie z możliwością odbierania czci od ludzi, to trzeba z niej po prostu zrezygnować. „子曰。富與貴、是人之所欲也。不以其道得之、不處也。貧與賤、是人之惡也。不以其道得之、不去也。君子去仁、惡乎成名。君子無終食之間違仁、造次必於是、顛沛必於是。” [„The Master said: »Riches and honors are what men desire. If it cannot be obtained in the proper way, they should not be held. Poverty and meanness are what men dislike. If it cannot be avoided in the proper way, they should not be avoided. If a superior man abandon virtue, how can he fulfill the requirements of that name? The superior man does not, even for the space of a single meal, act contrary to virtue. In moments of haste, he cleaves to it. In seasons of danger, he cleaves to it«”]<sup>661</sup>.

Cześć wyrażona cnotie jest daleko więcej warta od pełnego bojaźni traktowania żywiołów tego świata. Działanie moralne jest godne największej czci, gdyż nigdy nie prowadzi nas do klęski, duchowej śmierci, jak jest w przypadku obcowania z wodą czy ogniem, które nieodpowiednio używane mogą prowadzić do śmierci fizycznej człowieka. „子曰。民之於仁也、甚於水火。水火、吾見蹈而死者矣。未見蹈仁而死者也。” [„The Master said: »The people are more in awe of «ren» than water or fire. But I have seen

<sup>659</sup> *Analekta*, lib. XII, cap. 20.

<sup>660</sup> *Analekta*, lib. II, cap. 24 [przeł. A.C. Muller]. Przeł. J. Legge: „The Master said: »For a man to sacrifice to a spirit which does not belong to him is flattery. To see what is right and not to do it is want of courage«”.

<sup>661</sup> *Analekta*, lib. IV, cap. 5 [przeł. J. Legge]. Przeł. A.C. Muller: „Confucius said: »Riches and honors are what all men desire. But if they cannot be attained in accordance with the Way they should not be kept. Poverty and low status are what all men hate. But if they cannot be avoided while staying in accordance with the Way, you should not avoid them. If a noble man departs from his fundamental goodness, how can he be worthy of that name? A noble man never leaves his fundamental goodness for even the time of a single meal. In moments of haste he acts according to it. In times of difficulty or confusion he acts according to it«”.

people tread on water or fire and die. I have never seen someone walk the path of «ren» and die«"]<sup>662</sup>.

Tomasz z Akwinu z kolei wyraźnie zaznacza aspekt uznaniowy oddawanej czci. Otóż przynależy ona osobom na nią zasługującym „jakąś doskonałością” i co charakterystyczne, pierwszym argumentem za nią jest znowu odniesienie do Boga jako istoty najbardziej doskonałej i zasługującej na najwyższą cześć. Sprawność do uczczenia czyjejs doskonałości łączy się i wychodzi z pierwszej cnoty społecznej – z religijności. „Cześć jest świadectwem uznania dla czyichś wybitnych zalet. Dlatego – jak uczy Filozof – ludzie, którzy pragną czci, poszukują jej jako świadectwa swojej wyższości. A to można osiągnąć wobec Boga i ludzi. Wobec Boga, który przenika serca, wystarczy świadectwo sumienia. Dlatego cześć Pana Boga może polegać na samym tylko wewnętrznym poruszeniu serca, np. przez rozważanie doskonałości Bożej albo nawet doskonałości jakiegoś człowieka ze względu na Boga. Natomiast wobec ludzi świadectwo może być wyrażone jedynie przez znaki zewnętrzne, a więc albo przez słowa, gdy ktoś ustnie wystawia czyjąś wielkość, albo przez czyny, jak np. ukłon, oddanie pierwszeństwa w przejściu itp., albo wreszcie można wyrazić cześć za pomocą np. darów, ofiar lub obrazów. Tego rodzaju cześć jest czynnością zewnętrzną i cielesną”<sup>663</sup>. I przynależy ona tym ludziom, którzy są w czymś lepsi i doskonalsi od nas, a nawet jak dopowie Akwinata w dalszej części tekstu, cytując Arystotelesa,

<sup>662</sup> *Analekta*, lib. XV, cap. 35 [przeł. A.C. Muller]. Przeł. J. Legge: „The Master said: »Virtue is more to man than either water or fire. I have seen men die from treading on water and fire, but I have never seen a man die from treading the course of virtue«”.

<sup>663</sup> *S. Th.*, II-II, q. 103, a. 1, corp. Akwinata odnosi się w tym fragmencie do ósmej księgi *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa – *Eth.*, lib. VIII (1159a 22). Cześć Boga jest źródłem czci ludzi, tak jak cnota religijności kieruje innymi cnotami społecznymi, ale też trzeba wyraźnie zaznaczyć, że jest czymś jakościowo różnym oddawanie czci Bogu a czczenie ludzi, i Akwinata, by nam to uzmysłowić, wprowadza, bazując na greckim źródłostwie, odrębne słownictwo na oznaczenie czci oddawanej ludziom – łac. *dulia*. „Jak widzieliśmy poprzednio, gdy różne są powody należności, różne też są cnoty usprawniające w jej oddawaniu. Otóż z innego powodu należy się służba Bogu, a z innego ludziom, podobnie jak z innego powodu panem jest Bóg, a z innego człowiek. Bóg bowiem posiada nadrzędną i pełną władzę w stosunku do całego wszechświata i każdego stworzenia, gdyż każde podlega Mu całkowicie. Człowiek zaś ma tylko udział w pewnym podobieństwie do władzy Bożej, w miarę jak posiada część władzy nad innym człowiekiem lub jakimś stworzeniem. Dlatego cześć jako wyraz służbistości należy czczeniowemu, który nad kimś panuje, różni się od uwielbienia jako wyraz służby należy Bogu jako Najwyższemu Panu. Cześć ta jest gatunkiem szacunku, czyli poważania osób piastujących jakąś wybitną godność: Stąd w języku greckim odpowiednik czci *dulia* oznacza usługi, jakimi studzy okazują cześć swoim panom” – *S. Th.*, II-II, q. 103, a. 3, corp.

są „najlepsi”: „według Arystotelesa na cześć zasługują tylko najlepsi” („Philosophus dicit, in I Ethic., quod honor debetur optimis”)<sup>664</sup>.

Ta doskonałość ludzi, która jest przedmiotem naszej czci, nie jest czymś absolutnym, taką ma jedynie Bóg; i jest czymś względnym, i dlatego oddając komuś cześć, pragniemy oddać hołd jakiemuś wybitnemu aspektowi danej osoby, przy czym w innych rzeczach możemy być sami doskonalsi, wybitniejsi od niej. Dlatego w drugim artykule kwestii 103 Akwinata notuje: „Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, cześć jest zaświadczeniem o czyjejs wybitnej zalecie, a tę można ocenić już to w stosunku do osoby świadczącej, która może być wybitniejsza niż ten, komu oddaje cześć, już to w stosunku do danego człowieka lub do innych. Cześć zawsze należy się komuś z powodu jego wybitnego znaczenia lub wyższości; ale z tego nie wynika, by ten, kogo się czci, był bardziej wybitny od człowieka, który mu tę cześć okazuje. Wystarczy, że jest wybitniejszy od niego pod pewnym względem, a nie zasadniczo, lub że jest bardziej wybitny niż niektórzy inni ludzie”<sup>665</sup>.

Dlatego też, argumentuje Tomasz z Akwinu, czasem jest tak, że na cześć zasługuje nie tylko przełożony, ale i podwładny. „Król niekiedy okazuje cześć swym podwładnym nie dlatego, że piastują wyższą godność od niego, lecz ze względu na ich wybitne zalety. Tak właśnie było z Tobiaszem i Mardocheuszem”<sup>666</sup>.

Tomasz z Akwinu w swym egalitaryzmie moralnym inspirowanym przez wiarę chrześcijańską idzie znacznie dalej niż np. Arystoteles czy Konfucjusz, zaznaczając, że pod jakimś względem każdy człowiek jest w jakiś sposób lepszy od nas, a więc każdy zasługuje na cześć. „W każdym człowieku można znaleźć coś czym nas przewyższa, w myśl słów Apostoła (Flp 2, 3): »mając jedni drugich za wyższych od siebie«. Zgodnie z tym poleceniem, wszyscy ludzie winni uprzedzać się wzajemnie w czci”<sup>667</sup>.

Ale nawet w przypadku złego przełożonego pewna cześć jest wskazana, nie ze względu na uznanie dla niego samego, ale na uznanie dla funkcji, którą pełni i na wspólnotę, którą swym stanowiskiem reprezentuje: „Jeśli przełożeni są źli, oddaje się im cześć nie ze względu na ich cnotę, ale ze względu na ich wybitne stanowisko (...), a także ze względu

<sup>664</sup> S. Th., II-II, q. 103, a. 2, s. c. Cytat z Arystotelesa pochodzi z: *Eth.*, lib. I (1102 a l).

<sup>665</sup> S. Th., II-II, q. 103, a. 2, corp.

<sup>666</sup> S. Th., II-II, q. 103, a. 2, ad. 4. Por. *Analekta*, lib. IX, cap. 23.

<sup>667</sup> S. Th., II-II, q. 103, a. 2, ad. 3.

na cześć należną społeczności, której przewodzą” – pisze w swej *Summa Theologiae* Akwinata<sup>668</sup>.

Zdaniem Tomasza z Akwinu właśnie cześć jest największą nagrodą za dobre uczynki i cnotę tu na ziemi. Dlatego w swej *Sumie teologicznej* pisze: „jak zaznacza Filozof, cześć nie jest dostateczną nagrodą za cnotę, lecz pośród dóbr ziemskich i cielesnych nie ma większej nagrody niż cześć, gdyż same rzeczy materialne wskazują na wartości cnoty. Otóż dobro i piękno należy ujawniać w myśl słów Chrystusa (Mt 5, 15): „Nie zapala się światła, by je schować pod korzec, lecz stawia się je na świeczniku, aby świeciło wszystkim, którzy są w domu”. W tym znaczeniu cześć jest nagrodą cnoty”<sup>669</sup>.

Ważne przy tym, by odróżniać cześć od chwały czy pochwały kogoś wyrażanej samymi słowami. W przypadku czci chodzi również o gesty zewnętrzne, ale także i o ludzi, którzy są już u celu, w domyśle w niebie. Oni na taką cześć na pewno zasługują. W ten sposób Akwinata uzasadnia też kult świętych, aczkolwiek, co ciekawe, podpira się w tym wypadku autorytetem Arystotelesa, a więc poganina. „Pochwała dwojako różni się od czci – po pierwsze wyraża się przy pomocy samych słów, cześć zaś okazuje się jakimikolwiek zewnętrznymi znakami. W ten sposób pochwała mieści się w czci. Po wtóre, oddając cześć składamy świadectwo o przymiotach danej osoby, natomiast chwając kogoś, świadczymy o dobroci kogoś ze względu na pewien cel, np. gdy chwalimy kogoś za to, że dobrze dąży do celu. Cześć nadto przysługuje tym najlepszym bytom, które nie są podporządkowane celowi, ale już są u celu, jak uczy Filozof. Chwała zaś jest wynikiem czci i pochwały. Gdy bowiem sławimy czyjąś dobroć, przekazujemy ją do wiadomości wielu ludzi. Chwała więc jest uznaniem sławnej osoby”<sup>670</sup>. W powyższym fragmencie Akwinata bardzo wyraźnie stawia wyżej cześć niż ludzką chwałę (w tym dobrym rozumieniu). Chwała jest efektem czci, uznaniem cnoty.

---

<sup>668</sup> *S. Th.*, II-II, q. 103, a. 2, ad. 2.

<sup>669</sup> *S. Th.*, II-II, q. 103, a. 1, ad. 2. Tu z kolei Akwinata korzysta z czwartej księgi *Etyki nikomachejskiej* – por. *Eth.*, lib. IV, lect. 3 (1124a 27).

<sup>670</sup> *S. Th.*, II-II, q. 103, a. 1, ad. 3. W tym fragmencie *Sumy Teologicznej* średniowieczny autor dowołuje się do pierwszej księgi *Etyki nikomachejskiej*, w której Arystoteles zastanawia się nad nagrodą za życie cnotliwe – *Eth.*, lib I, lect. 12 (1102a 1).

## II.4.B. Posłuszeństwo

Następną cnotą społeczną w katalogu Akwinaty, a zarazem częścią cnoty szacunku, jest cnota posłuszeństwa (*obedientia*<sup>671</sup>). Tomasz z Akwinu wyprowadza ją z nadprzyrodzonego i naturalnego porządku rzeczy, pisząc: „Oportuit autem in rebus naturalibus ut superiora moverent inferiora ad suas actiones, per excellentiam naturalis virtutis collatae divinitus. Unde etiam oportet in rebus humanis quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem, ex vi auctoritatis divinitus ordinatae. Movere autem per rationem et voluntatem est praecipere. Et ideo, sicut ex ipso ordine naturali divinitus instituto inferiora in rebus naturalibus necesse habent subdi motioni superiorum, ita etiam in rebus humanis, ex ordine iuris naturalis et divini, tenentur inferiores suis superioribus obedire”<sup>672</sup>; w podobny sposób odnosi się do tej sprawności Mistrz Kong – *shi* – 事<sup>673</sup> oraz *li*<sup>674</sup>, *cong*, *shun*, *xiao shun*. Co jest jednak charakterystyczne, Akwinata w swej doktrynie moralnej widzi możliwość aktywnego nieposłuszeństwa (gdy mamy do czynienia z niesprawiedliwym rządem), podczas gdy Konfucjusz radzi wybrać drogę „ucieczki” zewnętrznej lub wewnętrznej (przed odmową współdziałania) z niesprawiedliwego państwa. Wyraźnie inny jest także zakres posłuszeństwa względem rodziny.

Wcześniej wymienione sprawności czci względem rodziców i szacunku do przełożonych domagają się służby drugiemu człowiekowi. Jasno wyraża to Konfucjusz w dziewiątej księdze swoich dialogów: „子曰。出則事公卿、入則事父兄、喪事不敢不勉、不爲酒困。何有於我哉。。” [„The Master said: »When out in the world, I served my ruler and ministers. At home I served my father and elder brothers. I never dared to take funerals lightly and I didn't get into trouble with alcohol. What problems could I possibly have?»“]<sup>675</sup>. Podobną myśl, tylko że podaną w odwrotnej

<sup>671</sup> Por. *S. Th.*, II-II, q. 104.

<sup>672</sup> *S. Th.*, II-II, q. 104, a. 1.

<sup>673</sup> Por. *Analekta*, lib. I, cap. 7; lib. IX, cap. 16.

<sup>674</sup> *Li* – *Analekta*, lib. IV, cap. 16; lib. IX, cap. 11; lib. XIII, cap. 6; lib. I, cap. 12-13; lib. I, cap. 15; lib. II, cap. 3; lib. II, cap. 5; lib. II, cap. 23; lib. III, cap. 3-4; lib. III, 8-9; lib. III, 15; lib. III, cap. 17-19; lib. III, cap. 21-22; lib. III, cap. 26; lib. IV, cap. 13; lib. VI, cap. 27; lib. VII, cap. 18; lib. VII, cap. 31; lib. VIII, cap. 2; lib. VIII, cap. 21; lib. IX, cap. 3; lib. XIII, cap. 4; lib. XIV, cap. 12; lib. XIV, cap. 41; lib. XV, cap. 18; lib. XV, cap. 33; lib. XVI, cap. 2; lib. XVI, cap. 5; lib. XVII, cap. 11; lib. XVII, cap. 21. Por. także: *Analekta*, lib. VI, cap. 22; lib. VIII, cap. 4; lib. VIII, cap. 8.

<sup>675</sup> *Analekta*, lib. IX, cap. 16 [przet. A.C. Muller].

kolejności, znajdziemy już na początku konfucjańskich *Dialogów*. „子夏曰：「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣。」” [„Zixia powiedział: »O człowieku, który przedkłada towarzystwo [ludzi] świątłych nad towarzystwo pięknych kobiet; który poświęca swe siły, służąc rodzicom, i oddaje swą osobę, by służyć władcy; który jest szczerzy w słowach wobec swych przyjaciół; powiedziałbym, że jest [naprawdę] wykształcony, choćby mówił, że się nigdy nie uczył (xue – 學)«”]<sup>676</sup>. Charakterystyczne, że w obu powyższych cytatach użyte jest słowo *shi* – 事 – oznaczające wprost służbę, ale także urząd, określoną postugę czy pilność, zaangażowanie<sup>677</sup> i odniesione jest zarówno do służenia rodzicom i starszym w domu, jak i do postugi w państwie.

Początkiem jest jednak zawsze posłuszeństwo we własnym domu, rodzicom i starszym braciom; to z niego później rodzi się posłuszeństwo w innych relacjach społecznych i ogólny ład w świecie. Konfucjusz zauważa to już na początku swych *Analektów*: „有子曰：「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！」” [„Youzi powiedział: »Niewielu jest takich, którzy będąc posłusznymi wobec rodziców i starszych braci, lubią występować przeciwko władzy. O takich, którzy nie lubią występować przeciwko władzy, a lubią powodować nieład, też nigdy nie słyszano. Człowiek moralnie doskonały (*junzi* – 君子) poświęca uwagę temu, co stanowi fundament. Gdy zostaje położony fundament, rodzi się naturalny ład («*dao*» – 道). Czyż posłuszeństwo wobec rodziców i starszych braci (*xiaodi* – 孝弟) nie jest fundamentem właściwych relacji (*ren* – 仁)?«”]<sup>678</sup>.

Pełnienie funkcji publicznej jest według chińskiego Mędrca służbą. Ktoś, kto jest niezdolny do służby, nie powinien pełnić jakichkolwiek urzędów, choć nie jest to jedyne kryterium przydatności w życiu publicznym. „Jikang Zi asked whether Zhongyou was capable of serving in the government. Confucius said: »You is efficient. What problem could he have in handling government work?«. Kang asked: »Is Ci capable of serving in the government?«. Confucius said: »Ci is intelligent. What problem could he have in handling government work?«. »And what about Qiu?«. Con-

<sup>676</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 7 [przet. K. Pejda].

<sup>677</sup> Por. *shi* – 事, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E4%BA%8B#2955> [dostęp: 16.08.2020].

<sup>678</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 2.

fucius said: »Qiu is talented. What difficulty would he have in handling government work?«<sup>679</sup>.

I co równie ważne, pośrednio możemy odczytać także w myśli konfucjańskiej, że władca, dbając o pomyślność ludu, jest w jakimś sensie jego sługą, a na pewno sługą niebios, czy sługą państwa. To powodzenie ludzi jest jednym z czterech celów działania władców, jak naucza Konfucjusz w końcowym rozdziale swych *Dialogów*. „所重、民、食、喪、祭。” [„Place value on the common people, food, mourning for the dead, and ritual sacrifice”]<sup>680</sup>.

Jednak w systemie konfucjańskim to nie posłuszeństwo jest najwyższą wartością, a rozwijanie cnoty, możliwe jedynie przez samowychowanie. „子曰。當仁、不讓於師。” [„The Master said: »It is better to value «ren» than to passively follow your teacher«”]<sup>681</sup>.

Co jednak charakterystyczne, w tych dwóch koncepcjach znaleźć możemy wiele elementów wspólnych. Tak jest nie tylko w sprawie wezwania do nieposłuszeństwa w stosunku do władzy politycznej, ale i w wielu innych aspektach filozofii moralnej według Tomasza z Akwinu i Konfucjusza<sup>682</sup>. W tym tekście pragnę się jednak zająć szczegółowo motywacjami, które zdaniem obydwu autorów usprawiedliwiać by mogły obywatelskie nieposłuszeństwo. Wybór obu autorów spowodowany jest z jednej strony ich reprezentatywnością. Obaj z powodzeniem mogą uchodzić, i w ciągu wieków uchodzili, za mistrzów moralności, w przypadku Tomasa – tradycyjnej chrześcijańskiej, w przypadku Konfucjusza – tradycyjnej chińskiej. Obu też, i to jest drugi powód wybrania tychże myślicieli, cytuje wielokrotnie dokument watykańskiej Komisji Teologicznej poszukujący

<sup>679</sup> *Analekta*, lib. VI, cap. 8 [przeł. A.C. Muller]. Przeł. J. Legge: „Ji Kang asked about Zhong You, whether he was fit to be employed as an officer of government. The Master said: »You is a man of decision; what difficulty would he find in being an officer of government?«. Kang asked: »Is Ci fit to be employed as an officer of government?« and was answered: »Ci is a man of intelligence; what difficulty would he find in being an officer of government?«. And to the same question about Qiu the Master gave the same reply, saying: »Qiu is aman of various ability«”.

<sup>680</sup> *Analekta*, lib. XX, cap. 1 [przeł. A.C. Muller].

<sup>681</sup> *Analekta*, lib. XV, cap. 36 [przeł. A.C. Muller]. Przeł. J. Legge: „The Master said, »Let every man consider virtue as what devolves on himself. He may not yield the performance of it even to his teacher«”.

<sup>682</sup> Podobieństwa te zauważyła m.in. watykańska Międzynarodowa Komisja Teologiczna w swym dokumencie zatytułowanym *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: Nowe spojrzenie na prawo naturalne*, odnosząc się zarówno do nauczania Tomasza z Akwinu, jak i Konfucjusza – por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, dz. cyt.



uniwersalnych źródeł moralności<sup>683</sup>. U obu, w końcu, jak już wspomniałem, spotkać możemy problematykę postuszeństwa i niepostuszeństwa i ich najgłębsze motywacje.

Pierwszym z nich jest wspólne dla Tomasza i Konfucjusza, religijne źródło ewentualnego niepostuszeństwa. Oczywiście biorąc pod uwagę wielkie różnice w religijnym życiu obu myślicieli, co ma przełożenie na odmienne zalecenia w przypadku samego niepostuszeństwa. Jednak to, co ich łączy, to właśnie przekonanie, że religia stanowi punkt kluczowy w przypadku naszych odniesień do poleceń władzy świeckiej.

Tomasz z Akwinu pewnie nieprzypadkowo zresztą, opierając się na swym osobistym doświadczeniu, jako pierwsze przykłady niepostuszeństwa w kwestii 104 podaje sprawę powołania do życia zakonnego i małżeńskiego<sup>684</sup>. Te kwestie są dla tego autora nierozstrzygalne dla władzy świeckiej. Jej nakazy nie mogą łamać ani kierować wolą pojedynczego człowieka w sprawach *stricte* duchowych. „Powiada Pismo św. (Dz 5, 29): »Boga należy więcej słuchać niż ludzi«. Niekiedy zaś polecenia przełożonych są sprzeczne z przykazaniami Bożymi. A więc nie we wszystkim należy słuchać przełożonych”<sup>685</sup>. A nawet w sprawach cielesnych trzeba by przyjąć nadrzędność postuszeństwa samemu Bogu. „Wola Boża jest pierwszą normą działania, będącą prawidłem dla każdej rozumnej woli. Zgodnie jednak z porządkiem ustanowionym przez Boga, wola jednej istoty bardziej bezpośrednio zbliża się do woli Bożej niż wola innej istoty. Dlatego wola przełożonego może stanowić jakby wtórną normę dla woli podwładnego”<sup>686</sup>. Wtórność woli przełożonego jest tu bardzo znacząca, podobnie jak to, że Akwinata używa słowa „jakby” – *quasi*. Po pierwsze – nie można woli przełożonego całkowicie utożsamiać z wolą samego Boga.

<sup>683</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, dz. cyt.

<sup>684</sup> Jak wiemy z biografii średniowiecznego autora, wbrew woli rodziców wybrał on zakon dominikanów jako realizację swej drogi życiowej.

<sup>685</sup> *S. Th.*, II-II, q. 104, a. 5, s. c. W dalszej części *Sumy Teologicznej* Akwinata uściśla: „Podwładny nie ma obowiązku być postusznym przełożonemu, jeśli ten nakazuje mu coś, w czym nie podlega mu ów podwładny. Toteż powiada Seneka: »Błądzi kto myśli, że niewola obejmuje całego człowieka. Lepsza jego część jest wyjęta z tego prawa. Tylko ciała są zdane na łaskę i samowolę pana, tylko one należą do niego. Duch jednak jest sam panem dla siebie«. Tak więc w dziedzinie wewnętrznych przeżyć woli człowiek nie ma obowiązku postuszeństwa wobec innego człowieka, ale tylko wobec Boga” – *S. Th.*, II-II, q. 104, a. 5, corp.

<sup>686</sup> *S. Th.*, II-II, q. 104, a. 1, ad. 2: „Ad secundum dicendum quod divina voluntas est prima regula, qua regulantur omnes rationales voluntates, cui una magis appropinquat quam alia, secundum ordinem divinitus institutum. Et ideo voluntas unius hominis praecipientis potest esse quasi secunda regula voluntatis alterius obediens”.

Po drugie – jeśli zgadza się ona z wolą Boga, to dobrze, problem rodzi się wtedy, gdy się od niej oddala.

W przypadku Konfucjusza takim przykładem ze sfery religijnej, który jego zdaniem nie powinien podlegać dowolnemu stanowieniu czy interpretacji przez władzę świecką, jest kwestia rytuałów religijnych – *li* – 禮. Jeśli jakaś władza uzurpuje sobie dany obrzęd religijny, który jej nie przynależy z tradycji, to nie można ani tego pochwalać, ani tego postuchać czy w tym uczestniczyć. Tak było, gdy różne rody, w epoce wojen pomiędzy różnymi księstwami organizowały rytuały przynależne wcześniej jedynie dworowi cesarskiemu. Była to uzurpacja władzy i zarazem uzurpacja rytuału. Zacytujmy fragment konfucjańskich *Dialogów*: „Konfucjusz mówiąc o Chi, który zorganizował występ ośmiu rzędów po ośmiu tancerzy na swoim dziedzińcu, rzekł: »Jeżeli coś takiego jest akceptowane, cóż mogłoby być nieakceptowane«<sup>687</sup>. W następnym dialogu Konfucjusz zaznacza: „Trzy rody odmawiały Yung. Konfucjusz rzekł: »Z towarzyszeniem panów i książąt, syn niebios składa święte ofiary w uroczystej powadze«, cóż z tego mogłoby zostać przeniesione na dziedziniec trzech rodów?»<sup>688</sup>. Władza, jeśli ma być szanowana i mieć legitymację, to powinna rządzić, a więc i nakazywać według *li*, nie naruszając tradycyjnych przepisów. Władca w konfucjańskiej wizji świata jest synem niebios strzegącym kosmiczno-moralnego ładu świata<sup>689</sup>. Inaczej przekracza swe kompetencje i uzurpuje sobie coś, co mu nie przynależy. Inny przykład takiego nadużycia zaczerpnięty z *Dialogów* to: „Konfucjusz rzekł: »Mogę dyskutować o obyczajach [*li*] Hsia, ale Chi niewarci są wzmianki. Mogę

<sup>687</sup> *Analekta*, lib. III, cap. 1.

<sup>688</sup> *Analekta*, lib. III, cap. 2. Konfucjusz cytuje w swojej wypowiedzi fragment z *Ód* przynależny jedynie samemu cesarzowi, a wykonywany na dziedzińcach trzech uzurpatorskich rodów – zob. R. Eno, *Notes, w: The Analects of Confucius*, Indiana 2015, s. 9. Inny przykład to *Analekta*, lib. III, cap. 6: „Chi planował pielgrzymkę do Tai Shan. Konfucjusz spytał Jan Yu: »Nic nie możesz na to poradzić?«. Odpowiedź brzmiała: »Nie«. Konfucjusz rzekł: »Czyż zatem Tai Shan nie jest równy Lin Fangowi?«. Góra Tai Shan była miejscem kultu zarezerwowanym dla władcy Zhou i książąt Lu, Chi nie powinni składać tam ofiar, a Jan Yu jako urzędnik państwa Lu powinien temu przeszkodzić – por. R. Eno, dz. cyt. Por. także: *Analekta*, lib. V, cap. 18: „子曰：「臧文仲居蔡，山節藻稅，何如其知也？」” [ w przekładzie ang. „The Master said: »Zang Wen kept a large tortoise in a house, on the capitals of the pillars of which he had hills made, and with representations of duckweed on the small pillars above the beams supporting the rafters. Of what sort was his wisdom?«”] – Malowanie pejzaży ideokracje w formie wodorośtołów były zarezerwowane jedynie dla świętyń cesarskich – por. Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 138.

<sup>689</sup> Zob.: P. Szuppe, dz. cyt., s. 49; T. Dajczer, *Porządek...*, dz. cyt., s. 14; R. Markowski, dz. cyt., s. 311.

dyskutować o obyczajach [li] Yin, ale Sung niewarci są wzmianki. Uczeni i literatura państw Chii Sung są niewarci wzmianki. Gdyby byli, mógłbym o nich wspomnieć»<sup>690</sup>. Te liczne usurpacje poszczególnych rytuałów niewątpliwie wiązały się z rosnącą dekadencją czasów, w których żył Konfucjusz, i według niego były przyczyną społeczno-politycznego chaosu<sup>691</sup>, co miało z kolei wpływ na jego doktrynę o nieposuszeństwie.

Oczywiście sam rytuał ma dla myśli chińskiej o wiele głębsze znaczenie, albo lepiej powiedzieć – szereg równoczesnych znaczeń czy pól znaczeniowych wiele bogatszych niż w myśli zachodniej. *Li* to w najważniejszym znaczeniu szereg rytuałów rodzinnych, społecznych i państwowych, które zapewniają społeczną organizację i komunikację danej wspólnoty. Przy czym sam rytuał to nie tylko zestaw pewnych czynności bez wewnętrznej treści. Jest on wyrazem całej postawy moralnej człowieka lub jej braku. *Dialogi* mówią o tym bardzo wyraźnie: „Tzu Yu spytał o synowskie posuszeństwo. Konfucjusz rzekł: »W dzisiejszych czasach za synowskie posuszeństwo uważa się dbałość o rodziców. Ale dba się również o psy i konie. Jakaż jest różnica przy braku szacunku?«<sup>692</sup>. Pusty rytuał bez cnoty jest niewiele warty. Nie na tym polega też posuszeństwo rytuałom.

Rytuał w życiu starożytnych Chińczyków pełnił ważną rolę komunikacyjną. Przez to zawiązywał i utrzymywał wspólnotę. Rytuał w tym znaczeniu pozwalał także wyrazić to, co trudno było wypowiedzieć, albo to, czego nie chcemy wypowiedzieć słowami. Kiedy minister państwa Wei proponował Konfucjuszowi udział w spisku przeciw swemu władcy, to użył właśnie języka rytuałów. „Wang Sun Chia spytał Konfucjusza: »Co znaczą słowa: «Lepiej okadzać bóstwom kuchni niż bóstwom głównej komnaty?». Konfucjusz rzekł: »Nie powinno tak być. Obrabiwszy niebiosa, nie będziemy mieli, gdzie kierować naszych modłów«<sup>693</sup>.

---

<sup>690</sup> *Analekta*, lib. III, cap. 9.

<sup>691</sup> Zob. także: P. Szuppe, dz. cyt., s. 50; T. Dajczer, dz. cyt., s. 14 i n.

<sup>692</sup> *Analekta*, lib. II, cap. 7. Innym fragmentem ukazującym konieczność przeżywania sytuacji związanych z celebrowaniem jakiegoś obrzędu jest *Analekta*, lib. III, cap. 4: „Ling Fang zapytał o istotę obyczajów [li]. »Zaprawdę doskonałe pytanie« – rzekł Konfucjusz. »Co do obyczajów [li], bądź raczej skromny niż rozrzutny. Co do żałoby, bądź raczej smutny niż drobiazgowy«.

<sup>693</sup> *Analekta*, lib. III, cap. 13. Później, gdy Konfucjusz chciał ostrzec prawowitego władcę przed spiskiem, to spotkał się z jego żoną, co budziło zdziwienie jego uczniów, gdyż normalnie *li* zakazywało takich spotkań – por. *Analekta*, lib. VI, cap. 28: „Konfucjusz spotkał się z Nan

Innym szerszym znaczeniem jest *li* rozumiane jako pewien obyczaj, który powinien być przestrzegany nawet – a może zwłaszcza – przez władcę. Tu blisko mu do łańcińskiego *consuetudine* i prawa obyczajowego wiążącego władcę i mającego swe filozoficzne źródło w greckim etnosie – etosie.

Dalej *li* to coś, co używając tomistycznych kategorii, moglibyśmy nazwać słusząnością<sup>694</sup>. W tym znaczeniu np. *ren* – człowieczeństwo jako pewien wzorzec postaw i zachowań czy nawet cnota, domaga się *li* jako słusznej miary, a z drugiej strony *li* domaga się *ren*, o czym była już mowa powyżej. „Konfucjusz rzekł: »Jeśli człowiekowi brakuje szlachetności, jakież jest użytek z obyczajów[«li»]?» Jeśli człowiekowi brakuje szlachetności, jakież jest użytek z muzyki?»<sup>695</sup>.

Wreszcie w najgłębszym swym znaczeniu *li* jest metafizyczną zasadą i pryncypium każdego jestestwa, o czym już wspominaliśmy powyżej<sup>696</sup>. Aczkolwiek były kierunki w chińskiej myśli ograniczające ją jedynie do rozumności ludzkiej, jakby niedostrzegające jego duchowego znaczenia. *Li* jako zasada istnienia jest zawsze dobre, ale łącząc się z materialnym *qi*, które może być użyte w dobry lub zły sposób.

Ta wielość znaczeń samego *li* ma kolosalny wpływ na ocenę działań władców i kwestie ewentualnego niepostuszeństwa. Bo jeśli władca łamie, narusza *li*, to tym samym nie łamie jedynie jakiegoś schematu obrzędu religijnego. Łamie całą strukturę rzeczywistości i komunikację z całością. Złamana dawna harmonia i zastąpiona inną pseudoharmonią narzuconą przez uzurpację i siłę nie może być akceptowana<sup>697</sup>. Ratunkiem jest przywrócenie dawnych obyczajów i dawnej cnoty. „Konfucjusz rzekł: »Rządź, postugując się taktyką, utrzymuj dyscyplinę poprzez kary, a lud będzie może i powściągliwy, lecz pozbawiony poczucia przyzwoitości. Rządź cnotliwie, utrzymuj dyscyplinę poprzez obyczaje, a zapanuje

---

Tzu. Tzu Lu nie był zadowolony. Konfucjusz zarządził: »Jeśli zrobitem coś niestosownego, niechaj niebiosy mnie skarżą«.

<sup>694</sup> K. Hudak Klanser, dz. cyt., s. 140–141.

<sup>695</sup> *Analekta*, lib. III, cap. 3.

<sup>696</sup> K. Hudak, Klanser, dz. cyt., s. 95–98.

<sup>697</sup> Por. *Analekta*, lib. I, cap. 12: »Ya Tzu rzekł: »Wartością wypyływającą z obyczajów [«li»] jest harmonia. Tak pięknie działy się rzeczy wielkie i małe w czasach cesarzy. Ale nadeszły czasy, w których harmonia jest nie do zaakceptowania. Harmonia dla samej harmonii, nieregulowana obyczajami [«li»], jest nie do przyjęcia«” [przet. K. Pejda].

poczucie przyzwoitości i będzie wciąż lepiej»<sup>698</sup>. *Li* pozwala w ten sposób przeanalizować politykę każdego władcy, a nawet ją przewidywać wiele kroków naprzód: „Tzu Chang spytał o przyszłość dziesięciu następnych pokoleń. Konfucjusz rzekł: »Yin przejęli obyczaje [li] Xia. Można wnioskować o ich wzlotach i upadkach [dosł. «co dodali i ujęli»]. Chou przejęli obyczaje Yin. Można wnioskować o ich wzlotach i upadkach. Przyszłość każdego, kto przyjdzie po Chou, można przewidzieć dla stu pokoleń naprzód»<sup>699</sup>.

Rzecz jasna obaj autorzy widzą także inne motywy ewentualnego nieposuszeństwa. Są nimi przede wszystkim nadmierny ucisk podatkowy, nieroztropność<sup>700</sup> czy arogancja władzy<sup>701</sup> oraz przekraczanie przez nią swych uprawnień<sup>702</sup>. Za tymi motywami stoi u obu autorów przekonanie o rozstrzygającym wszystko moralnym obrazie władcy. „Konfucjusz rzekł: »Rządzić cnotliwie to być jak Gwiazda Północna, wokół której wszystkie inne gwiazdy obracają się pełne czci»<sup>703</sup>. Moralność jest nie tylko najlepszym środkiem sprawowania władzy, ale też uczenia poddanych właściwego szacunku i lojalności, co pokazuje inny fragment *Dialogów*: „Chi Kang Tzu zapytał: »Jak można wpoić ludowi szacunek, lojalność i dodać mu odwagi?«. Konfucjusz rzekł: »Urządź dostojnie, a znajdziesz szacunek, z synowskim posuszeństwem i współczuciem, a doświadczysz lojalności. Wynieś dobrych i ucz mniej zdolnych, a dodasz im odwagi»<sup>704</sup>.

<sup>698</sup> *Analekta*, lib. II, cap. 3.

<sup>699</sup> Por. np. *Analekta*, lib. II, cap. 23.

<sup>700</sup> Por. np. *Analekta*, lib. VI, cap. 28: „Tzu Kung spytał: »Jeśli pomagają się ludowi i zaspokajają jego potrzeby, cóż powiesz? Czy można to uznać za spolegliwość [bardziej chodziłoby tu o cnotliwość – «ren»]? Konfucjusz rzekł: »A cóż to ma wspólnego ze spolegliwością? Jest to z pewnością rozropne! Nawet Yan i Shun znajdowali to trudnym. A co do spolegliwego, to tworzy on dla innych takie stanowiska, jakich chciałby dla siebie, sprawia, że inni docierają tam, gdzie on chciałby dotrzeć. Zdolność do przedkładania innych nad siebie może być uznana za krok w kierunku spolegliwości« [przet. za: Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 183].

<sup>701</sup> *Analekta*, lib. II, cap. 21: „Ktoś spytał Konfucjusza: »Czemu nie jesteś w służbie publicznej?«. Konfucjusz rzekł: »*Księga* mówi: wspaniałe jest synowskie posuszeństwo i wszyscy ludzie są przyjaciółmi. Spełnianie tych wytycznych to jest służba publiczna. Po co tedy być w publicznej służbie?« [przet. za: Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 59].

<sup>702</sup> Por. *Analekta*, lib. XX, cap. 2: „Tzu Chang spytał: »Jakież są cztery zbrodnie?« Konfucjusz rzekł: »Skazywać na śmierć, nie pouczając – to można nazwać okrucieństwem. Sądzić skutki, nie zważając na przyczyny – to można nazwać tyranią. Narzucać krótkie terminy niewykonalnych zadań – to można nazwać nieuczciwością. A być skąpym w dawaniu i w braniu – to można nazwać nadmierną gorliwością« [przet. za: Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 607].

<sup>703</sup> *Analekta*, lib. II, cap. 1 [przet. za: Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 39].

<sup>704</sup> *Analekta*, lib. II, cap. 20 [przet. za: Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 58].

Moralność jest w sposób oczywisty wartością cenniejszą niż władza. Według Konfucjusza społeczność moralna nawet bez władcy jest czymś lepszym niż społeczność barbarzyńska ze ściśle ukonstytuowanymi władzami. „Nawet razem z ich władcami, Yi i Ti nie mogą się równać z Hsia bez władców”<sup>705</sup>. I tu znowu spotykamy wymiar religijny jako najgłębszy motyw nieposłuszeństwa. To dotyczy także ograniczenia samych uprawnień do rządzenia, które spotykamy zarówno u Tomasza z Akwinu, jak i u Konfucjusza.

Tomasz z Akwinu wspomina, że właśnie na tym, że ktoś przekracza swe uprawnienia i żąda bycia posłusznym, polega nadmiar cnoty posłuszeństwa (tzn. kiedy jesteśmy posłuszni w przypadkach, gdy posłuszeństwa powinniśmy odmówić), i pewnie nieprzypadkowo przywołuje jako przykład właśnie cnotę religijności. „Ów zaś nadmiar zależy nie od ilości, ale od innych okoliczności. A mianowicie zachodzi wówczas, gdy ktoś jest posłuszny albo temu, komu nie powinien być posłuszny, albo w czymś, w czym nie wolno być posłusznym, jak to już widzieliśmy, mówiąc o religijności”<sup>706</sup>.

Powstaje pytanie, jak się ma przejawiać nieposłuszeństwo. I tu, moim zdaniem spotykamy różnice wyływające z odmiennych systemów religijnych. Jeśli u Tomasza z Akwinu znajdziemy wezwanie do działania, ingerującego czy zmieniającego ziemski porządek, to wyływa to z faktu radykalnej transcendencji najgłębszych motywów nieposłuszeństwa. Jeśli za nim stoi posłuszeństwo komuś, kto nie jest z tego świata, to trzeba załamać konkretny zły system pochodzący z ustanowienia jedynie ludzkiego. Jest to wezwanie do czynnego oporu nawet gdy jest ono moderowane wezwaniem do ostrożności i pragnieniem uniknięcia większego zła<sup>707</sup>. Rozdział istniejący pomiędzy niebem i ziemią powoduje czasem rozdzwitek pomiędzy nimi, a wtedy wezwani jesteśmy do działania zgodnego z wolą Boga, a więc łamiącego porządek czy raczej nieporządek ziemski. Jest to wezwanie nie tylko do nieposłuszeństwa

<sup>705</sup> *Analekta*, lib. III, cap. 5 [przet. za: Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 69]. Yi i Ti to ludy barbarzyńskie zamieszkałe na północy, a Hsia to cywilizowana ludność Chin właściwych – por. Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 69.

<sup>706</sup> *S. Th.*, II-II, q. 104, a. 2, corp.: „Attenditur autem eius superfluum non quidem secundum quantum, sed secundum alias circumstantias, in quantum scilicet aliquis obedit vel cui non debet vel in quibus sicut etiam supra de religione dictum est”.

<sup>707</sup> Zob. *De regno*.

pasywnego, ale do nieposłuszeństwa, które może się wyrażać bardzo aktywnie – np. w buncie i w depozycji niesprawiedliwego władcy.

W myśli chińskiej nie ma rozdziału pomiędzy tym, co transcendentne, a tym, co tu na ziemi. Dlatego reakcja człowieka siłą rzeczy musi być umiarkowana. Tak, aby nie zniszczyć *status quo*. Nie można poruszać się jak słoń w składzie chińskiej porcelany. Skrajny immanentyzm myślenia wschodniego domaga się poszanowania zasad łamanych przez złego rządzącego. Wobec niewierności władcy samemu trzeba pozostać wiernym. To nie chodzi o jakiś oportunizm czy bezwzględne zachowanie jakiegoś systemu zła. Jeśli zły rządzący odrzuca *li* i niszczy harmonię wszechświata, to ja nie mogę czynić tego samego. Dlatego w konfucjańskich dialogach spotykamy następujące fragmenty: „Meng Yi Tzu spytał o synowskie posłuszeństwo. Konfucjusz rzekł: »Bez odstępstw«. Kiedy Fang Ch ih powoził powozem Mistrza, Konfucjusz zwrócił się do niego: »Meng Yi Tzu pytał mnie o synowskie posłuszeństwo, a ja odpowiedziałem mu: «Bez odstępstw»«. Fang Chi spytał: »Cóż miałeś na myśli?«. Konfucjusz rzekł: »Służ swoim rodzicom, jak każą obyczaje. Gdy umrą, pochowaj ich, jak każą obyczaje i złóż ofiary, jak każą obyczaje.«<sup>708</sup>.

Inny fragment ukazujący swoistą negację postawy aktywnego nieposłuszeństwa to dialog pomiędzy chińskim mędrcelem a księciem Ting: „Książę Ting spytał: »Czy istnieje jakieś pojedyncze zdanie przynoszące dobrobyt państwu?«. Konfucjusz rzekł: »Samo zdanie nie da takiego efektu. Lud mawia, że trudno być władcą i niełatwo być poddanym... A jeżeli wiadomo, że trudno być władcą, czyż to, co mówią, nie jest równoznaczne zdaniu przynoszącemu państwu dobrobyt? Książę Ting spytał: »Czy istnieje jakieś pojedyncze zdanie przynoszące stratę państwu?«. Konfucjusz rzekł: »Samo zdanie nie da takiego efektu. Lud mawia, że nie ma szczęścia, dlatego, kto jest władcą, są tylko jego słowa, którym nie można się sprzeciwić... A jeśli mówi on dobrze i nie napotyka oporu, czyż tak nie jest? Lecz jeśli mówi rzeczy złe i nie napotyka oporu, czyż nie jest to równoznaczne zdaniu przynoszącemu państwu straty?«<sup>709</sup>.

Stąd też pewien fatalizm czy determinizm obecny w myśleniu Konfucjusza. Działanie ludzkie wydaje się mieć stosunkowo mały wpływ na przemianę świata, jeżeli nie jest to w planach niebios. „子畏於天。曰。文王既沒、文不在茲乎。天之章喪斯文也。後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文

<sup>708</sup> *Analekta*, lib. II, cap. 5 [przeł. za: Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 43].

<sup>709</sup> *Analekta*, lib. XIII, cap. 15 [przeł. za: Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 390–391].

也。匡人其如予何。” [„There was fear for the Master’s life when he was in the district of Guang. He said: »King Wen has already died, but his learning abides within me. If Heaven intended to destroy this «culture», then it would have been unattainable for later generations. If Heaven does not want to destroy this learning, what can the men of Guang do to me?»”]<sup>710</sup>. Podobny wydzźwięk ma fragment księgi siódmej *Analektów*, gdzie Konfucjusz zaznacza, że działania ludzi złych nie są w stanie przeszkodzić tym, którym niebiosy dały udział w cnocie: „子曰。天生德於予、桓魋其如予何。” [„The Master said: »Heaven gave birth to the virtue within me. What can Huan Tui do to me?»”]<sup>711</sup>.

Ale też ta niemożność działania nie jest całkowita, jak chcieliby niektórzy jego krytycy – głównie ze szkoły mohistycznej. Poza tym brak działania wynikać może z jeszcze jednej zasady, którą podkreślił jeszcze bardziej daoizm. Zasady, według której niedziałanie stanowi najwyższą formę działania. Takie zdania możemy spotkać w traktacie metafizycznym autorstwa Lao Tze<sup>712</sup>. Dlatego też konfucjańskim ideałem jest Cesarz zasiadający na tronie obróconym na wschód i nic niemuszający działać. Inny przykład to syn zmarłego cesarza odbywający zgodną ze zwyczajami trzyletnią żałobę po ojcu na górze świątynnej, po czym spokojnie wraca, aby objąć władzę tymczasowo powierzoną w ręce jednego z urzędników cesarskich. Już dla współczesnych Konfucjuszowi wydawało się to dziwne, ale sam Mistrz zaznacza, że kiedyś wszyscy byli tacy. Ani władca, ani poddani nie naruszali *li*.

Ten brak działania nie oznacza jednak bynajmniej braku jakiegokolwiek reakcji na dziejące się zło. Konfucjusz był świadomy rozdźwięku pomiędzy realnym życiem, zwłaszcza w kręgach dworskich, a wysokimi wymaganiami moralnymi, które stawiał sobie i innym.

<sup>710</sup> *Analekta*, lib. IX, cap. 5. [przet. A.C. Muller]. Por. także: przet. J. Legge: „The Master was put in fear in Kuang. He said: »After the death of King Wen, was not the cause of truth lodged here in me? If Heaven had wished to let this cause of truth perish, then I, a future mortal, should not have got such a relation to that cause. While Heaven does not let the cause of truth perish, what can the people of Kuang do to me?»”.

<sup>711</sup> *Analekta*, lib. VII, cap. 23 [przet. A.C. Muller].

<sup>712</sup> Zob. np.: *Tao Te King*, lib. XLVIII: „Kto studiuje, za każdym razem wie więcej. Kto zna Tao, wie, że jest pomniejszaniem siebie z dnia na dzień. Pomniejszać siebie i pomniejszać siebie, aż do dojścia do nie-działania. Kiedy ktoś nic nie czyni, nic nie pozostaje do uczynienia. Władztwo można osiągnąć jedynie w nie-działaniu. Kto działa za dużo, nie zdobędzie rządów nad światem” – Lao-Tsé, *Tao Te King*, przet. B. Briggent, Barcelona 2016, s. 88.



Co zatem robić? Nie reagować i tolerować złą sytuację i swój własny w niej udział? Konfucjusz twierdzi, że wręcz przeciwnie, osoba szlachetna powinna zareagować odmową współdziałania w złu. Jakąś formą zewnętrzną lub wewnętrzną emigracji, co zresztą Konfucjusz przeżył na samym sobie. Zewnętrzna emigracja, która zresztą była udziałem samego Mistrza Konga, była możliwa, gdyż w tamtym czasie istniało wiele państw, zresztą ze sobą rywalizujących. Przykładem pochwały ucieczki od zła może być następujący fragment nauczania chińskiego myśliciela: „子張問曰。令尹子文三仕爲令尹、無喜色。三已之、無愠色。舊令尹之政、必以告新令尹。何如子曰。忠矣。曰。仁矣乎。曰。未知。焉得仁。崔子殺齊君、陳文子有馬十乘、棄而違之。至於他邦、則曰。猶吾大崔子也。』違之。之一邦、則又曰。猶吾大夫崔子也。』違之。何如子曰。清矣。曰。仁矣乎。子曰。未之。焉得仁” [„Zi Zhang asked, saying: »The minister Zi Wen thrice took office, and manifested no joy in his countenance. Thrice he retired from office, and manifested no displeasure. He made it a point to inform the new minister of the way in which he had conducted the government – what do you say of him?«. The Master replied: »He was loyal«. »Was he perfectly virtuous?« »I do not know. How can he be pronounced perfectly virtuous?«. Zi Zhang proceeded: »When the officer Cui killed the prince of Qi, Chen Wen, though he was the owner of forty horses, abandoned them and left the country. Coming to another state, he said: »They are here like our great officer, Cui« and left it. He came to a second state, and with the same observation left it also – what do you say of him?«. The Master replied: »He was pure«. »Was he perfectly virtuous?« »I do not know. How can he be pronounced perfectly virtuous?«”]<sup>713</sup>. W takiej ucieczce od świata, a szczególnie od struktur państwowych, gdy te zachęcają do zła, Konfucjusz odróżnia się od daoizmu, który zachęca do trwania w danej społeczności. Mistrz Kong idzie bardziej za radami Zhuangzi, który namawiał, by inteligentny człowiek natychmiast opusz-

<sup>713</sup> *Analekta*, lib. V, cap. 19 [przetł. J. Legge]. Przetł. A.C. Muller: „Zi Zhang asked: »The Chief Minister Zi Wen was appointed three times, but never showed any sign of pleasure. He was fired three times, but never showed any sign of disappointment. He would always inform the incoming minister on all the details of the prior government. What do you think of him?«. Confucius said: »He was loyal«. »Was he humane?«. Confucius said: »I don't know what he did to deserve to be called humane«. Zi Zhang again asked: »When Qiu Zi assassinated the prince of Qi, Chan Wen Zi, who had a fief of ten chariots, abandoned them and left the state. Arriving to another state, he said The government here is just like that of the officer Qiu Zi and he left it. Coming to another state he said: They are again just like the officer Qiu Zi and he left. What do you think of him?«. Confucius said: »He was pure« »Was he humane?«. »I don't know what he did to merit being called humane«”.

czał miejsce i społeczność, gdzie normy moralne chyłą się ku upadkowi<sup>714</sup>. Dlatego też w innym fragmencie *Analektów*, z księgi czternastej, radził: „子曰。賢者辟世、其次辟地、其次辟色、其次辟言。子曰。作者七人矣。。” [„The Master said: »Some men of worth retire from the world. Some retire from particular states. Some retire because of disrespectful looks. Some retire because of contradictory language«. The Master said: »Those who have done this are seven men«”]<sup>715</sup>. Innym przykładem takiej próby (nieudanej tym razem<sup>716</sup>) ucieczki od udziału w rządach ocenianych jako złe jest sytuacja z *Analekta*, lib. XVII, cap. 1: „陽貨欲見孔子、孔子不見、歸孔子豚。孔子時其亡也、而往拜之。遇諸塗、謂孔子曰。來、予與爾言。曰。懷其寶而迷其邦、可謂仁乎。曰。不可。好從事而亟失時、可謂知乎。曰。不可。日月逝矣、歲不我與。孔子曰。諾、吾將仕矣。” [„Yang Huo wanted to see Confucius but Confucius would not see him, so he sent Confucius a piglet as a present. Confucius timed his visit of thanks when Yang Huo was not at home. They happened to meet on the road, and Yang said to Confucius: »Come, I want to have a word with you«. And he said: »Hiding one’s treasure in one’s bosom and letting one’s country lose its way – can such a one be called truly humane?«. Confucius responded: »No, he can’t«. »Liking to be involved in public affairs but always missing the timing – can he be called wise?«. »No, he can’t«. »The days and months slip away, and time is not on our side«. Confucius said: »Ok, I’ll take the job«”]<sup>717</sup>. Choć z kolei znaleźć możemy wspomniane już w tym rozdziale fragmenty *Dialogów*, gdzie Konfucjusz takie namowy do ucieczki zdecydowanie odrzuca<sup>718</sup>.

Wreszcie pozostawało podejmowanie prób jakiegś zmiany w ramach istniejącego systemu, nawet kiedy to wydawało się, albo i wręcz było, niemożliwe, patrząc realnie na rzeczywistość<sup>719</sup>. To nieposłuszeństwo obywatelskie

<sup>714</sup> Por. A.C. Muller, *Comment*, dz. cyt.

<sup>715</sup> *Analekta*, lib. XIV, cap. 37 [przeł. J. Legge]. Przeł. A.C. Muller: „The Master said: »The worthy avoid society; next, they avoid service to a particular state; next, they leave when confronted with a disrespectful attitude; next, they leave to avoid abusive words. There were seven who did this«”.

<sup>716</sup> Polska tłumaczka *Analektów* zaznacza, że nie jest pewne, czy Konfucjusz rzeczywiście podjął służbę dla Yang Huo, a nawet jeśli to uczynił, to, mając w perspektywie poprawę sytuacji państwa Lu – por. K. Pejda, *Objaśnienia*, dz. cyt., s. 182.

<sup>717</sup> *Analekta*, lib. XVII, cap. 1 [przeł. A.C. Muller].

<sup>718</sup> Por. np.: *Analekta*, lib. VII, cap. 23; lib. IX, cap. 5.

<sup>719</sup> Tak było, gdy Konfucjusz domagał się ukarania zabójcy prawowitego księcia. Polecano mu złożyć petycję do trzech książąt uzurpatorów, co też i uczynił, choć wiedział, że jest to

można określić jako bierne. Bardziej pasywne niż jego wspomniana wyżej zachodnia i późniejsza wersja. Ale też bardzo wyraźne w swojej postawie odrzucania zła i przeprowadzania dobra, nawet jeśli było to oceniane jako niemożliwe do uczynienia. Świadectwem tego jest sytuacja z czternastego rozdziału konfucjańskich *Dialogów*: „Zi Lu happening to pass the night in Shi Men, the gatekeeper said to him: »Whom do you come from?«. Zi Lu said: »From Mr. Kong«. »It is he, is it not?« said the other: »who knows the impracticable nature of the times and yet will be doing in them«<sup>720</sup>.

W każdym razie u obu autorów jaskrawo pojawia się odmowa uczestnictwa w złu proponowanym przez władcę<sup>721</sup>. W takim wypadku warto być stanowczym i zachować się pryncypialnie i odważnie<sup>722</sup>, broniąc moralnego dobra w sobie samym i wokół siebie. Co do tego starożytny chiński Mędrzec i średniowieczny Mistrz są wyjątkowo wręcz zgodni. Tak samo jak w stosunku do tego, że najgłębszym motywem nieposłuszeństwa jest to, co łączy się z religią. Okazuje się, że to właśnie sfera duchowa jest tym, co pozwala nie ulegać złu systemowemu czy nadużyciom władzy. To, co ich różni, to sposób samej odpowiedzi na dziejące się zło. Ale różnice te wynikają z bardzo odmiennych światopoglądów i bardzo różnego metafizycznego kontekstu, które jest zawsze obecne gdzieś w tle ich moralnego nauczania. Co bynajmniej nie przekreśla tego, co łączy Tomasza z Akwinu i Konfucjusza w ich nauczaniu o nieposłuszeństwie.

---

bezelowe, gdyż przynajmniej jeden z nich był mocodawcą popełnionej zbrodni – por. *Analekta*, lib. XIV, cap. 21.

<sup>720</sup> *Analekta*, lib. XIV, cap. 38: „子路宿於石門。晨門曰：「奚自？」子路曰：「自孔氏。」曰：「是知其不可而為之者與？」”.

<sup>721</sup> Zob. *S. Th.*, II-II, q. 104, a. 5, corp.: „Podobnie w dwóch wypadkach podwładni nie są obowiązani do posłuszeństwa swoim przełożonym: po pierwsze, gdy takie posłuszeństwo sprzeciwiałoby się rozkazowi wyższej władzy. Toteż Glossa tłumacząc słowa Apostoła (Rz 13, 2): »Kto się sprzeciwia zwierzchności, sprzeciwia się postanowieniu Bożemu«, pyta: »Czyż wolno czynić to, co rozkazuje kurator, jeśli zabrania tego konsul? Albo jeśli co innego rozkazuje prokonsul, a co innego cesarz, czyż wolno zlekceważyć tego ostatniego, by służyć pierwszemu?« A więc – ciągnie dalej Glossa – »jeśli co innego cesarz, a co innego Bóg nakazuje, trzeba słuchać Boga, a nie cesarza“.

<sup>722</sup> *Analekta*, lib. III, cap. 24: „Konfucjusz rzekł: »Szkładać ofiary inne niż poświęcone zmarłym członkom rodziny to być nikczemnym pochlebcą. Wiedzieć, co właściwe, a nie czynić tego, to być pozbawionym odwagi“.

## Wdzięczność

Następną cnotą społeczną powiązaną ściśle z poprzednimi sprawnościami jest, według drugiej części *Sumy teologicznej*, cnota wdzięczności – *gratitudo*<sup>723</sup>. Już w samej definicji tej sprawności Akwinata wskazuje na jej pochodzenie od wcześniej omawianych cnót społecznych, gdyż wdzięczność jesteśmy winni różnego rodzaju dobroczyńcom: „Quia ergo non quidquid debemus Deo vel patri vel personae dignitate praecellenti, debemus alicui benefactorum a quo aliquod particulare beneficium recepimus; inde est quod post religionem, qua debitum cultum Deo impendimus; et pietatem, qua colimus parentes; et observantiam, qua colimus personas dignitate praecellentes; est gratia sive gratitudo, quae benefactoribus gratiam recompensat”<sup>724</sup>.

Z kolei Konfucjusz opisuje tę cnotę za pomocą zwrotu „shang shi”<sup>725</sup>. Wdzięczność w myśli wschodniej, a szczególnie w myśli konfucjańskiej, pełni ważną bardzo funkcję społeczną. Na niej jest ufundowany cały porządek społeczny. Uwidacznia się tu o wiele większe znaczenie właśnie wdzięczności niż sprawiedliwości, na której fundowane są porządki polityczne i społeczne na Zachodzie.

Dlatego też warto postępować dobrze, bo to spotkać się powinno z wdzięcznością innych. Nadzieję na to wyraża Konfucjusz w piątym rozdziale swych *Dialogów*, gdzie zaznacza, że nawet długi okres znajomości nie powinien oznaczać zaprzestania okazywania wyrazów wdzięczności<sup>726</sup>.

Postawa wdzięczności nakazywała okazać ją także w sytuacjach bardzo trudnych i podczas odbierania również bardzo skromnych darów. Taką wdzięczność znajdziemy w „投壺” („Tou Hu”) trzydziestej ósmej księdze *Liji* (禮記) w *Klasyku Rytów*, a więc dziele kompilowanym i komentowanym przez Konfucjusza i jego uczniów. Wdzięczność obowiązuje

<sup>723</sup> Por. *S. Th.*, II-II, q. 106.

<sup>724</sup> *S. Th.*, II-II, q. 106, a. 1.

<sup>725</sup> 賞識 – *shang shi* – por. *Analekta*, lib. V, cap. 16; lib. XIV, cap. 34.

<sup>726</sup> Por. *Analekta*, lib. V, cap. 17: „子曰。晏平仲善與人交、久而敬之。” [„The Master said: »Yan Ping Zhong was good at getting along with people. Even after a long period of acquaintance, he would continue to treat them with respect«” – przeł. A.C. Muller].

zawsze i wszędzie. „投壺之禮，主人奉矢，司射奉中，使人執壺。主人請曰：「某有枉矢峭壺，請以樂賓。」賓曰：「子有旨酒嘉肴，某既賜矣，又重以樂，敢辭。」主人曰：「枉矢峭壺，不足辭也，敢以請。」賓曰：「某既賜矣，又重以樂，敢固辭。」主人曰：「枉矢峭壺，不足辭也，敢固以請。」賓曰：「某固辭不得命，敢不敬從？」賓再拜受，主人般還，曰：「辟。」主人阼階上拜送，賓般還，曰：「辟。」” [„According to the rules for Pitch-pot, the host carries the arrows in both his hands put together; the superintendent of the archery carries in the same way the stand on which the tallies were placed; and an attendant holds in his hand the pot. The host entreats (one of the guests), saying: »I have here these crooked arrows, and this pot with its wry mouth; but we beg you to amuse yourself with them«. The guest says: »I have partaken, Sir, of your excellent drink and admirable viands; allow me to decline this further proposal for my pleasure«. The host rejoins: »It is not worth the while for you to decline these poor arrows and pot; let me earnestly beg you to try them«. The guest repeats his refusal, saying: »I have partaken (of your entertainment), and you would still further have me enjoy myself I venture firmly to decline«. The host again says: »It is not worth the while for you to decline these poor arrows and pot; let me earnestly beg you to try them« and then the guest says: »I have firmly declined what you request, but you will not allow me to refuse«. »I venture respectfully to obey you«. The guest then bows twice, and signifies that he will receive (the arrows). The host wheels round, saying: »Let me get out of the way«; and then at the top of the steps on the east, he bows to the guest and gives him the arrows. The guest wheels round, and says: »Let me get out of the way«”]<sup>727</sup>.

<sup>727</sup> *Liji* – 禮記, lib. 38. Tłumaczenie polskie: „Według reguł Pitch-pot, gospodarz niesie strzały w swoich połączonych rękach; główny intendent łucznictwa niesie w ten sam sposób stojak, gdzie przymocowane są tabliczki; i pomocnik trzyma w swoich rękach dzban na strzały. Gospodarz błaga (jednego z gości), mówiąc: »Mam tutaj te krzywe strzały, i ten dzban ma krzywy otwór; ale błagamy abyście się nimi rozkoszowali«. Gość mówi: »Uczestniczyłem już, Panie, w twoim doskonałym napoju i godnych podziwu pokarmach; pozwól, że odrzucę kolejną propozycję przyjemności dla mnie«. Gospodarz ripostuje: »Nie warto, żebyś nawet myślał o odrzuceniu tych ubogich strzał i dzbana; pozwól, że najszczerzej będę cię błagał, żebyś je wypróbował«. Gość ponownie odrzuca zaproszenie, mówiąc: »Uczestniczyłem już (w twojej rozrywce), a ty wciąż chcesz mnie nakłonić żebym się bawił. Próbuje zdecydowanie odmówić. Gospodarz znów mówi: »Nie warto żebyś nawet myślał o odrzuceniu tych ubogich strzał i dzbana; pozwól, że najszczerzej będę cię błagał żebyś je wypróbował«. I Gość mówi: »Zdecydowanie odrzuciłem to, o co mnie prosites, ale nie pozwolił mi tobie odmówić, podejmuję się z całym szacunkiem postuchać ciebie«. Następnie gość kłania się dwukrotnie, tym samym komunikując, że przyjmie (strzały). Gospodarz obraca się dokoła i mówi: »Pozwól, że zejdem z drogi«, a później na szczycie schodów na wschodzie kłania się gościowi i daje mu strzały. Gość obraca się wkoło i mówi: »Pozwól, że odejdem«.

Wdzięczność obowiązuje także wobec tych, których może nie darzymy sympatią, ale doświadczając z ich strony dobra, trzeba się w jakiś sposób odwdziżyć. Taką sytuację pokazuje nam np. fragment *Dialogów*, gdy Konfucjusz idzie podziękować za podarunek osobie od której wcześniej nie chciał go przyjąć, gdyż oceniał ją jako złą i mającą złe zamiary wobec niego<sup>728</sup>. „陽貨欲見孔子、孔子不見、歸孔子豚。孔子時其亡也、而往拜之。遇諸塗、謂孔子曰。來、予與爾言。曰。懷其寶而迷其邦、可謂仁乎。曰。不可。好從事而亟失時、可謂知乎。曰。不可。日月逝矣、歲不我與。孔子曰。諾、吾將仕矣。” [„Yang Huo wanted to see Confucius but Confucius would not see him, so he sent Confucius a piglet as a present. Confucius timed his visit of thanks when Yang Huo was not at home. They happened to meet on the road, and Yang said to Confucius: »Come, I want to have a word with you«. And he said: »Hiding one’s treasure in one’s bosom and letting one’s country lose its way – can such a one be called truly humane?«. Confucius responded: »No, he can’t«. »Liking to be involved in public affairs but always missing the timing – can he be called wise?«. »No, he can’t«. »The days and months slip away, and time is not on our side«. Confucius said: »Ok, I’ll take the job«”]<sup>729</sup>.

Konfucjusz był też realistą, jeśli chodzi o kwestię braku wdzięczności ludzkiej. Można by powiedzieć, że przećwiczył to wielokrotnie na samym sobie i radził nie przejmować się ludzką niewdzięcznością, szukając nagrody w uznaniu niebios. Świadczy o tym choćby następujący urywek jego *Dialogów*: „The Master said: »Alas! there is no one that knows me«. Zi Gong said: »What do you mean by thus saying – that no one knows you?«. The Master replied: »I do not murmur against Heaven. I do not grumble against men. My studies lie low, and my penetration rises high. But there is Heaven – that knows me!«”<sup>730</sup>.

Z kolei Tomasz z Akwinu ujmuje wdzięczność jako następną wynikającą z kolejności cnót społecznych relację do osób, którym zawdzięczamy różnego rodzaju dobrodziejstwa. „Przede wszystkim największe zobowiązanie mamy wobec Boga, gdyż On Jest źródłem wszelkich naszych dóbr. Następnie po Bogu najwięcej zawdzięczamy rodzicom, gdyż dali

<sup>728</sup> Rozmówca Konfucjusza w tym fragmencie dialogów Yang Huo był uważany za awanturnika – por. K. Pejda, *Objaśnienia*, dz. cyt., s. 182.

<sup>729</sup> *Analekta*, lib. XVII, cap. 1.

<sup>730</sup> *Analekta*, lib. XIV, cap. 35: „子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何為其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人。下學而上達。知我者，其天乎！」”.

nam życie i wychowanie; na trzecim miejscu mamy zobowiązania wobec osób piastujących godności będące źródłem pewnych dóbr społecznych. Na czwartym wreszcie miejscu są nasze szczególne zobowiązania wobec tych dobroczyńców, od których otrzymaliśmy pewne doraźne i osobiste dobrodziejstwa. Ponieważ zaś w stosunku do tego rodzaju osób nie mamy tak dużych zobowiązań jak wobec Boga, rodziców i przełożonych, należy – po cnotcie religijności oddającej cześć Bogu, pietyzmie usprawniającym nas w czci dla rodziców, oraz po cnotcie karności w stosunku do przełożonych – wyodrębnić cnotę wdzięczności, którą odwzajemniamy się naszym życzliwym dobroczyńcom: Wdzięczność różni się od powyższych cnót w ten sam sposób, w jaki różni się każda następna spośród tych trzech wymienionych cnót od poprzedzającej ją cnoty, jakby stopniowo ustępując jej miejsca<sup>731</sup>.

Im większe otrzymane dobro, tym większa powinna być nasza wdzięczność danej osobie, co wynika z wyliczonej już powyżej hierarchii cnót społecznych: „Podziękowanie człowieka, który otrzymał od kogoś jakieś dobrodziejstwo, jest odpowiedzią na łaskę dobroczyńcy. Im większa ta łaska, tym większa winna być wdzięczność” – pisze w swej *Sumie teologicznej* Tomasz z Akwinu<sup>732</sup>.

W ramach odwziewania się powinniśmy być gotowi okazywać cześć i szacunek, a nawet pomoc, gdyby nasz darczyńca znalazł się w potrzebie, i w tym myśl Akwinaty wydaje się łączyć z myślą konfucjańską podkreślającą bardzo obowiązek odwziewania się szczególnie rodzicom za doznane od nich dobra. Jak pisze autor *Summa Theologiae*: „Naturalny więc porządek wymaga, by ten kto otrzymuje jakieś dobrodziejstwo zwrócił się w odpowiedni sposób ku dobroczyńcy. Podobnie więc jak rodzicom, tak samo i dobroczyńcom należy się cześć i poważanie, gdyż jedni i drudzy są przyczyną pewnych dóbr; przygodnie zaś, jeśli potrzebują, należy się im pomoc lub utrzymanie<sup>733</sup>.”

Co charakterystyczne, Akwinata dostrzega też tak ważny dla myśli wschodniej aspekt, by darczyńcom dać więcej, niż otrzymaliśmy, co już pokazuje, że mamy do czynienia jednak z inną cnotą niż te odnoszące się do Boga czy do rodziców (wszak im nie uczynimy więcej dobra, niż od

---

<sup>731</sup> S. Th., II-II, q. 106, a. 1, corp.

<sup>732</sup> S. Th., II-II, q. 106, a. 2, corp.

<sup>733</sup> S. Th., II-II, q. 106, a. 3, corp.

nich otrzymaliśmy<sup>734</sup>), przy czym cytuje na wstępie myśl samego Arystotelesa: »Kto wyświadczył nam jakąś przysługę, temu powinniśmy odwdziżyć się jakąś przysługą i wyświadczyć mu inną«. Lecz kto w ten sposób się odwdzięcza, daje więcej, niż otrzymał. Wobec tego należy dążyć, by odwdzięczenie było większe od otrzymanego dobrodziejstwa. Jak widzieliśmy w poprzednich artykułach, odwdzięczenie powinno odpowiadać usposobieniu i woli dobroczyńcy. Szczególnie zaś jest godne pochwały bezinteresowne dokonywanie takiego dobrodziejstwa, do którego dobroczyńca nie był obowiązany. Gdy ktoś takie dobrodziejstwo przyjmuje, ma na podstawie uczciwości także obowiązek dobroczyńcy coś bezinteresownie wyświadczyć. A to, jak się zdaje, ma miejsce wtedy, gdy ktoś więcej wyświadcza dobroczyńcy niż wziął od niego, gdyż odwzajemnianie się za doznane dobro mniejszym lub równym dobrem nie wydaje się postępowaniem bezinteresownym, nie oddaje się bowiem nic nadto co się dostało. Wdzięczność zaś zawsze zmierza do tego, aby w miarę możliwości wyświadczyć dobroczyńcy więcej niż się otrzymało<sup>735</sup>.

---

<sup>734</sup> Choć w przypadku rodziców czasem jest to możliwe, że nasza wdzięczność przewyższy ich dary – „Ze względu na samo dobrodziejstwo otrzymane od rodziców, a mianowicie życie i byt, niczym nie potrafimy wyrównać rodzicom tego daru – jak zaznacza Arystoteles. Ze względu zaś na samą wolę dobroczyńcy oraz tego, kto od niego otrzymał dobrodziejstwo »jest możliwe, aby dzieci dawały swym rodzicom większe dobrodziejstwa, niż od nich wzięty (...) jeśli mają większą pomyślność i lepszą wolę« – jak się wyraża Seneka” – *S. Th.*, II-II, q. 106, a. 6, ad 1. Akwinata odwołuje się w tym fragmencie do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa – por. *Eth.*, lib. VIII, lect. 14 (1163b 15) i do *De Beneficiis* Seneki – zob. *Ben.*, lib. III, cap. 29 [przet. L. Joachimowicz, 1965].

<sup>735</sup> *S. Th.*, II-II, q. 106, a. 6, s. c. i *S. Th.*, II-II, q. 106, a. 6, corp. Tomasz z Akwinu przywołuje tu następujące dzieło Arystotelesa – *Etykę nikomachejską* – *Eth.*, lib.V, lect. 5 (1133a 4).



## II.6.

### Pomsta

Bardzo interesującą cnotą społeczną w katalogu tomaszowym jest cnota pomsty – *vindicatio*<sup>736</sup>. Może być ona dla nas niezrozumiała z powodu monopolu nowoczesnego państwa na przemoc i przywracanie sprawiedliwości, ale monopol ten nie istniał ani w czasach Tomasza z Akwinu w Europie, ani tym bardziej w czasach Konfucjusza w Chinach. W związku z tym na pojedynczych ludziach leżał obowiązek położenia kresu jakiemuś złu czy przywrócenia sprawiedliwości, czego nie można było zrobić za pomocą państwa. Dlatego Akwinata definiuje tę sprawność w następujący sposób: „Si vero intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod pervenitur per poenam peccantis, puta ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem eius et quietem aliorum, et ad iustitiae conservationem et Dei honorem, potest esse vindicatio licita, aliis debitis circumstantiis servatis”<sup>737</sup>.

Podobne wezwanie do przywrócenia naruszonej przez zło harmonii znaleźć możemy u Konfucjusza – *da ta wei*<sup>738</sup>. Chiński Mędrzec pozwala na krytykę, a nawet jakąś formę ataku, np. gdy dokonywało się niestusne wzbogacenie się kosztem niesprawiedliwych podatków<sup>739</sup>. Tak m.in. czynił jego były uczeń Giu, służąc księciu Chi, a Mistrz Kong wezwał do zaatakowania go, gdyż stał się w ten sposób niegodny, by być uczniem Konfucjusza<sup>740</sup>. 季氏富於周公、而求也爲之聚斂而附益之。子曰。非吾徒也、小子鳴鼓而攻之可也。 ” [„Even though the head of the Chi family was wealthier than the Duke of Zhou, Giu collected taxes for him, and made him richer. Confucius said: »He is no disciple of mine. My students, you can beat the drum and attack him if you want«”]<sup>741</sup>.

---

<sup>736</sup> Por. *S. Th.*, II-II, q. 108.

<sup>737</sup> *S. Th.*, II-II, q. 108, a. 1.

<sup>738</sup> Por. *da ta wei* – *Analekta*, lib. XI, cap. 16; lib. XIV, cap. 34; lib. XIV, cap. 22.

<sup>739</sup> K. Pejda tłumaczy dosłownie: „Macie moje pozwolenie” – por. K. Pejda, dz., cyt., s. 119.

<sup>740</sup> Tę niegodność podkreśla szczególnie polska tłumaczka – por. K. Pejda, dz. cyt.

<sup>741</sup> *Analekta*, lib. XI, cap. 17. Zwrot 攻 – *gong* – znaczy: atakować, szturmować, krytykować – zob. 攻, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E6%94%BB> [dostęp: 13.03.2021].

Uprawnienie do pomsty ma też i powinno mieć czasem bardziej radykalny wymiar. W *Dialogach* konfucjańskich opisana jest np. scena, w której Konfucjusz domaga się, niestety bezskutecznie, sprawiedliwego ukarania sprawcy morderstwa jednego z władców. „陳成子弑簡公。孔子沐浴而朝、告於哀公曰。陳恆弑其君、請討之。公曰。告夫三子。孔子曰。以吾從大夫之後、不敢不告也君曰。告夫三子。』者之三子告、不可。孔子曰。以吾從大夫之後、不敢不告也。” [„Chen Cheng murdered the duke Jian of Qi. Confucius bathed, went to court and informed the duke Ai, saying: »Chen Heng has slain his sovereign. I beg that you will undertake to punish him The duke said: »Inform the chiefs of the three families of it«. Confucius retired, and said: »Following in the rear of the great officers, I did not dare not to represent such a matter, and my prince says «Inform the chiefs of the three families of it» «. He went to the chiefs, and informed them, but they would not act. Confucius then said: »Following in the rear of the great officers, I did not dare not to represent such a matter«”]<sup>742</sup>.

Kwestia słusznej pomsty jest u Konfucjusza ufundowana na wspomnianej już wcześniej zasadzie oddania tego, co się należy drugiemu. „Reciprocity (»shù«): is not this the key word? That which you would not wish done to you, do not do to others”<sup>743</sup>. Zwraca na to uwagę Konfucjusz w czternastym rozdziale dialogów, w którym zaznacza, że na zło nie można odpowiedzieć dobrocią: „或曰。以德報怨、何如。子曰。何以報德以直報怨、以德報德。” [„Someone said: »What do you say concerning the principle that injury should be recompensed with kindness?«. The Master said: »With what then will you recompense kindness? Recompense injury with justice, and recompense kindness with kindness«”]<sup>744</sup>. Polska tłumaczka K. Pejda wskazuje w swym tłumaczeniu na potrzebę takiej odpowiedzi na uczynione zło, która przywracałaby sprawiedliwość, ale z drugiej strony podkreśla konieczność odpowiedniości danej reakcji

<sup>742</sup> *Analekta*, lib. XIV, cap. 21 [przet. J. Legge]. Przet. A.C. Muller: „陳成子 murdered 簡公. Confucius bathed and went to court, reporting on the incident to Duke Ai, saying: »Chen Heng has murdered his lord; I request that you chastise him«. The Duke replied: »Report it to the chiefs of the three families«. Confucius said: »Since I following in the rear of the grandmasters, I have no recourse but to report«. My ruler has said »Report it to the chiefs of the three families« and the three chiefs have said that there is nothing that can be done«. Confucius said: »Since I follow in the rear of the grandmasters, I had no recourse but to report«”.

<sup>743</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, dz. cyt., nr 15. Komisja watykańska odnosi się tekście w sposób bezpośredni do *Analekta*, lib. XV, cap. 23.

<sup>744</sup> *Analekta*, lib. XIV, cap. 34 [przet. J. Legge]. Przet. A.C. Muller: „Someone said: »What do you think of the saying: «Repay harm with virtue?»« Confucius replied: »Then how will you repay virtue? Repay harm with Justice and repay virtue with virtue«”.

i używa tu zwrotu „adekwatność”, co wydaje się bardziej odpowiadać idei odplacenia i wyrównania rachunków – „Za wyrządzone zło należy odplacać adekwatnie”<sup>745</sup>. Na poprawność takiej interpretacji konfucjańskiego tekstu wskazywałoby użycie specyficznego chińskiego zwrotu *yi bao* – 以報. We wspomnianym wyżej fragmencie – *yi* – „以” – w połączeniu z *bao* – 報 wskazuje na realizującą sprawiedliwość zasadę odpłaty. W tłumaczeniu angielskim *repay*, w przekładzie polskim – „odpłacać”<sup>746</sup>.

W ten sposób też zasada wzajemności przywraca porządek *li* we wszechświecie i w relacjach z innymi ludźmi<sup>747</sup>. Jest powrotem do dawnych i uznanych zasad, których naruszanie powodowało zakłócenie ładu i niemożność spokojnego i pokojowego życia.

O ile w myśli konfucjańskiej kwestia wyrównania krzywd zawiera w sobie postulat powrotu do właściwego porządku rzeczy i ma wymiar holistyczny, o tyle w myśli Tomasza z Akwinu jedyna dozwolona pomsta ma na celu uzdrowienie indywidualnych osób, dopiero w konsekwencji i jakby w dalszym planie mowa jest o przywróceniu sprawiedliwości. „Jeśli natomiast dokonujący pomsty zmierza głównie do jakiegoś dobra przez wymiar kary grzesznikowi, np. w celu poprawienia go albo przynajmniej do powstrzymania go od dalszych występków, lub do zapewnienia pokoju innym, zachowania sprawiedliwości lub chwały Bożej – wówczas pomsta może być dozwolona, jeśli są zachowane inne warunki dobrego uczynku”<sup>748</sup>. Ale i tak kwestia pomsty dotyka bardziej sprawiedliwości i niesprawiedliwości indywidualnej, jest próbą wyrównania indywidualnej krzywdy. „Człowiek zaś usuwa rzeczy szkodliwe, broniąc się przed krzywdą oraz dokonując pomsty za doznane już krzywdy, jednakże nie z zamiarem szkodenia, lecz w celu usunięcia szkody. Otóż właśnie zadaniem tej cnoty, jest – zdaniem Cyncerona – odsuwanie przemocy, krzywdy i wszelkiej szkody (np. znieśławienia) przez samoobronę lub pomstę. Tak więc pomsta jest aktem odrębnej cnoty”<sup>749</sup>. Ten indywidualny charakter pomsty ukazuje jeszcze bardziej tekst odpowiedzi na pierwszą trudność zawarty w tym samym artykule, gdzie wprost mowa jest o prywatnej

<sup>745</sup> Por. Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 158.

<sup>746</sup> Por. Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 448.

<sup>747</sup> Por. A.C. Muller, *Comment*, dz. cyt.

<sup>748</sup> *S. Th.*, II-II, q. 108, a. 1, corp.

<sup>749</sup> *S. Th.*, II-II, q. 108, a. 2, corp. Akwinata odwołuje się w tym fragmencie do *Retoryki* rzymskiego autora – Cyncerona, *Rhet.*, lib. II, cap. 53.

obronie odróżnialnej w ten sposób od sprawiedliwości działającej w całej wspólnocie. „Podobnie jak wyrównanie należności prawnej jest zadaniem sprawiedliwości wymiennej, a wyrównanie należności moralnej, opartej na wyświadczeniu jakiegoś dobrodziejstwa, jest zadaniem cnoty wdzięczności, tak karanie za występki przeciw sprawiedliwości społecznej jest aktem sprawiedliwości wymiennej, karanie zaś za występki przeciw nieetykalności prywatnej osoby, broniącej się przed krzywdą, jest zadaniem cnoty usprawniającej do właściwego sposobu wymiaru pomsty”<sup>750</sup>.

Podobną uwagę czyni Akwinata we wprowadzeniu ogólnym w cnoty społeczne, gdzie zaznacza wyraźnie różnicę między pomstą wykonywaną przez władzę publiczną (*auctoritate publicae potestatis*) a pomstą w rozumieniu prywatnym, przy czym jednoznacznie określa słuszną pomstę prywatną jako tę, która nie dokonuje się przeciw prawu, ale jest dopełnieniem prawa. Ale też odróżnia to sprawność pomsty od cnoty sprawiedliwości, bowiem pomsta ma zdecydowanie bardziej indywidualny charakter. „Karność (*vindicta*), jaką zaprowadza władza, społeczną po linii wyroków sądowych, należy do sprawiedliwości wymiennej. Natomiast karność, którą ktoś wprowadza albo samorzutnie, ale nie wbrew prawu, albo przez domaganie się, by została wprowadzona przez sądownictwo, stanowi cnotę osobną, spokrewnioną ze sprawiedliwością”<sup>751</sup>. Jak pisze F.W. Bednarski w komentarzu do tej części *Sumy teologicznej*, cnoty tej nie należy mylić ze sprawiedliwością karną wykonywaną w ramach władzy publicznej i cnoty sprawiedliwości regulującej relacje publiczne – także te między jednostkami w społeczeństwie. „Skoro zaś – jak tu dowodzi św. Tomasz – cnota ta posiada właściwe sobie zadanie, odrębne od zadań sprawiedliwości zamiennej czy rozdzielczej (względnie innych cnot) i skoro sprawiedliwość karna jest odmianą sprawiedliwości wymiennej cnoty usprawniającej w obronie przed krzywdą i w poszukiwaniu godziwego odwetu za doznaną krzywdę, można uznać ją nie za sprawiedliwość karną, ale za cnotę z nią spokrewnioną, dla której nie mamy osobnej nazwy w języku polskim”. Stąd też trudność w nazwaniu

<sup>750</sup> *S. Th.*, II-II, q. 108, a. 2, ad. 1.

<sup>751</sup> *S. Th.*, II-II, q. 80, a. 1, ad. 1: „*vindicta quae fit auctoritate publicae potestatis secundum sententiam iudicis, pertinet ad iustitiam commutativam. Sed vindicta quam quis facit proprio motu, non tamen contra legem, vel quam quis a iudice requirit, pertinet ad virtutem iustitiae adiunctam*”.

tej sprawności i przełożeniu jej z łaciny<sup>752</sup>. Polskie słowo „karność” niesie z sobą pewien aspekt przestrzegania tego, co polecane, nakazane nawet w trudnych okolicznościach. W tym wypadku chodziłoby o zachowanie, a bardziej jeszcze przywrócenie porządku sprawiedliwości, uczynienie tego, co słuszne, ale samemu z siebie, mocą własnej cnoty, a nie będąc do tego wezwanym czy przymuszonym przez prawo (czym zajmuje się zdaniem Tomasza z Akwinu cnota sprawiedliwości regulująca relacje pomiędzy jednostkami a wspólnotą i pomiędzy samymi jednostkami).

W przypadku cnoty pomsty chodziłoby o zdolność reagowania na dziejącą się krzywdę, niekoniecznie samemu jej doświadczając. Bowiem znoszenie zła według Akwinaty może być jedynie postanowieniem indywidualnym cierpienia własnego, ale gdy w grę wchodzi krzywdzenie innych, wówczas trzeba zareagować. „Ludzie dobrzy mają znosić złych w tym znaczeniu, że winni cierpliwie znieść doznane od nich osobiste krzywdy, ale w miarę jak to jest godziwe. Nie mogą natomiast pozwolić na wyrządzanie krzywdy Bogu i bliźnim”<sup>753</sup>. Ale rzecz charakterystyczna, że nawet gdy mowa o jakiejś grupie ludzi, to raczej o charakterze bardziej społecznym niż politycznym. Tak było w czasach Akwinaty z prawem wewnętrznym do pomsty w ramach statutów średniowiecznych organizacji cechowych, będących organizacjami bardziej społecznymi niż politycznymi<sup>754</sup>.

Czasami, gdy cała społeczność popada w zło, staje się dogłębnie zepsuta, to kwestia pomsty może odnosić się do całej wspólnoty, gdy mamy już do czynienia ze złem ustrukturyzowanym lub swoistym „imperium zła”<sup>755</sup>. Jeśli natomiast występku dokonała nie cała społeczność, lecz tylko jej część, należy pomsty dokonać na sprawcach tego występku, jeśli da się ich oddzielić od ludzi niewinnych i jeśli jest możliwe dokonać tej pomsty bez wywołania zgorzenia innych. W przeciwnym razie należy wybaczyć społeczności i zaniechać surowości<sup>756</sup>.

---

<sup>752</sup> F.W. Bednarski, *Objaśnienia tłumacza*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 20, *Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości*, Londyn 1971, s. 156.

<sup>753</sup> *S. Th.*, II-II, q. 108, a. 1, ad. 2.

<sup>754</sup> Jak było napisane w nakazach Gildii z Londonu: „For friendship as well as for vengeance we shall remain united, come what may” – por. A. Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, New York 1984, s. 4–5; M. Bloch, *Feudal Society*, London 1961, s. 420.

<sup>755</sup> Zob. *S. Th.*, II-II, q. 108, a. 1, ad. 5.

<sup>756</sup> *S. Th.*, II-II, q. 108, a. 1, ad. 5.

Podobnie się ma sprawa ze złem czynionym przez przewodzących danej wspólnoty. Akwinata postuluje tu stosunkowo dużą tolerancję zła, chyba że przekroczyłoby ono już taką miarę, której nie można by już cierpliwie znosić bez wielkich szkód dla całej społeczności i pojedynczych ludzi. „To samo odnosi się do naczelnika społeczności, za którym idzie pospólstwo. Należy znosić jego grzech, jeśli nie można go ukarać bez zgorzenia społeczności z wyjątkiem jednak wypadku, gdy grzech tego naczelnika jest tak wielki, że wyrządziłby społeczności większą szkodę duchową lub doczesną, niż zgorzenie wywołane przez ukaranie go”<sup>757</sup>. Tu wspomnieć trzeba nauczanie Akwinaty zawarte w jego tekstach politycznych dotyczących znoszenia tyranii umiarkowanej<sup>758</sup> i dotyczące kwestii posłuszeństwa, o czym mowa już była powyżej.

---

<sup>757</sup> S. Th., II-II, q. 108, a. 1, ad. 5.

<sup>758</sup> Zob. A. Machowski, *Teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu: antropologiczno-etyczna interpretacja traktatu „De regno”*, Toruń 2011; A. Machowski, „*Ut omnes aliquam partem habeant in principatu*”. Uczestnictwo obywateli w życiu politycznym wspólnoty w myśli Tomasza z Akwinu, Toruń 2021, s. 263–276; A. Machowski, *Monarchia partycypacyjna, czyli o rządach królewskich w myśli Tomasza z Akwinu*, „Dialogi Polityczne” 2020, nr 28, s. 277–322.

## Prawdomówność

Inną sprawnością niezwykle potrzebną w odniesieniach społecznych jest cnota prawdomówności – *veritas*<sup>759</sup>. Tomasz z Akwinu opisuje ją w następujący sposób: „*Alio modo potest dici veritas qua aliquis verum dicit, secundum quod per eam aliquis dicitur verax. Et talis veritas, sive veracitas, necesse est quod sit virtus, quia hoc ipsum quod est dicere verum est bonus actus; virtus autem est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit*”<sup>760</sup>. Akwinata zwraca uwagę na to, że mówienia prawdy potrzebujemy nie tylko by być wiarygodni wobec innych, ale przede wszystkim dla samych siebie.

Z kolei u Konfucjusza znaleźć możemy wiele odpowiedników wezwania do bycia prawdomównym w relacjach z innymi ludźmi, które podkreślają bardzo różne aspekty wartości prawdy w życiu społecznym. I tak Mistrz Kong używa następujących sformułowań: *yun*<sup>761</sup>, 信 – *xin* – godny

<sup>759</sup> Por. *S. Th.*, II-II, q. 109. Łacińskie „*veritas*” polski tłumacz tego fragmentu *Sumy teologicznej* oddaje prawie zawsze przez bardziej zbliżone do treści artykułu polskie słowo „prawdomówność” – por. F.W. Bednarski, *Objaśnienia tłumacza*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 20, *Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości*, Londyn 1971, s. 158: „Łacińskie *veritas* oznacza zarówno »prawdę«, jak i mówienie zgodne z prawdą, czyli prawdomówność, i wreszcie szczerłość. Ponieważ wyraz »prawdomówność« najbardziej odpowiada treści niniejszego zagadnienia”. Z kolei np. hiszpański tłumacz *Summa theologiae* jest tu mniej konsekwentny, gdyż omawiając samą tę kwestię, konsekwentnie zachowuje tożsamy z łacińskim „*veritas*” hiszpańskie „*verdad*” (por. *S. Th.*, II-II, q. 109, a. 1–4), podczas gdy w kwestii 80 wprowadzającej w temat wszystkich cnót społecznych używa też hiszpańskiego „*everacidad*” zakresowo odpowiadającego mniej więcej polskiej prawdomówności: „*Se agrega así a la justicia la veracidad, por la que, en frase de Tulio, uno expresa sin deformaciones lo que hay, ha habido o va a haber*” (*S. Th.*, II-II, q. 80, a. 1., corp.). Sam Tomasz widział tę różnicę między prawdą w znaczeniu poznawczym a prawdą w znaczeniu moralnym – „Niekiedy zaś wyraz „*prawa*” [*veritas*] oznacza, że ktoś powiedział coś zgodnie z rzeczywistością i że dlatego uchodzi za prawdomównego. Otóż tego rodzaju *prawa*, czyli *prawdomówność*, musi być cnotą, gdyż samo mówienie prawdy jest czynnością dobrą, a cnota jest sprawnością, która czyni dobrym tego, kto ją posiada, i sprawia, że jego działanie jest dobre” – *S. Th.*, II-II, q. 109, a. 1, corp.

<sup>760</sup> *S. Th.*, II-II, q. 109, a. 1, corp.

<sup>761</sup> *Yun* – *Analekta*, lib. III, cap. 23; lib. VI, cap. 19; lib. V, cap. 26; lib. VII, cap. 24; lib. XI, cap. 10; lib. XII, cap. 19; lib. XII, cap. 22; lib. XIV, cap. 5; lib. XV, cap. 8; lib. XVI, cap. 4. Por. *Analekta*, lib. III, cap. 26; lib. XVI, cap. 4; lib. VIII, cap. 3; lib. VIII, cap. 4; lib. XI, cap. 14; lib. XI, cap. 21. Por. także: *prawa* jako coś przynależnego drugiemu człowiekowi – „Someone asked: »What do you think about the saying: Repay ill will with beneficence?«. The Master replied: »Then

zaufania<sup>762</sup> czy 忠 – *zhōng* – lojalny, wierny<sup>763</sup>). Obaj autorzy zgodnie występują przy tym przeciwko samej elokwencji czy demagogii w relacjach społecznych.

Przy czym w konfucjanizmie prawda pozwala także odkryć własne miejsce we wszechświecie i zasady nim rządzące<sup>764</sup>. Jak zauważa T. Dajczer, kosmiczny wymiar prawdy „oznacza pełnię cnoty, dzięki której człowiek realizuje całkowicie swoje człowieczeństwo. Jednocześnie sięga jeszcze głębiej, odnosząc to, co jest najbardziej istotne i rzeczywiste w człowieku (szczerść lub prawda), do leżącej u podstaw wszystkiego rzeczywistości (lub »prawdy«) kosmosu. Skoro nie istnieje odrębna sfera etosu, a porządek moralny i kosmiczny stanowią jedno, jednostka pracując nad własnym rozwojem moralnym nie tylko osiąga odpowiedni stopień ludzkiej doskonałości, ale również realizuje siebie samą w mistycznej jedności z niebem i ziemią (tj. kosmosem)”<sup>765</sup>.

Konfucjusz dostrzega, że człowiek świadomie potrzebuje dążyć do prawdy. Bez tego dążenia nic nie da edukowanie go. „子曰。不憤不啓、不悱不發。舉一隅不以三隅反、則不復也。” [„The Master said: »If a student is not eager, I won't teach him; if he is not struggling with the truth, I won't reveal it to him. If I lift up one corner and he can't come back with the other three, I won't do it again«”]<sup>766</sup>.

Z tego dążenia do prawdy ma wynikać postulat: Jedynie postawa szczerości i zaufania pomaga budować prawdziwe relacje z innymi. „曾子曰。吾日三省吾身、爲人謀而不忠乎。與朋友交而不信乎。傳不習乎。” [„Ceng Zi said: »Each day I examine myself in three ways: in doing things for others, have I been disloyal? In my interactions with friends, have I been untrustworthy? Have not practiced what I have preached?«”]<sup>767</sup>.

how would one repay beneficence? Repay ill will by remaining true. Repay beneficence with gratitude« – lib. XIV, 34. Negacja samej tylko elokwencji – por. *Analekta*, lib. XI, cap. 25.

<sup>762</sup> Por. 信 – *xin*, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E4%BF%A1> [dostęp: 12.03.2021] – 信 – *xin* – prawdomówność, prawda, być godnym zaufania, potwierdzony, słowa umocowane w prawdzie. Por. *Analekta*, lib. I, cap. 4-5; lib. I, cap. 13; lib. II, cap. 22; lib. V, cap. 28; lib. VII, cap. 25; lib. VIII, cap. 4; lib. IX, cap. 25; lib. XII, cap. 10; lib. XIII, cap. 4; lib. XIII, cap. 20; lib. XV, cap. 6; lib. XV, cap. 18; lib. VI, cap. 4; lib. XX, cap. 1.

<sup>763</sup> Por. 忠 – *zhōng*, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E5%BF%A0> [dostęp: 12.03.2021].

<sup>764</sup> Zob.: P. Szuppe, dz. cyt., s. 53; T. Dajczer, dz. cyt., s. 21 i n.

<sup>765</sup> T. Dajczer, dz. cyt., s. 21–22. Zob. także: *Sources of Chinese...*, s. 117 i n.

<sup>766</sup> *Analekta*, lib. VII, cap. 8 [przeł. A.C. Muller].

<sup>767</sup> *Analekta*, I, cap. 4 [przeł. A.C. Muller]. Z kolei James Legge w swoim tłumaczeniu „bycie lojalnym” w działaniu dla innych przekłada jako bycie godnym zaufania – ang. *faithful* –



Konfucjusz zauważa wielką potrzebę prawdomówności i zaufania zwłaszcza w relacjach społecznych. Umożliwia to funkcjonowanie ludzkiej społeczności w jej najszerszych aspektach. Dlatego chiński Mędrzec pod koniec swych *Analektów* zauważa: „Będąc szczerym, spowodujesz, że lud będzie na tobie polegał”<sup>768</sup> („信則民任焉” [tłum. ang. „If you are trustworthy, they will rely on you”])<sup>769</sup>.

Prawdomówność powoduje wzrost wzajemnego zaufania, gdyż można wtedy zawierać następnym słowem osoby, która już raz dotrzymała słowa. Uwidacznia to fragment *Analektów* przetłumaczony przez K. Pejdę: „有子曰。信近於義、言可復也。恭近於禮、遠恥辱也。因不失其親、亦可宗也。” [„Youzi powiedział: Jeśli [człowiek] w swej szczerości (*xin* – 信) mówi, że [uczyni] to, co jest słuszne (*yi* – 義), to jego słowa mogą zostać potem powtórzone. Gdy w szacunku swym trzyma się blisko norm obyczajowych (*li* – 禮), jest wolny od wstydu i upokorzenia. Ten, kto nie porzuca [sposobu postępowania] bliskich, może być poważany”]<sup>770</sup>. Co prawda sama polska tłumaczka zaznacza, iż właściwe rozumienie cytowanych powyżej słów to „można powtórnie powiedzieć – uczynił to, co jest słuszne”<sup>771</sup>, ale inne znaczenie tych słów ukazują angielskie przekłady umieszczone w przypisie oraz tłumaczenie H.G. Creela: „Zanim ktoś zgodzi się coś uczynić, powinien rozpatrzyć wszystkie okoliczności i obiecać tylko to, co jest odpowiednie i słuszne”<sup>772</sup>.

Oczywiście są różne poziomy tego zaufania, inne łączy nas z przyjaciółmi, a jeszcze inne to szczerść w kontakcie ze wszystkimi. „曾子曰。

---

„The philosopher Zeng said: »I daily examine myself on three points: whether, in transacting business for others, I may have been not faithful; whether, in intercourse with friends, I may have been not sincere; whether I may have not mastered and practiced the instructions of my teacher«”.

<sup>768</sup> *Analekta*, lib. XX, cap. 1 [przet. K. Pejda].

<sup>769</sup> *Analekta*, lib. XX, cap. 1 [przet. A.C. Muller]. Przet. J. Legge, podkreślające wyraźnie społeczny charakter szczerości: „By his sincerity, he made the people repose trust in him”.

<sup>770</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 13 [przet. K. Pejda]. Przet. A.C. Muller: „You Zi said: »When your own trustworthiness is guided by *fairness*, your words can be followed. When your show of respect is guided by propriety, you will be far from shame and disgrace. If you have genuine affection within your family, you can become an ancestor«”. Przet. J. Legge: „The philosopher You said: »When agreements are made according to what is right, what is spoken can be made good. When respect is shown according to what is proper, one keeps far from shame and disgrace. When the parties upon whom a man leans are proper persons to be intimate with, he can make them his guides and masters«”.

<sup>771</sup> K. Pejda, dz. cyt., s. 25.

<sup>772</sup> H.G. Creel, *Confucius and the Chinese way*, New York 1960, s. 122, cyt. za: K. Pejda, *Objaśnienia*, w: Konfucjusz, *Analekta*, s. 25–26.

吾日三省吾身、爲人謀而不忠乎。與朋友交而不信乎。傳不習乎。” [„Ceng Zi said: »Each day I examine myself in three ways: in doing things for others, have I been disloyal? In my interactions with friends, have I been untrustworthy? Have not practiced what I have preached?«”]<sup>773</sup>. W powyższym tekście mamy jakby dwa rodzaje zaufania: jeden, głęboki, skierowany do przyjaciół – 信 – *xin* – „godny zaufania”, i ten skierowany do wszystkich ludzi<sup>774</sup> – 忠 – *zhōng* – „lojalny, wierny”<sup>775</sup>. O głębokiej szczerości, która łączy nas z prawdziwymi przyjaciółmi, wspomina też Konfucjusz w pierwszej księdze *Analektów*: „子夏曰：「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣。」” [„Zixia powiedział: »O człowieku, który przedkłada towarzystwo [ludzi] świątłych nad towarzystwo pięknych kobiet; który poświęca swe siły, służąc rodzicom, i oddaje swą osobę, by służyć władcy; który jest szczery w słowach wobec swych przyjaciół; powiedziałbym, że jest [naprawdę] wykształcony, choćby mówił, że się nigdy nie uczył (*xue* – 學)«”]<sup>776</sup>. W tym tekście także pojawia się 信 – *xin*, właśnie w kontekście przyjaciół – 朋友.

Przy czym swoim nauczaniem o potrzebie prawdy w życiu indywidualnym i społecznym Konfucjusz wpisuje się w główny nurt nauczania chińskiego z *Księgi Rytów*, gdzie wszystkie relacje społeczne sprawdzane są koniec końców do kwestii szczerości z innymi i w ostatecznym rozrachunku, z samym sobą: „「凡事豫則立，不豫則廢。言前定則不跲，事前定則不困，行前定則不疚，道前定則不窮。在下位不獲乎上，民不可得而治矣；獲乎上有道：不信乎朋友，不獲乎上矣；信乎朋友有道：不順乎親，不信乎朋友矣；順乎親有道：反諸身不誠，不順乎親矣；誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。有弗學，學之弗能，弗措也；有弗問，問之弗知，弗措也；有弗思，思之弗得，弗措也；有弗辨，辨之弗明，弗措也，有弗行，行之弗篤，弗措也。人一能之己百之，人十能之己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。」”

<sup>773</sup> *Analekta*, lib. I, 4 [przeł. A.C. Muller]. Przeł. K. Pejda: „Zengzi powiedział: »Codziennie sprawdzam siebie samego w trzech sprawach: czy pomagając ludziom, postępowałem zgodnie z poczuciem powinności (*zhong* – 忠)? Czy byłem nieszczerzy wobec przyjaciół? Czy przekazując [nauki nauczyciela], nie przekazałem czegoś, czego nie sprawdziłem w praktyce?«”].

<sup>774</sup> Por. 信 – *xin*, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E4%BF%A1> [dostęp: 12.03.2021].

<sup>775</sup> Por. 忠 – *zhōng*, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E5%BF%A0> [dostęp: 12.03.2021].

<sup>776</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 7 [przeł. K. Pejda].

[„In all things success depends on previous preparation, and without such previous preparation there is sure to be failure. If what is to be spoken be previously determined, there will be no stumbling. If affairs be previously determined, there will be no difficulty with them. If one's actions have been previously determined, there will be no sorrow in connection with them. If principles of conduct have been previously determined, the practice of them will be inexhaustible. When those in inferior situations do not obtain the confidence of the sovereign, they cannot succeed in governing the people. There is a way to obtain the confidence of the sovereign; if one is not trusted by his friends, he will not get the confidence of his sovereign. There is a way to being trusted by one's friends; if one is not obedient to his parents, he will not be true to friends. There is a way to being obedient to one's parents; if one, on turning his thoughts in upon himself, finds a want of sincerity, he will not be obedient to his parents. There is a way to the attainment of sincerity in one's self; if a man do not understand what is good, he will not attain sincerity in himself. Sincerity is the way of Heaven. The attainment of sincerity is the way of men. He who possesses sincerity is he who, without an effort, hits what is right, and apprehends, without the exercise of thought; he is the sage who naturally and easily embodies the right way. He who attains to sincerity is he who chooses what is good, and firmly holds it fast. To this attainment there are requisite the extensive study of what is good, accurate inquiry about it, careful reflection on it, the clear discrimination of it, and the earnest practice of it. The superior man, while there is anything he has not studied, or while in what he has studied there is anything he cannot understand, will not intermit his labor. While there is anything he has not inquired about, or anything in what he has inquired about which he does not know, he will not intermit his labor. While there is anything which he has not reflected on, or anything in what he has reflected on which he does not apprehend, he will not intermit his labor. While there is anything which he has not discriminated or his discrimination is not clear, he will not intermit his labor. If there be anything which he has not practiced, or his practice fails in earnestness, he will not intermit his labor. If another man succeed by one effort, he will use a hundred efforts. If another man succeed by ten efforts, he will use a thousand. Let a man proceed in this way, and, though dull, he will surely become intelligent; though weak, he will surely become

strong<sup>777</sup>. Zatem wartością moralną nie jest niedostrzeżenie czy ukrywanie własnych błędów, ale ich spostrzeżenie i naprawianie. „子曰：「君子不重則不威，學則不固。主忠信，無友不如己者，過則勿憚改。」” [„Mistrz powiedział: »Człowiek moralnie doskonały (*junzi* – 君子), któremu brakuje powagi, nie wzbudza lęku. Jeśli się uczy, nie jest uparty. Kieruje się poczuciem powinności (*zhong* – 忠) i jest wiarygodny [w słowach i czynach] (*xin* – 信). Nie nawiązuje przyjaźni z tymi, którzy nie są tacy jak on. Kiedy popełnia błąd, nie obawia się go naprawić«”]<sup>778</sup>. To jest wielka wartość w sztuce życia, której naucza Konfucjusz i jego tradycja. Jak zauważa K. Pejda, był to stały element nauczania szkoły konfucjańskiej. „Konfucjusz uważał, że największym błędem człowieka było niewyciąganie wniosków z wcześniej popełnionych błędów<sup>779</sup>. Z kolei A.C. Muller zauważa, w komentarzu do tego samego fragmentu *Analektów*, że: „The noble man still makes mistakes. The difference between him and other people is that he rectifies his errors as soon as he becomes aware of them”<sup>780</sup>.

Zaufanie i słuszność pozwalają na realizowanie raz danych obietnic. Jak zaznacza Konfucjusz w *Analektach*, lib. I, cap. 13, słowa wtedy zyskują swoją sprawczość: „有子曰。信近於義、言可復也。恭近於禮、遠恥辱也。因不失其親、亦可宗也。” [„You Zi said: »When your own trustworthiness is guided by fairness, your words can be followed. When your show of respect is guided by propriety, you will be far from shame and disgrace. If you have genuine affection within your family, you can become an ancestor«”]<sup>781</sup>. Dlatego nie można obiecywać na wyrost czy przechwalać się<sup>782</sup>.

Konfucjusz przestrzega przed samą elokwencją, która bez prawdy nie jest wstanie budować prawdziwych relacji pomiędzy ludźmi<sup>783</sup>. Czyni to

---

<sup>777</sup> 禮記 – *Liji*, 中庸 – Zhong Yong [„The state of equilibrium and harmony”], 22. Przeł. J. Legge, <https://ctext.org/liji/zhong-yong> [dostęp: 12.03.2021]. Przeł. fragmentu tekstu powyższej w wykonaniu Herberta A. Gilesa brzmi następująco: „Confucius himself discusses the term (*Chung Yung*, xx.) as follows: »Truth is that which God is, and man attains to. He who is an embodiment of truth hits his mark without taking aim, apprehends without thought, and naturally and easily strikes the right path. Such a man is inspired«” – H.A. Giles, *Confucianism and Its Rivals*, Londyn 1915, s. 86.

<sup>778</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 8 [przeł. K. Pejda].

<sup>779</sup> K. Pejda, dz. cyt., s. 24.

<sup>780</sup> A.C. Muller, dz. cyt.

<sup>781</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 13 [przeł. A.C. Muller].

<sup>782</sup> Por. K. Pejda, dz. cyt., s. 26.

<sup>783</sup> Zob. np. *Analekta*, lib. VI, cap. 18.

już na początku swych *Dialogów*, zaznaczając: „子曰：「巧言令色，鮮矣仁！」”。 „Mistrz powiedział: Niewielu elokwentnych, o wyglądzie pochleb-  
ców [praktykuje relacje] (*ren* – 仁)«”<sup>784</sup>. Chiński Mędrzec przestrzega przy  
tym, by nie ulegać zewnętrznym pozorom piękna, a szukać mądrości ukry-  
tej przed widzeniem powierzchownym. „子夏曰：「賢賢易色，事父母能竭  
其力，事君能致其身，與朋友交言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣。」” [„Zixia  
powiedział: »O człowieku, który przedkłada towarzystwo [ludzi] świątłych  
nad towarzystwo pięknych kobiet; który poświęca swe siły, służąc rodzi-  
com, i oddaje swą osobę, by służyć władcy; który jest szczerzy w słowach  
wobec swych przyjaciół; powiedziałbym, że jest [naprawdę] wykształcony,  
choćby mówił, że się nigdy nie uczył (*xue* – 學)«”]<sup>785</sup>. Osoby, które ucho-  
dzą za elokwentne i pięknie mówiące, mogą być zdaniem chińskiego  
Mędrca bardzo niebezpieczne i dalekie od prawdziwej cnoty<sup>786</sup>. Zaznacza  
to w pierwszej księdze swoich dialogów, mówiąc: „子曰。君子食無求飽、  
居無求安、敏於事而慎於言、就有道而正焉、可謂好學也已。” [„Mistrz powie-  
dział: »Człowiek moralnie doskonały («junzi» – «君子») nie dba o to, by  
być sytym lub wygodnie mieszkać. Jest w czynach szybki, lecz ostrożny  
w mowie. Szuka bliskości z tymi, którzy znają naturalny ład (*dao* – 道),  
i u nich szuka wzorów do naśladowania. [O takim człowieku] można  
powiedzieć, że lubi się uczyć (*xue* – 學)«”]<sup>787</sup>.

Ale też jej całkowicie nie odrzuca, zaznaczając jej potrzebę w uspra-  
wianiu kontaktu z innymi: „子曰。不有祝鮀之佞、而有宋朝之美、難乎免於  
今之世矣。” [„The Master said: »Without the smooth speech of Preacher  
Tuo or the good looks of Prince Zhao of Song, it is difficult to stay out of  
trouble in the present age«”]<sup>788</sup>. To zresztą odpowiada następnej cnotcie

<sup>784</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 3 [przet. K. Pejda]. A.C. Muller tłumaczy ten fragment następująco: „The Master said: »Someone who is eloquent and maintains a contrived smile is seldom considered to be a really good person«, a J. Legge: „The Master said: »Fine words and an insinuating appearance are seldom associated with true virtue«”.

<sup>785</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 7. [przet. K. Pejda].

<sup>786</sup> Por. K. Pejda, dz. cyt., s. 26.

<sup>787</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 14 [przet. K. Pejda]. Przet. J. Legge: „The Master said: »He who aims to be a man of complete virtue in his food does not seek to gratify his appetite, nor in his dwelling place does he seek the appliances of ease; he is earnest in what he is doing, and careful in his speech; he frequents the company of men of principle that he may be rectified – such a person may be said indeed to love to learn«. Przet. A.C. Muller: „The Master said: »When the noble man eats he does not try to stuff himself; at rest he does not seek perfect comfort; he is diligent in his work and careful in speech. He avails himself to people of the Way and thereby corrects himself. This is the kind of person of whom you can say «he loves learning»«”.

<sup>788</sup> *Analekta*, lib. VI, cap. 16. Polska tłumaczka rozłącza w tym miejscu kwestie elokwencji i pięknego wyglądu, choć tekst chiński i angielskie tłumaczenia traktują je nierozłącznie.

w katalogu sprawności społecznych u Tomasza z Akwinu – cnotcie przyjacielskości<sup>789</sup>.

Konfucjusz krytykował także zbytnią gadatliwość, jako niepotrzebną, a nawet szkodliwą. „子曰。予欲無言子貢曰。子如不言、則小子何述焉子曰。天何言哉。四時行焉、百物生焉。天何言哉。” [„The Master said: »I wish I could avoid talking«. Zi Gong said: »Master, if you didn't speak, what would we disciples have to pass on?«. Confucius said: »Does Heaven speak? Yet the four seasons continue to change, and all things are born. Does Heaven speak?«”]<sup>790</sup>.

Prawdomówność to także zgodność pomiędzy deklarowanymi słowami i postawami a ich urzeczywistnianiem. Konfucjusz przestrzega tu przed udawaniem „prawdziwej cnoty”. „子張問士、何如斯可謂之達矣。子曰。何哉。爾所謂達者子張對曰。在邦必聞、在家必聞。子曰。是聞也、非達也。夫達也者、質直而好義、察言而觀色、慮以下人。在邦必達、在家必達。夫聞也者：色取仁而行違、居之不疑。在邦必聞、在家必聞。” [„Zi Zhang asked: »What must the officer be, who may be said to be distinguished?«. The Master said: »What is it you call being distinguished?«. Zi Zhang replied: »It is to be heard of through the state, to be heard of throughout his clan«. The Master said: »That is notoriety, not distinction. Now the man of distinction is solid and straightforward, and loves righteousness. He examines people's words, and looks at their countenances. He is anxious to humble himself to others. Such a man will be distinguished in the country; he will be distinguished in his clan. As to the man of notoriety, he assumes the appearance of virtue, but his actions are opposed to it, and he rests in this character without any doubts about himself. Such a man will be heard of in the country; he will be heard of in the clan«”]<sup>791</sup>. Podobnie naucza chiński Mędrzec w pierwszej księdze *Analektów* – „子曰：「道千乘之國：敬事而信，節用而愛人，使民以時。」” [„Mistrz powiedział: »Rządząc państwem o tysiącu rydwanów: wykonuj swe obowiązki z szacunkiem i bądź szczery [w słowach i czynach] («xin» – «信»), oszczędnie korzystaj z zasobów i kochaj ludzi, powołuj lud do prac publicznych

---

Polskie tłumaczenie – *Analekta*, s. 69: „Mistrz powiedział: »Nie mając elokwencji Zhu Tuo, trudno jest w dzisiejszych czasach przetrwać bez szwanku, nawet będąc urodziwym jak Song Zhao«”.

<sup>789</sup> Por. jeden z następnych rozdziałów.

<sup>790</sup> *Analekta*, lib. XVII, cap. 17 [przeł. A.C. Muller].

<sup>791</sup> *Analekta*, lib. XII, cap. 20 [przeł. J. Legge].

zgodnie z porami [roku]«.”<sup>792</sup> czy trzy rozdziały dalej w tej samej księdze zaznacza: „子曰：「君子不重則不威，學則不固。主忠信，無友不如己者，過則勿憚改。」” [„Mistrz powiedział: „Człowiek moralnie doskonały (*junzi* – 君子), któremu brakuje powagi, nie wzbudza lęku. Jeśli się uczy, nie jest uparty. Kieruje się poczuciem powinności (*zhong* – 忠) i jest wiarygodny [w słowach i czynach] (*xin* – 信). Nie nawiązuje przyjaźni z tymi, którzy nie są tacy jak on. Kiedy popełnia błąd, nie obawia się go naprawić«.”<sup>793</sup>.

Innym aspektem sprawności prawdomówności niedostrzeżonym przez Akwinatę jest niewymuszanie informacji podstępem, przekupstwem czy siłą. „Confucius didn't need to dig around, or press people for information. People naturally opened up to him due to his warmth and honesty”<sup>794</sup>. Świadczy o tym następujący fragment *Dialogów*: „子禽問於子貢曰。夫子至於是邦也、必聞其政、求之與抑與之與。子貢曰。夫子溫、良、恭、儉、讓以得之。夫子之求之也、其諸異乎人之求之與” [„Zi Qin asked Zi Gong: »When our teacher (Confucius) arrives in any country, he invariably finds out everything about its government. Does he seek this information? Or is it given to him?«. Zi Gong said: »Our teacher gets it by being cordial, upright, courteous, frugal, and humble. His way of getting information is quite different from that of other men«.”<sup>795</sup>. Droga chińskiego Mistrza do zdobywania wiedzy o np. innym państwie była inna, posługiwał się po prostu innymi środkami. „子禽問於子貢曰。夫子至於是邦也、必聞其政、求之與抑與之與。子貢曰。夫子溫、良、恭、儉、讓以得之。夫子之求之也、其諸異乎人之求之與” [„Zi Qin zapytał Zi Gong: »Kiedy Mistrz przyjeżdża do jakiegoś państwa, musi dowiedzieć się wszystkiego o jego rządach, szuka tej wiedzy? Czy też ktoś mu ją dostarcza?«. Zi Gong odparł: »Mistrz jest łagodny, dobry, uprzejmy, oszczędny, odnosi się z szacunkiem do innych, w ten sposób otrzymuje [to, czego chce]. Poszukiwanie wiedzy w przypadku Mistrza jest, być może, inne niż w przypadku innych ludzi«.”<sup>796</sup>. Konfucjusz przestrzegał bardzo przed agresywnym językiem skierowanym do innych, od czegoś takiego trzeba po prostu uciekać. „子曰。賢者辟世、其次辟地、其次辟色、其次辟言。子曰。作者七人矣。。” [„The Master said: »The worthy avoid society; next, they avoid service to

<sup>792</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 5 [przet. K. Pejda].

<sup>793</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 8 [przet. K. Pejda].

<sup>794</sup> A.C. Muller, dz. cyt.

<sup>795</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 10

<sup>796</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 10 [przet. K. Pejda].

a particular state; next, they leave when confronted with a disrespectful attitude; next, they leave to avoid abusive words. There were seven who did this«<sup>797</sup>.

Obaj autorzy bardzo wyraźnie sprzeciwiali się wszelkiej hipokryzji czy chępliwości. Konfucjusz zaznaczał to m.in. w *Analekta*, lib. VI, cap. 15: „子曰。孟之反不伐。奔而殿、將入門、策其馬、曰。非敢後也、馬不進也。” [„The Master said: »Meng Zhifan is not boastful. Once he was covering the rear during a retreat, and when he was about to enter the gate, he whipped his horse and said: «I wasn't so brave as to be last. My horse would not run fast enough»«<sup>798</sup>]. Pokora każe uznać prawdę o sobie nawet wtedy, gdy jest to prawda o ludzkiej słabości.

Co ważne, w ramach dbania o prawdę we własnym życiu trzeba też umieć uniezależnić się od opinii innych ludzi. Ważna w tym przypadku jest poprawność własnego życia, a nie zdanie innych osób o człowieku. „子曰：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？」”. „Mistrz powiedział: »Czyż to nie przyjemność uczyć się i regularnie praktykować [to, czego się człowiek nauczył]? Czyż to nie radość, gdy przyjaciel przybywa z dalekich stron? Czyż ten, kto nie utyskuje, gdy ludzie go nie doceniają, nie jest człowiekiem moralnie doskonałym (*junzi* – 君子)?“<sup>799</sup>. W ten sposób człowiek cnotliwy będzie postępował dobrze, nie troszcząc się o to czy inni to widzą i rozumieją albo doceniają. „子曰。泰伯其可謂至德也已矣。三以天下讓、民無得而稱焉。” [„The Master said: »Tai Bo can be said to have had a perfected level of virtue. He declined the rule of the kingdom three times, without the people knowing about it«<sup>800</sup>. Trzeba tu wyraźnie odróżnić jakość moralną, o którą nam chodzi, do której dążymy, od ludzkiej chwały, niekoniecznie z nią tożsamej. „子張問士、何如斯可謂之達矣。子曰。何哉。爾所謂達者子張對曰。在邦必聞、在家必聞。子曰。是聞也、非達也。夫達也者、質直而好義、察言而觀色、慮以下人。在邦必達、在家必達。夫聞也者：色取仁而行違、居之不疑。在邦必聞、在家必聞。” [„Zi Zhang asked what a »shi« should be like, that he may be called »excellent«. Confucius said: »What do you mean by »excellent»?«.

<sup>797</sup> *Analekta*, lib. XIV, cap. 37 [przet. A.C. Muller]. Przet. J. Legge: „The Master said: »Some men of worth retire from the world. Some retire from particular states. Some retire because of disrespectful looks. Some retire because of contradictory language«. The Master said: »Those who have done this are seven men«”.

<sup>798</sup> *Analekta*, lib. VI, cap. 15 [przet. A.C. Muller]. Polskie przet. K. Pejda.

<sup>799</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 1 [przet. K. Pejda].

<sup>800</sup> *Analekta*, lib. VIII, cap. 1 [przet. A.C. Muller].



Zi Zhang replied: »It means to be famous in your town, and famous in your clan«. Confucius said: »This is «fame», not «excellence». One who is «excellent» has an upright character and loves justice. If you listen carefully to what people say, observe their facial expressions and are careful to be humble to them, you will be excellent in your town, and excellent in your clan. As far as «fame» is concerned, if you put on a show of goodness and do otherwise, and are not the least bit bothered in doing so, you will indeed be «famous» in your town and «famous» in your clan«<sup>801</sup>.

W innym z kolei fragmencie Konfucjusz zaznacza, że na pewno nie należy przejmować się opiniami ludzi małych, bo w przeciwieństwie do ludzi szlachetnych nie potrafią dostrzec ludzkiej mądrości. „孔子曰。君子有三畏。畏天命、畏大人、畏聖人之言。小人不知天命而不畏也、狎大人、侮聖人之言。” [„The Master said: »The noble man stands in awe of three things: (1) He is in awe of the decree of Heaven. (2) He is in awe of great men. (3) He is in awe of the words of the sages. The inferior man does not know the decree of Heaven; he takes great men lightly, and laughs at the words of the sages«<sup>802</sup>. W podobnym tonie można też odczytać cytowany już powyżej początek ósmej księgi *Analektów*, gdzie Konfucjusz radzi nie przejmować się ludziom szlachetnym brakiem akceptacji dla ich czynów ze strony większości ludzi: „The Master Said: »Tai Bo may be said to have reached the highest point of virtuous action. Thrice he declined the kingdom, and the people in ignorance of his motives could not express their approbation of his conduct«<sup>803</sup>.

Ale też nie ma to oznaczać na pewno łatwego prowokowania czy gorszenia innych ludzi, czy niepotrzebnego prowokowana rozłamów w danej społeczności czy w rodzinie. Trzeba tu zawsze wielkiej delikatności i kierowania się Złotą Regułą postępowania. „仲弓問仁。子曰。出門如見大賓。使民如承大祭。己所不欲、勿施於人。在邦無怨、在家無怨。仲弓

<sup>801</sup> *Analekta*, lib. XII, cap. 20 [przet. A.C. Muller]. Przet. J. Legge: „Zi Zhang asked: »What must the officer be, who may be said to be distinguished?«. The Master said: »What is it you call being distinguished?« Zi Zhang replied: »It is to be heard of through the state, to be heard of throughout his clan«. The Master said: »That is notoriety, not distinction. Now the man of distinction is solid and straightforward, and loves righteousness. He examines people's words, and looks at their countenances. He is anxious to humble himself to others. Such a man will be distinguished in the country; he will be distinguished in his clan. As to the man of notoriety, he assumes the appearance of virtue, but his actions are opposed to it, and he rests in this character without any doubts about himself. Such a man will be heard of in the country; he will be heard of in the clan«.

<sup>802</sup> *Analekta*, lib. XVI, cap. 8 [przet. A.C. Muller].

<sup>803</sup> *Analekta*, lib. VIII, cap. 1 [przet. J. Legge].

曰。雍雖不敏、請事斯語矣。” [„Zhong Gong asked about the meaning of »ren«. The Master said: »When you are out in the world, act as if meeting an important guest. Employ the people as if you were assisting at a great ceremony. What you don't want done to yourself, don't do to others. Live in your town without stirring up resentments, and live in your household without stirring up resentments«. Zhong Gong said: »Although I am not so smart, I will apply myself to this teaching«”]<sup>804</sup>.

Z kolei Akwinata, omawiając cnotę prawdomówności, skupia się znów na jej indywidualnym wymiarze i na dobru, które dzieje się w osobie mówiącej prawdę. „Niekiedy zaś wyraz »prawda« [*veritas*] oznacza, że ktoś powiedział coś zgodnie z rzeczywistością i że dlatego uchodzi za prawdomównego. Otóż tego rodzaju prawda, czyli prawdomówność, musi być cnotą, gdyż samo mówienie prawdy jest czynnością dobrą, a cnota jest sprawnością, która czyni dobrym tego, kto ją posiada, i sprawia, że jego działanie jest dobre”<sup>805</sup>.

Ale też cnota prawdomówności ma wymiar międzyludzki i w tym łączy się ze sprawiedliwością. „Otóż prawdomówność ma dwie cechy wspólne ze sprawiedliwością: 1. To, że dotyczy innych, gdyż ujawnienie swoich myśli, będące czynnością tej cnoty, odnosi się do osób, którym wyjawia się to, co ma na myśli. 2. To, że podobnie jak sprawiedliwość, polega na pewnej równości wprowadzonej między znakiem a rzeczywistością przez ten znak wyrażoną. Wyodrębnia się jednak od tego, co jest istotne dla sprawiedliwości, a mianowicie od samej natury powinności. Prawdomówność bowiem odnosi się nie do należności opartej na prawie, lecz raczej do należności moralnej, ze względu na to, że człowiek na podstawie samej uczciwości winien drugiemu ujawniać prawdę. Tak więc prawdomówność jest częścią sprawiedliwości w tym znaczeniu, że łączy się z nią

<sup>804</sup> *Analekta*, lib. XII, cap. 2 [przet. A.C. Muller]. Por. także: przet. J. Legge: „Zhong Gong asked about perfect virtue. The Master said: »It is, when you go abroad, to behave to every one as if you were receiving a great guest; to employ the people as if you were assisting at a great sacrifice; not to do to others as you would not wish done to yourself; to have no murmuring against you in the country, and none in the family«. Zhong Gong said: »Though I am deficient in intelligence and vigor, I will make it my business to practice this lesson«”.

<sup>805</sup> *S. Th.*, II-II, q. 109 a. 1, corp: „Respondeo dicendum quod veritas dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod veritate aliquid dicitur verum. Et sic veritas non est virtus, sed obiectum vel finis virtutis. Sic enim accepta veritas non est habitus, quod est genus virtutis, sed aequalitas quaedam intellectus vel signi ad rem intellectam et significatam, vel etiam rei ad suam regulam, ut in primo habitum est. Alio modo potest dici veritas qua aliquis verum dicit, secundum quod per eam aliquis dicitur verax. Et talis veritas, sive veracitas, necesse est quod sit virtus, quia hoc ipsum quod est dicere verum est bonus actus; virtus autem est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit”.

jako cnota drugorzędna z cnotą główną<sup>806</sup>. Opis prawdomówności jako cnoty moralnej innej niż sprawiedliwość po raz kolejny wskazuje nam, że mowa jest nie o sprawności *stricte* politycznej, a o sprawności dotyczącej indywidualnego czy choćby społecznego życia obywateli. Dopowiada to Akwinata w tym samym artykule w odpowiedzi na trudność trzecią: „Prawdę sprawiedliwości można także pojmować jako ujawnienie prawdy na podstawie sprawiedliwości, np. gdy ktoś w sądzie ujawnia prawdę albo składa prawdziwe świadectwo. Tego rodzaju prawda stanowi szczególną czynność sprawiedliwości i nie wchodzi bezpośrednio w zakres cnoty prawdomówności, gdyż w takim ujawnieniu prawdy zmierza się bezpośrednio do oddania drugiemu tego, co się mu należy. Dlatego filozof, mówiąc o tej cnotcie, zastrzega: „Nie mamy tu na myśli dotrzymywania umowy ani niczego, co ma związek ze sprawiedliwością lub niesprawiedliwością”<sup>807</sup>.

To sprawia, że cnota prawdomówności staje się podstawowym budulcem zaufania w ludzkiej wspólnocie, dlatego innym jesteśmy winni mówienie prawdy. Inaczej funkcjonowanie każdej ludzkiej wspólnoty stałoby się poważnie zaburzone, jeśli nie niemożliwe. „Każdy człowiek jako istota społeczna winien drugiemu to, bez czego społeczność ludzka nie mogłaby istnieć. Otóż ludzie nie mogliby współżyć, jeśliby jedni drugim by nie wierzyli, wyjawiając sobie nawzajem prawdę. Z tego względu prawdomówność w pewien sposób łączy się z należnością”<sup>808</sup>. Ten argument za koniecznością cnoty prawdomówności jako podstawowej dla powstania ludzkiej wspólnoty jest tak ważny, że powtarza go później, przy omawianiu cnoty przyjacielskości. „Jak już widzieliśmy, człowiek z natury jest istotą społeczną i stąd jest zobowiązany na podstawie uczciwości do ujawniania innym prawdy, gdyż bez tego społeczeństwo nie może się utrzymać. Otóż człowiek nie może żyć w społeczeństwie zarówno bez prawdomówności, jak i bez przyjemności, gdyż jak uczy Arystoteles: „Nikt nie potrafi długo przebywać w towarzystwie ludzi przykrych, a chociażby tylko takich, którzy nie są. mili; bo natura zdaje się przede wszystkim

---

<sup>806</sup> S. Th., II-II, q. 109, a. 3, corp.

<sup>807</sup> S. Th., II-II, q. 109, a. 3, ad. 3.

<sup>808</sup> S. Th., II-II, q. 109, a. 3, ad. 1: „Ad primum ergo dicendum quod quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana conservari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere nisi sibi invicem crederent, tanquam sibi invicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti”.

unikać tego co przykre, a dążyć do tego, co przyjemne". A więc człowiek na mocy naturalnej uczciwości jest obowiązany uprzyjemnić współzycie z innymi ludźmi, chyba że niekiedy z powodu jakiejś przyczyny trzeba zasmucić innych z pożytkiem dla nich<sup>809</sup>.

Ten aspekt cnoty prawdomówności zaznacza Akwinata, odwołując się do nauczania Cycerona już w artykule wstępnym do wszystkich cnót społecznych. „Otóż to jest zadaniem prawdomówności (i szczerości), dzięki której człowiek bez przeinaczeń mówi o tym, co było, jest i będzie, zgodnie z prawdą, jak się wyraża Cycero”<sup>810</sup>. Szczerość zatem jest jednym z wymiarów cnoty prawdomówności. Jak pisze o tym polski tłumacz tego fragmentu *Sumy teologicznej*: „Łacińskie *veritas* oznacza zarówno »prawdę«, jak i mówienie zgodne z prawdą, czyli prawdomówność, i wreszcie szczerość. Ponieważ wyraz „prawdomówność” najbardziej odpowiada treści niniejszego zagadnienia, postępujemy się nim zawsze, prosząc jednak Czytelnika, by rozumiał go także o podawaniu prawdy nie tylko słowami, i całym zachowaniem, a więc także w znaczeniu szczerości”<sup>811</sup>. Tę ostatnią wyróżnia pragnienie zachowania wewnętrznej prawdy w sobie i uzewnętrznianie jej całym sobą, nie tylko słowami. Jak dodaje F.W. Bednarski: „Prawdę można mówić nie tylko słowami, ale także pismem, gestami i całym zachowaniem”<sup>812</sup>. Takie rozumienie szczerości bliskie jest myśleniu chińskiemu zawartemu w *Księdze Rytów*: „Jest sposób na bycie postusznym wobec rodziców. Jeśli ktoś po chwili auto-refleksji znajdzie brak szczerości w sobie, nie będzie postuszny rodzicom. Istnieje sposób na zdobycie szczerości w sobie. Jeśli ktoś nie wie czym jest dobro, nie osiągnie szczerości w sobie. Szczerość jest drogą do nieba Tian Dao. Szczerość jest drogą człowieka. Ten, kto posiada szczerość, jest tym kto bez trudu jest w stanie odkryć, co jest prawe, i rozumie bez wysiłku

<sup>809</sup> S. Th., II-II, q. 114, a. 2, ad 1: „Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non posset. Sicut autem non posset vivere homo in societate sine veritate, ita nec sine delectatione, quia sicut philosophus dicit, in VIII Ethic., *nullus potest per diem morari cum tristi, neque cum non delectabili*. Et ideo homo tenetur ex quodam debito naturali honestatis ut homo aliis delectabiliter convivat, nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alios utiliter contristare”. Tomasz z Akwinu cytuje w tym fragmencie księgę ósmą *Etyki nikomachejskiej* – por. *Eth.*, lib. VIII, lect. 5 (1157 b 15).

<sup>810</sup> S. Th., II-II, q. 80, a. 1, corp. W tym fragmencie *Sumy teologicznej* Tomasz z Akwinu odwołuje się do *Retoryki* Cycerona (*Rhet.*, lib. II, cap. 53).

<sup>811</sup> F.W. Bednarski, *Objaśnienia tłumacza*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 20, *Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości*, Londyn 1971, s. 158.

<sup>812</sup> F.W. Bednarski, dz. cyt.

rozumowego. Ten jest mędrce, który w naturalny i prosty sposób obiera prawą drogę. Ten, który zmierza ku szczerości, jest tym, który wybiera to, co dobre, i mocno się tego trzyma. Do osiągnięcia tego potrzebne są szerokie studia nad tym, co dobre, i precyzyjny wgląd w to, uważna refleksja nad tym, jasne rozpoznanie tego i uczciwe, szczere praktykowanie tego. Szlachetny człowiek (*jungzi*) jeśli znajdzie coś, czego nie studiował albo znajdzie coś, czego nie rozumie w tym, co studiował, to nie zakłóci to jego pracy. Jeśli jest coś, czego nie dociekał albo coś, czego nie wie z tego, co dociekał, nie zakłóci to jego pracy. Jeśli jest coś, nad czym się nie zastanawiał albo coś, czego nie rozumie z tego, nad czym się zastanawiał, nie zakłóci to jego pracy. Jeśli jest coś, czego nie rozpoznał albo jego rozpoznanie nie jest dostatecznie jasne, nie zakłóci to jego pracy. Jeśli jest coś, czego nie praktykował, albo jego praktyka nie była dostatecznie szczerą, nie zakłóci to jego pracy<sup>813</sup>.

Akwinata też podobnie jak chiński Mędrzec dostrzega wagę braku prawdy w relacjach z innymi ludźmi. Jednym z grzechów przeciw prawdomówności jest chępliwość i pycha. „Ludzie bowiem, którzy słowami powiększają swoje zalety, są nieznośni we współzyciu, gdyż usiłują wywyżżyć się ponad innych. Natomiast ludzie, którzy umniejszają swe zalety, są mili we współzyciu, gdyż zniżają się niejako do innych przez swą skromność”<sup>814</sup>. Kwestii chępliwości jako wielkiego zagrożenia dla cnoty prawdomówności średniowieczny autor poświęca osobne składające się z dwóch artykułów zagadnienie 112<sup>815</sup>.

---

<sup>813</sup> *Liji*, 中庸 – *Zhong Yong* [The state of equilibrium and harmony], cap. 22 – przetł. J. Legge, <https://ctext.org/liji/zhong-yong> [dostęp: 12.09.2020].

<sup>814</sup> *S. Th.*, II-II, q. 109, a. 4, corp.

<sup>815</sup> Por. *S. Th.*, II-II, q. 112.

## Przyjacielskość

Inną sprawnością moralną na liście cnót społecznych u Tomasz z Akwinu jest przyjacielskość – *affabilitas*<sup>816</sup>, która stanowi jeden z aspektów innej głębszej cnoty – przyjaźni, ale też może istnieć i istnieje osobno – w relacji do wszystkich ludzi. Akwinata definiuje ją w następujący sposób: „Oportet autem hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi conversatione, tam in factis quam in dictis, ut scilicet ad unumquemque se habeat secundum quod decet. Et ideo oportet esse quendam specialem virtutem quae hanc convenientiam ordinis observet. Et haec vocatur amicitia sive affabilitas (...) Aliam vero amicitiam ponit quae consistit in solis exterioribus verbis vel factis. Quae quidem non habet perfectam rationem amicitiae, sed quendam eius similitudinem, in quantum scilicet quis decenter se habet ad illos cum quibus conversatur”<sup>817</sup>. Na jej podstawie można zbudować jedną z najwartościowszych relacji mogących łączyć ludzi. I co ciekawe, właśnie ten temat już w przeszłości zbliżył bardzo myśl arystotelesowsko-tomistyczną do myśli chińskiej<sup>818</sup>.

Podobieństwo zauważa w tym miejscu też dokument Międzynarodowej Komisji teologicznej piszą o myśli konfucjańskiej, że jest „achieved by self-control and benevolence towards others”<sup>819</sup>. Sam Konfucjusz dostrzegał potrzebę przyjacielskiego odniesienia do innych i formułował ją poprzez następujące słowa: *ke qin*<sup>820</sup> i *wen* – 文<sup>821</sup>).

<sup>816</sup> Por. *S. Th.*, II-II, q. 114.

<sup>817</sup> *S. Th.*, II-II, q. 114, a. 1, co i ad 1.

<sup>818</sup> Temat przyjaźni to ważne miejsce spotkania klasycznej myśli zachodniej i myśli chińskiej – dlatego w XVII wieku wykorzystał go M. Ricci, pisząc dzieło *O przyjaźni* (M. Ricci, dz. cyt.), które spotkało się z głośnym odbiorem w ówczesnym chińskim świecie intelektualnym, było szeroko komentowane, a nawet włączone do Imperialnej Kolekcji Czterech Skarbów ułożonej najpóźniej w 1782 roku – M. Lackner, dz. cyt., s. 24–25. Zob. także: H. Saussy, *Great Walls of Discourse and Other Adventures in Cultural China*, Cambridge 2001.

<sup>819</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, dz. cyt., 15. Por. *Analekta*, lib. 15, cap. 23.

<sup>820</sup> Por. *ke qin* – *Analekta*, lib. VII, cap. 38; lib. X, cap. 2-3; lib. X, cap. 5; lib. X, cap. 24; lib. XI, cap. 13; lib. XII, cap. 2; lib. XIII, cap. 25. Por. lib. VI, cap. 3; lib. VII, cap. 4; lib. IX, cap. 3.

<sup>821</sup> Por. 文 – *wen*, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E6%96%87> [dostęp: 12.09.2020].

I znowu fundamentem dla tej sprawności moralnej jest relacja rodzinna i naśladowanie jej, rozciągnięcie jej na innych ludzi. „Według Zhu Xi (Chu Hsi), wielkiego neokonfucjanisty z czasów dynastii Song i autora najbardziej wpływowych komentarzy do czterech konfucjańskich klasyków, »chung« jest »byciem jednym z najlepszych« i »shu« jest »rozciągnięciem opiekuńczych odczuć z siebie na innych«<sup>822</sup>. Innymi słowy „osoba ludzka życzy sobie bycia umocnionym, pomaga innym umocnić siebie i życząc sobie osiągnięcia sukcesu, pomaga innym osiągnąć sukces. Bycie zdolnym do okazania innym rodzinnych uczuć jest przewodnikiem, który ostatecznie nazwać możemy metodą człowieczeństwa<sup>823</sup>. „Thus, »the empathy of analogy« constitutes the method of humaneness. This moral feeling lays the very foundation for the classical formulation of the Golden rule in the Analects, »If I do not want others to inflict something on me, I also want to avoid inflicting it on others« (*Analekta*, lib V, cap. 12), »Do not impose on others what you would not like yourself« (*Analekta*, lib. XII, cap. 2). The practice of empathy and humaneness through analogy naturally begins within familial relations (the more familiar) and gradually extended to the larger communities and eventually to the world (the less familiar) in varied degrees. The virtue of humaneness, even though to be extended to all humanity, is by no means universalistic, abstract, or centering on impersonal rigid rules<sup>824</sup>. A później jeszcze A.A. Pang-White dodaje: „The famous debate between Mencius’s gradation of love and Mo(h)ists’ universal love without distinction demonstrates that the Confucian idea of ren is by no means absolutist or impersonally universalistic“<sup>825</sup>.

Co ważne, szczególną rolę przyjacielskiej relacji Konfucjusz podkreśla w stosunku do młodszych czy niżej stojących. Tak jak *xiao* skierowane było do starszych, tak życzliwość, przyjacielskość była właściwą relacją do młodszych bądź w jakiś sposób zależnych od nas: „be filial to your elders (*xiao* – 孝) and kind to your juniors [...]“<sup>826</sup>. Co ciekawe, pierwotnie

---

<sup>822</sup> Ch. Wing-Tsit, dz. cyt.

<sup>823</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 136.

<sup>824</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 137.

<sup>825</sup> Por. A.A. Pang-White, dz. cyt., s. 144.

<sup>826</sup> *Analekta*, lib. II, cap. 20. Tłumaczenie angielskie tego fragmentu jest dokonane przez Qi Zhao w przypisie 19 – Qi Zhao, dz. cyt., s. 304, przypis 19.

podobne znaczenie miała właśnie łacińska *affalibitas* jako życzliwość dla swoich pracowników.

Konfucjusz był świadomy, że ogólna uprzejmość i kultura pozwala człowiekowi zjednywać sobie innych i tworzyć nawet głębokie bardzo przyjaźnie. „曾子曰。君子以文會友。以友輔仁。” [„Zengzi powiedział: »Człowiek moralnie doskonały («junzi» – «君子») nawiązuje przyjaźnie dzięki swej ogładzie (*wen* – 文), poprzez przyjaźń wspomaga [praktykowanie relacji] (*ren* – 仁)«”]<sup>827</sup>.

W ten sposób powstaje silna relacja zdolna pokonać nawet największe przeszkody i przypominająca już nie łacińskie *affabilitas*, a znacznie głębszą relację określaną łacińskim słowem „amicitia”. „子曰：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？」” [„Mistrz powiedział: »Czyż to nie przyjemność uczyć się i regularnie praktykować [to, czego się człowiek nauczył]? Czyż to nie radość, gdy przyjaciel przybywa z dalekich stron? Czyż ten, kto nie utyskuje, gdy ludzie go nie doceniają, nie jest człowiekiem moralnie doskonałym (*junzi* – 君子)? «”]<sup>828</sup>.

Oczywiście sama kultura czy ogłada nie wystarczy, gdy nie ma odzwierciedlenia i ugruntowania w naturalnym moralnym dobru, jak zauważa Konfucjusz w *Analekta*, lib. VI, cap. 18: „子曰。質勝文則野、文勝質則史。文質彬彬、然後君子。” [„The Master said: »If raw substance dominates refinement, you will be coarse. If refinement dominates raw substance, you will be clerical. When refinement and raw qualities are well blended, you will be a noble man.“]<sup>829</sup>. Dobrze oddaje to polskie tłumaczenie: „Mistrz powiedział: [Nazywamy] człowieka nieokrzesanym, jeśli wrodzona natura (*zhi* – 質) bierze górę nad nabytą ogładą (*wen* – 文), jeśli nabyta ogłada przeważa nad wrodzoną naturą, człowiek staje się pedantem i formalistą. Gdy ogłada i natura są w równowadze, wtedy człowiek staje się moralnie doskonały (*junzi* – 君子)“<sup>830</sup>. Podobny kontekst ma tekst z księgi pierwszej *Analektów*, gdzie z kolei *wen* traktowane jest jako pewne zwieńczenie

<sup>827</sup> *Analekta*, lib. XII, cap. 24 [przet. K. Pejda]. Anglojęzyczny tłumacz używa tu słowa *culture*, by oddać znaczenie chińskiego *wen* – 文 – *Analekta*, lib. XII, cap. 24: „The philosopher Zeng said: »The superior man on grounds of culture meets with his friends, and by friendship helps his virtue«” – przet. J. Legge. „Wén” w *Chinese Text Project* oznacza literaturę, kulturę, pisanie, ale także zewnętrzny wygląd i gesty, co odpowiadałoby „ogładzie” użytej przez polską tłumaczkę – por. 文 – *wen*, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E6%96%87> [dostęp: 12.09.2020]. Por. także: *Analekta*, lib. VI, cap. 16.

<sup>828</sup> *Analekta*, lib. II, cap. 20 [przet. K. Pejda].

<sup>829</sup> *Analekta*, lib. VI, cap. 18 [przet. A.C. Muller].

<sup>830</sup> *Analekta*, lib. VI, cap. 18 [przet. K. Pejda].



wysiłku moralnego człowieka: „子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。」” [„Mistrz powiedział: »Młody człowiek w domu powinien być posłuszny wobec rodziny (*xiao* – 孝), zaś poza nim posłuszny wobec starszych (*di* – 弟), ostrożny [w czynach i słowach] oraz godny zaufania, powinien kochać ludzi i być blisko z tymi, którzy [praktykują właściwe relacje] (*ren* – 仁). Jeśli posiada jeszcze dodatkowe siły, uczy się ogłady (*wen* – 文)«”]<sup>831</sup>.

Co do dobrego zachowania się wobec innych, to wspomniane we wstępie *de* jako określenie generalne dobra czy sprawności dobrej w człowieku odpowiadałoby cnotcie przyjacielskości opisywanej przez Tomasza z Akwinu – tak jest choćby w następującym fragmencie konfucjańskich dialogów, przynajmniej w tłumaczeniu J. Legge;a: „或曰。以德報怨、何如。子曰。何以報德以直報怨、以德報德。” [„Someone said: »What do you say concerning the principle that injury should be recompensed with kindness?«. The Master said: »With what then will you recompense kindness? Recompense injury with justice, and recompense kindness with kindness«”]<sup>832</sup>.

Budowanie życzliwych, przyjacielskich relacji zapewnia trwałe więzi społeczne poprzez wejście w komunikacje z innymi, co podkreśla angielski przekład dzieła Konfucjusza – *Analekta*, lib. V, cap. 17: „子曰。晏平仲善與人交、久而敬之。” [„The Master said: »Yan Ping knew well how to maintain friendly intercourse. The acquaintance might be long, but he showed the same respect as at first“]<sup>833</sup>. W polskim przekładzie mamy podkreślone czynione dobro – „Yen P’ing Chung okazuje dobroć, obcując z ludźmi,

<sup>831</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 6 [przet. K. Pejda]. Polska tłumaczka pisze, że w przypadku *ren* chodzi jedynie o rodzinę, jednak angielskie tłumaczenia wskazują, że bardziej chodzi o przyjaźń z ludźmi, którzy dobrze żyją. Potwierdzałoby to znaczenie słowa 親 – *qin* – podane przez *Chinese Text Project* – jako kogoś bliskiego, będącego w intymnej relacji – por. <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E8%A6%AA#2914> [dostęp: 12.09.2020]. Por. także: przet. J. Legge: „The Master said: »A youth, when at home, should be filial, and, abroad, respectful to his elders. He should be earnest and truthful. He should overflow in love to all, and cultivate the friendship of the good. When he has time and opportunity, after the performance of these things, he should employ them in polite studies«” i A.C. Muller: „The Master said: »A young man should serve his parents at home and be respectful to elders outside his home. He should be earnest and truthful, loving all, but become intimate with his innate good-heartedness. After doing this, if he has energy to spare, he can study literature and the arts«”.

<sup>832</sup> *Analekta*, lib. XIV, cap. 34 [przet. J. Legge]. Przet. A.C. Muller: „Someone said: »What do you think of the saying: «Repay harm with virtue»? Confucius replied: »Then how will you repay virtue? Repay harm with Justice and repay virtue with virtue«”.

<sup>833</sup> *Analekta*, lib. V, cap. 17 [przet. J. Legge].

a stąd płynnie szacunek, nawet po długim czasie<sup>834</sup>, ale angielski tłumacz podkreśla bardziej aspekt komunikowania się, co umożliwia występujący w tekście zwrot – 交 – *jiāo* oznaczający komunikowanie się, mieszanie się, przecinanie się, wymienianie się<sup>835</sup>. Z kolei tłumaczenie tego fragmentu *Analektów* przez J. Legge'a wskazuje na cześć i szacunek do innych ludzi, podkreślając na potrzebę przyjacielskiej relacji z nimi, choć w samym tekście nie ma mowy o przyjaciółach, zaś jest o ludziach, z którymi w jakiś sposób jesteśmy połączeni, na co wskazuje wspomniane wyżej 交 – *jiāo*. Potwierdzałyby to tłumaczenie A.C. Mullera: „The Master said: »Yan Ping Zhong was good at getting along with people. Even after a long period of acquaintance, he would continue to treat them with respect«<sup>836</sup>.

Tak rozumiana przyjacielskość czy nawet przyjaźń domaga się rzecz jasna pewnego zaufania i szczerości, o których już była mowa w poprzednim rozdziale naszego opracowania, a co zaznacza Konfucjusz m.in. w *Analekta*, lib. I, cap. 4: „曾子曰。吾日三省吾身。爲人謀而不忠乎。與朋友交而不信乎。傳不習乎。” [„Ceng Zi said: »Each day I examine myself in three ways: in doing things for others, have I been disloyal? In my interactions with friends, have I been untrustworthy? Have not practiced what I have preached?«<sup>837</sup>. W powyższym tekście mamy jakby dwa rodzaje zaufania jeden, głęboki skierowany do przyjaciół – 信 – *xin* – godny zaufania, i ten skierowany do wszystkich ludzi<sup>838</sup> – 忠 – *zhōng* – lojalny, wierny<sup>839</sup>. „子夏曰：「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣。” [„Zixia powiedział: »O człowieku, który przedkłada towarzystwo [ludzi] światłych nad towarzystwo pięknych kobiet; który

<sup>834</sup> *Analekta*, lib. V, cap. 17 [przeł. polskie: Konfucjusz, *Dialogi*, s. 137].

<sup>835</sup> Zob. 交 – *jiāo* w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E4%BA%A4> [dostęp: 12.09.2020].

<sup>836</sup> *Analekta*, lib. V, cap. 17 [przeł. A.C. Muller].

<sup>837</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 4 [przeł. A.C. Muller]. Przeł. K. Pejda: „Zengzi powiedział: »Codziennie sprawdzam siebie samego w trzech sprawach: czy pomagając ludziom, postępowalem zgodnie z poczuciem powinności (*zhong* – 忠)? Czy byłem nieszczerzy wobec przyjaciół? Czy przekazując [nauki nauczyciela], nie przekazałem czegoś, czego nie sprawdziłem w praktyce?«”. Przeł. J. Legge: „The philosopher Zeng said: »I daily examine myself on three points: whether, in transacting business for others, I may have been not faithful; whether, in intercourse with friends, I may have been not sincere; whether I may have not mastered and practiced the instructions of my teacher«”.

<sup>838</sup> Por. 信 – *xin*, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E4%BF%A1> [dostęp: 12.09.2020].

<sup>839</sup> Por. 忠 – *zhōng*, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E5%BF%A0> [dostęp: 12.09.2020].

poświęca swe siły, służąc rodzicom, i oddaje swą osobę, by służyć władcy; który jest szczerzy w słowach wobec swych przyjaciół; powiedziałbym, że jest [naprawdę] wykształcony, choćby mówił, że się nigdy nie uczył («xue» – «學»)»<sup>840</sup>.

Tak głębokie przyjaźnie mogą dotyczyć jedynie ludzi moralnie dobrych na drodze do doskonałości. To właśnie z nimi warto się przyjaźnić i być blisko nich. „子曰：「君子不重則不威，學則不固。主忠信，無友不如己者，過則勿憚改。」” [„Mistrz powiedział: »Człowiek moralnie doskonały (*junzi* – 君子), któremu brakuje powagi, nie wzbudza lęku. Jeśli się uczy, nie jest uparty. Kieruje się poczuciem powinności (*zhong* – 忠) i jest wiarygodny [w słowach i czynach] (*xin* – 信). Nie nawiązuje przyjaźni z tymi, którzy nie są tacy jak on. Kiedy popełnia błąd, nie obawia się go naprawić«”]<sup>841</sup>. Zresztą podobna myśl pojawiała się już cytowanym wcześniej fragmencie *Dialogów*, gdzie chiński autor stwierdza: „子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。」” [„Mistrz powiedział: »Młody człowiek w domu powinien być posłuszny wobec rodziny (*xiao* – 孝), zaś poza nim posłuszny wobec starszych (*di* – 弟), ostrożny [w czynach i słowach] oraz godny zaufania, powinien kochać ludzi i być blisko z tymi, którzy [praktykują właściwe relacje] (*ren* – 仁). Jeśli posiada jeszcze dodatkowe siły, uczy się ogłady (*wen* – 文)«”]<sup>842</sup>.

Naturalnie taka głęboka przyjaźń powinna nas łączyć jedynie z dobrymi ludźmi. Odnosi się to także do ogólnej życzliwości, trudno bowiem wymagać, a nawet byłoby to niedobre, gdybyśmy tak samo traktowali ludzi złych. „子曰。唯仁者、能好人、能惡人。” [„The Master said: »Only the humane person is able to really like others or to really dislike them«”]<sup>843</sup>. Z kolei inny tłumacz anglojęzyczny przekłada to nawet na powinność nienawiści względem ludzi złych – „The Master said: »It is only

<sup>840</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 7 [przet. K. Pejda].

<sup>841</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 8 [przet. K. Pejda].

<sup>842</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 6 [przet. K. Pejda]. Por. także: przet. J. Legge: „The Master said: »A youth, when at home, should be filial, and, abroad, respectful to his elders. He should be earnest and truthful. He should overflow in love to all, and cultivate the friendship of the good. When he has time and opportunity, after the performance of these things, he should employ them in polite studies«”. i A.C. Muller: „The Master said: »A young man should serve his parents at home and be respectful to elders outside his home. He should be earnest and truthful, loving all, but become intimate with his innate good-heartedness. After doing this, if he has energy to spare, he can study literature and the arts«”.

<sup>843</sup> *Analekta*, lib. IV, cap. 3 [przet. A.C. Muller].

the (truly) virtuous man, who can love, or who can hate, others»<sup>844</sup>. Podobnie też czyni w polskim przekładzie Katarzyna Pejda: „Mistrz powiedział: »Tylko ten, kto [praktykuje relacje (*ren* – 仁)] potrafi prawdziwie kochać oraz nienawidzić«<sup>845</sup>. W komentarzu do tego fragmentu K. Pejda zaznacza, że Konfucjusz nienawiść do „właściwych” ludzi uważał za dobrą<sup>846</sup>. Z kolei A.C. Muller uważa oba fragmenty za koherentne i pokazujące moralny wzrost człowieka opanowującego w miarę rozwoju nawet uczucie nienawiści do złych ludzi: „W poprzednim fragmencie stwierdzono, że człowiek *ren* jest zdolny do nienawiści do ludzi. Tutaj wydaje się, że chociaż ma tę zdolność, jeśli podejmie wysiłek, aby ćwiczyć swoją wrodzoną dobroć, nie będzie miał tej złośliwości”<sup>847</sup>.

Z kolei Akwinata przyjacielskość określa jako pewien aspekt innej cnoty przyjaźni. Jak pisze w prologu do kwestii 114: „Przechodząc z kolei do omówienia przyjaźni (*amicitia*), w znaczeniu uprzejmości (*affabilitas*), zastanowimy się naprzód nad nią samą”<sup>848</sup>. To rozróżnienie między przyjaźnią właściwą a cnotą przyjacielskości Tomasz z Akwinu uszczegóławia jeszcze w dalszej części tekstu, pisząc: „Filozof w swej *Etyce* wyróżnia dwojaką przyjaźń: jedna polega na wzajemnej miłości – i tego rodzaju przyjaźń może być następstwem każdej cnoty. Omówiliśmy ją w traktacie *O Miłości*. Drugi zaś rodzaj przyjaźni polega na zewnętrznym okazywaniu znakami, to jest słowami i czynami (tego, co się innym ludziom należy) choćby ludzie ci byli nam nieznani i obcy. Nie jest to więc przyjaźń w pełnym znaczeniu tego wyrazu, ale tylko pewne jej podobieństwo ze względu na to, że człowiek w współżyciu z innymi odnosi się do nich w sposób przyjazny”<sup>849</sup>. Dalej zaś zaznacza, że przyjacielskość różni się od węzłów szczególnej przyjaźni, jakie nas wiążą jedynie z niektórymi ludźmi także sposobem jej okazywania. „Tego rodzaju miłość

<sup>844</sup> *Analekta*, lib. IV, cap. 3 [przet. J. Legge].

<sup>845</sup> *Analekta*, lib. IV, cap. 3 [przet. K. Pejda].

<sup>846</sup> Por. K. Pejda, *Objaśnienia*, w: Konfucjusz, *Analekta*, s. 46.

<sup>847</sup> A.C. Muller, dz. cyt.

<sup>848</sup> *S. Th.*, II-II, q. 114, pr.: „Deinde considerandum est de amicitia quae affabilitas dicitur”.

<sup>849</sup> *S. Th.*, II-II, q. 114, a. 1, ad 1: „Ad primum ergo dicendum quod philosophus in libro *Ethicorum* de duplici amicitia loquitur. Quarum una consistit principaliter in affectu quo unus alium diligit. Et haec potest consequi quamcumque virtutem. Quae autem ad hanc amicitiam pertinent, supra de caritate dicta sunt. Aliam vero amicitiam ponit quae consistit in solis exterioribus verbis vel factis. Quae quidem non habet perfectam rationem amicitiae, sed quandam eius similitudinem, in quantum scilicet quis decenter se habet ad illos cum quibus conversatur”.

uzewnętrzniają znaki przyjaźni w postaci słów lub czynów, okazywane także obcym i nieznanym. Nie jest to więc udawanie, gdyż nie okazuje im znaków przyjaźni doskonałej z braku tej zażyłości w stosunku do nich, jaka ożywia nas względem tych, którzy są z nami związani węzłem szczególnej przyjaźni<sup>850</sup>. Podobną uwagę czyni Akwinata o cnotie przyjacielskości jako różnej od przyjaźni już we wstępie ogólnym do cnot społecznych w zagadnieniu 80 *Secunda Secundae*: „Wreszcie przyjacielskość wprowadza, łąd w zewnętrznym obcowaniu ludzi. Omawia ją Arystoteles w IV księdze *Etyki Nikomachejskiej*. Przyjaźń jednak można pojmować również w tym znaczeniu, jakie omówił tenże Myśliciel w VIII i IX księdze tejże *Etyki*, odróżniając w przyjaźni trzy składniki, a mianowicie życzliwość, którą tu nazwano serdecznością, zgodność oraz uczynność, którą tu nazwano ludzkością<sup>851</sup>.”

Przyjacielskość jako cnota społeczna ma więc kształtować naszą relację z wszystkimi ludźmi. „Każdy człowiek jest z natury przyjacielem każdego innego człowieka mocą pewnej ogólnej miłości, w myśl słów Pisma św. (Ekle 13, 15): »Każda istota żyjąca lubi podobną do siebie, a każdy człowiek tego, który jest mu równy«. Tego rodzaju miłość uzewnętrzniają znaki przyjaźni w postaci słów lub czynów, okazywane także obcym i nieznanym. Nie jest to więc udawanie, gdyż nie okazuje im znaków przyjaźni doskonałej z braku tej zażyłości w stosunku do nich, jaka ożywia nas względem tych, którzy są z nami związani węzłem szczególnej przyjaźni<sup>852</sup>.”

<sup>850</sup> S. Th., II-II, q. 114, a. 1, ad 2: „Et hunc amorem repraesentant signa amicitiae quae quis exterius ostendit in verbis vel factis etiam extraneis et ignotis. Unde non est ibi simulatio. Non enim ostendit eis signa perfectae amicitiae, quia non eodem modo se habet familiariter ad extraneos sicut ad eos qui sunt sibi speciali amicitia iuncti”.

<sup>851</sup> S. Th., II-II, q. 80, a. 1, ad 2: „Ad secundum dicendum quod Macrobius videtur attendisse ad duas partes integrales iustitiae, scilicet declinare a malo, ad quod pertinet innocentia; et facere bonum, ad quod pertinent sex alia. Quorum duo videntur pertinere ad aequales, scilicet amicitia in exteriori convictu, et concordia interiorius. Duo vero pertinent ad superiores, pietas ad parentes, et religio ad Deum. Duo vero ad inferiores, scilicet affectus, in quantum placent bona eorum; et humanitas, per quam subvenitur eorum defectibus. Dicit enim Isidorus, in libro *Etymol.*, quod »humanus dicitur aliquis quia habeat circa hominem amorem et miserationis affectum, unde humanitas dicta est qua nos invicem tuemur«. Et secundum hoc amicitia sumitur prout ordinat exteriorum convictum, sicut de ea Philosophus tractat in IV *Ethic*. Potest etiam amicitia sumi secundum quod proprie respicit affectum, prout determinatur a philosopho in VIII et in IX *Ethic*. Et sic ad amicitiam pertinent tria, scilicet benevolentia, quae hic dicitur affectus; et concordia; et beneficentia, quae hic vocatur humanitas”.

<sup>852</sup> S. Th., II-II, q. 114, a. 1, ad 2: „Ad secundum dicendum quod omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore, sicut etiam dicitur Eccli. XIII, quod omne

„Oddawać równo nierównym sprzeciwia się sprawiedliwości. Otóż, jak uczy Arystoteles: »Człowiek przyjazny postępuje w ten sam sposób zarówno wobec nieznanym sobie osób, jak i wobec swoich znajomych; zarówno wobec tych, z którymi łączą nas zażyłe stosunki, jak wobec osób dalszych«. A więc cnota ta nie jest składnikiem sprawiedliwości, lecz raczej sprzeciwia się jej”<sup>853</sup>.

Cnota przyjacielskości ma się więc odnosić do wszystkich ludzi, ale nie do wszystkich w ten sam sposób. „Słów Filozofa nie należy rozumieć w tym znaczeniu jakoby należało jednakowo rozmawiać i współżyć z znajomymi i nieznanymi, gdyż jak zaznacza tenże myśliciel w tymże miejscu: »Inaczej wypada dbać o swych bliskich, a inaczej o obcych i inne też są powody do sprawiania jednym i drugim przykrości«. Zachodzi jednak podobieństwo między przyjaźnią a sprawiedliwością ze względu na to, że jedna i druga cnota wymaga, by czynić im wszystko to, co przystoi”<sup>854</sup>.

Między innymi powyższe sprawia, że cnota przyjacielskości u Tomasa z Akwinu ma swój dalszy ciąg w postaci *amor amicitiae*, którą omawia Akwinata w części *Sumy teologicznej* poświęconej omawianiu zagadnienia cnoty miłości<sup>855</sup>.

Taką „przyjacielskość” odnajdziemy także u chińskiego myśliciela. Generalnie cechą człowieka szlachetnego jest to, że jest „honesty with friends 信 etc.”<sup>856</sup>. Konfucjusz zaznacza to już w pierwszym wersecie swych dialogów: „子曰。學而時習之、不亦說乎。有朋自遠方來、不亦樂乎。人不知而不慍、不亦君子乎。” [„The Master said: »Isn't it a pleasure to study and practice what you have learned? Isn't it also great when friends visit from

---

animal diligit simile sibi. Et hunc amorem repraesentant signa amicitiae quae quis exterius ostendit in verbis vel factis etiam extraneis et ignotis. Unde non est ibi simulatio. Non enim ostendit eis signa perfectae amicitiae, quia non eodem modo se habet familiariter ad extraneos sicut ad eos qui sunt sibi speciali amicitia iuncti”.

<sup>853</sup> S. Th., II-II, q. 114, a. 2, arg. 3: „Praeterea, aequalia inaequalibus exhibere contra iustitiam est, ut supra habitum est. Sed sicut philosophus dicit, in IV Ethic., haec virtus similiter ad ignotos et notos, et consuetos et inconsuetos operatur. Ergo haec virtus non est pars iustitiae, sed magis ei contrariatur”. Tomasz z Akwinu odnosi się w tym fragmencie do *Etyki nikoma-chejskiej* Arystotelesa – por. *Eth.*, lib. IV, lect. 6 (1126b 25).

<sup>854</sup> S. Th., II-II, q. 114, a. 2, ad 3: „verbum illud philosophi non est intelligendum quod aliquis eodem modo debeat colloqui et convivere notis et ignotis, quia, ut ipse ibidem subdit, non similiter convenit consuetos et extraneos curare aut contristare. Sed in hoc attenditur similitudo, quod ad omnes oportet facere quod decet”.

<sup>855</sup> S. Th., II-II, q. 23, a. 1.

<sup>856</sup> Por. A.C. Muller, dz. cyt.

distant places? If people do not recognize me and it doesn't bother me, am I not a «noble man»?«<sup>857</sup>.

Z jednej strony przyjacielskość ułatwia budowanie relacji z innymi, z drugiej zaś pomaga rozwijać swoją własną moralność oraz życie moralne ludzi, z którymi łączą nas więzi przyjaźni. „曾子曰。君子以文會友。以友輔仁。” [„The superior man on grounds of culture meets with his friends, and by friendship helps his virtue”]<sup>858</sup>.

---

<sup>857</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 1 [przet. A.C. Muller].

<sup>858</sup> *Analekta*, lib. XII, 24 [przet. J. Legge].

## Hojność

Inną cnotą społeczną w wyliczeniu Akwinaty jest cnota hojności – *liberalitas*. Przy czym już samo słowo łacińskie użyte przez Tomasza wskazuje na jej moralny wymiar – chodziłoby o wewnętrzną wolność wobec przywiązania do rzeczy materialnych w takim stopniu, że gotowi będziemy dzielić się tym, co mamy z potrzebującymi<sup>859</sup>. Akwinata definiuje je w *Summa theologiae* w następujący sposób: „»Bene uti his quibus male uti possumus, pertinet ad virtutem«. Possumus autem bene et male uti non solum his quae intra nos sunt, puta potentiis et passionibus animae, sed etiam his quae extra nos sunt, scilicet rebus huius mundi concessis nobis ad sustentationem vitae. Et ideo, cum bene uti his rebus pertineat ad liberalitatem, consequens est quod liberalitas virtus sit (...). Et ideo liberalis plura laudabiliter in alios expendit quam in seipsum”<sup>860</sup>.

Konfucjusz używa w tym miejscu sformułowań takich jak *kang kai*<sup>861</sup> czy *kuan*<sup>862</sup>, przy czym bardzo wyraźnie dostrzega jej społeczny wymiar.

<sup>859</sup> Por. *liberalitas* – S. Th., II-II, q. 117. Słowo *liberalitas* tłumaczone na polski wyrazem hojność, traci ze swego łacińskiego znaczenia, które odnosi się do duchowego wyzwalającego znaczenie tej sprawności – uwalnia od nadmiernego przywiązania do pieniędzy i dóbr materialnych. Polski tłumacz tej części *Sumy teologicznej* wskazuje, że „wyrazem »hojność« oddajemy Tomaszową »liberalitas« od łacińskiego słowa »liberare«, które znaczy czynić wolnym, wyzwalać. Chodzi tu o wyzwolenie siebie samego od przywiązania do dóbr ziemskich przez ofiarne ich wydawanie. Wiadomo, że przywiązanie do majątku czyni człowieka jego niewolnikiem, gdyż zmusza go do służenia mu, do bezustannej troski o jego zachowanie, pomnożenie i wyzyskanie. To niewątpliwie krępuje człowieka w swobodnym rozporządzaniu swymi rzeczami, gdyż przywiązanie do nich ogranicza wolność człowieka. Otóż cnota, którą św. Tomasz nazywa »liberalitas«, uwalniając człowieka od tego przywiązania do dóbr zewnętrznych, pozwala mu na swobodne rozporządzanie nimi zarówno na własne wydatki, jak i na potrzeby innych. W języku polskim nie mamy wyrazu, który by wskazywał na to wyzwolenie od przywiązania do majątku. Idąc za ogółem polskich moralistów, w naszym tłumaczeniu posługujemy się wyrazem »hojność« jako najbliższym treścią łacińskiemu »liberalista«. Stale jednak pamiętajmy, że tak pojęta hojność obejmuje pięć składników: 1) wolność od nadmiernego przywiązania do dóbr zewnętrznych, czyli do majątku; 2) swobodę w rozporządzaniu nimi na własne wydatki; 3) gospodarność i pracowitość w ich zdobywaniu; 4) oszczędność w ich wydawaniu i 5) ofiarność w udzielaniu ich na potrzeby innych”. F.W. Bednarski, *Objaśnienia tłumacza*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 20, *Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości*, Londyn 1971, s. 171.

<sup>860</sup> S. Th., II-II, q. 117, a. 1.

<sup>861</sup> Por. *kang kai* – por. *Analekta*, lib. VI, cap. 3; lib. VI, cap. 5; lib. VII, cap. 35; lib. VII, cap. 26.

<sup>862</sup> Por. 寬 – *kuan*, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E5%AF%AC> [dostęp: 12.09.2020]. Por. *Analekta*, lib. XVII, cap. 6; lib. III, cap. 26.



Jest ona swoistym regulatorem stosunków społecznych pomiędzy tymi, którzy rządzą i powodzi im się materialnie a tymi, którzy są rządzeni i są biedniejsi. Z kolei u Tomasza z Akwinu ma ona charakter mniej społeczny, a bardziej osobisty, i dopiero w artykule piątym analizuje związek cnoty hojności ze sprawiedliwością. „Sprawiedliwość odnosi się do społeczności rodu ludzkiego. Pojęcie zaś społeczności obejmuje sprawiedliwość i dobroczynność, które to cnoty zwą także hojnością i dobrotliwością”. A więc hojność wiąże się ze sprawiedliwością. Hojność nie jest postacią sprawiedliwości, gdyż sprawiedliwość oddaje każdemu to, co jego, a hojność sprawia, że człowiek oddaje swoje własne rzeczy. Niemniej między sprawiedliwością a hojnością zachodzi zbieżność w dwóch rzeczach: 1. Jedna i druga cnota odnosi się głównie do innych; 2. Jedna i druga odnosi się do rzeczy zewnętrznych, choć z innych względów, jak to już widzieliśmy<sup>863</sup>. W następnym artykule tej samej kwestii 117 Tomasz z Akwinu podtrzymuje pierwszeństwo sprawiedliwości jako cnoty głównej i dopełniającej społeczny wymiar hojności<sup>864</sup>.

Według Konfucjusza hojność to jedna z czterech podstawowych charakterystyk człowieka szlachetnego i szczególnie wezwani są do niej ludzie sprawujący wysokie stanowiska. Dlatego chiński Mistrz tak mówił o urzędniku państwa Cheng: „Żyje życiem człowieka szlachetnego, a to z czterech względów. Jest grzeczny w swoim zachowaniu. Jest pełen szacunku, służąc wyżej postawionym. Jest szczodry dla swego ludu i prawy jako prawodawca”<sup>865</sup>.

<sup>863</sup> S. Th., II-II, q. 117, a. 5, s. c. i S. Th., II-II, q. 117, a. 5, corp.

<sup>864</sup> Por. S. Th., II-II, q. 117, a. 6, s. c.: „sprawiedliwość jest wyższą od hojności, ale hojność jest miłszą. Podobnie Filozof mówi, że po męźnych i sprawiedliwych najbardziej szanuje się ludzi hojnych”. Akwinata odwołuje się to do następującego fragmentu *Corpus Aristotelicum – Rhetoricum*, lib. I, lect. 9 (1366b 5). Później jeszcze Tomasz z Akwinu zauważa podobnie do Konfucjusza społeczny charakter cnoty hojności umożliwiającej zdobycie poważania ludu – S. Th., II-II, q. 117, a. 6, ad. 3: „Ludzie najbardziej kochają hojnych nie przez przyjaźń duchową ze względu na ich większą cnotę, ale darzą ich raczej przyjaźnią użytecznościową, gdyż uznają hojnych za bardziej pożytecznych dla siebie w dziedzinie dóbr zewnętrznych, których ludzie najbardziej zazwyczaj pożądają, i tego samego powodu wystawiają hojnych”. Komentator tych kwestii tomaszowych, F.W. Bednarski, zaznacza dodatkowo, że „w życiu społecznym hojność służąc dobru ogółu, wychowuje ludzi ofiarnych, wolnych Od zawiści wywołanej niezadowoleniem z tego co się ma i pożądaniem rzeczy cudzych. Niektóre kierunki rewolucyjne celowo podsycają to niezadowolenie w przekonaniu, że właśnie ono jest najmocniejszym motorem przemian, społecznych. Cnota hojności opanowując to, co Pismo św. nazywa pożądlivością oczu (I J 2, 16), czyli nadmierne przywiązanie do majątku, a zwłaszcza pieniędzy, tym samym doskonalili obywatele w ofiarnej służbie ludowi oraz ojczyźnie” – F.W. Bednarski, dz. cyt.

<sup>865</sup> *Analekta*, lib. V, cap. 16: „子謂子產，「有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。」”.

Konfucjusz zaznacza w swych *Dialogach*, że człowiek szlachetny wspomagał będzie i troszczył się o biednych i potrzebujących, a nie o bogatych. Hojność ma wymiar zarówno indywidualny, gdy można pomóc bliskiej czy jednej osobie, jak i ma wymiar społeczny. „子華使於齊，冉子為其母請粟。子曰：「與之釜。」請益。曰：「與之庾。」冉子與之粟五秉。子曰：「赤之適齊也，乘肥馬，衣輕裘。吾聞之也，君子周急不繼富。」” [„Zi Hua being employed on a mission to Qi, the disciple Ran requested grain for his mother. The Master said: »Give her a fu«. Ran requested more. »Give her an yu« said the Master. Ran gave her five bing. The Master said: »When Chi was proceeding to Qi, he had fat horses to his carriage, and wore light furs. I have heard that a superior man helps the distressed, but does not add to the wealth of the rich«”]<sup>866</sup>.

To dlatego Konfucjusz z rozrzewnieniem wspominał dawnych władców Zhou, którzy potrafili poprzez hojność zjednywać sobie przychylność ludu. „寬則得衆” – „przez swoją wspaniałość, [hojność] wygrał wszystkich” [„By his generosity, he won all”]<sup>867</sup>.

Podobną uwagę czyni w wersecie następnym, gdy opisuje powinność pomocy innym (biednym) i wykorzystywanie nadarzających się ku temu okazji, przy czym sam Konfucjusz był tak naprawdę darczyńcą, gdyż chodziło o jego rodzinną posiadłość (polski tłumacz wskazuje, że chodziło o jego rodzinę, i tak to tłumaczy, chociaż w oryginale jest mowa o 宰 – *zǎi* – rządcy miejscowości rodzinnej<sup>868</sup>). „原思為之宰，與之粟九百，辭。子曰：「毋！以與爾鄰里鄉黨乎！」” [„Yuan Si being made governor of his town by the Master, he gave him nine hundred measures

<sup>866</sup> *Analekta*, lib. VI, cap. 4 [przeł. J. Legge].

<sup>867</sup> *Analekta*, lib. XVII, cap. 6 [przeł. J. Legge]. W innym angielskim tłumaczeniu A.C. Muller: „If you are generous, you will gain everything”. W polskim tłumaczeniu: „Jeśli jesteś wyrozumiały, lud pójdzie za tobą” [K. Pejda]. O szacunku Konfucjusza wobec księcia Zhou pisze jeden z jego uczniów – por. 揚子法言 – Yangzi Fayan, „學行卷第一” – Learning and Practice, 7: „孔子習周公者也，顏淵習孔子者也。羿、逢蒙分其弓，良舍其策，般投其斧而習諸，孰曰非也？或曰：「此名也，彼名也，處一焉而已矣。」曰：「川有瀆，山有嶽，高而且大者，眾人所不能踰也。」” [„Confucius studied the Duke of Zhou, and Yan Yuan studied Confucius. If Hou Yi and Pang Meng had broken their bows, Wang Liang given up the horsewhip, and Gong Shuban thrown away his axes, and if all had studied the Duke of Zhou, Confucius, and Yan Yuan, who could say they were wrong? Someone said: This kind of fame or that kind of fame, a person attains one kind and that’s it«. Yangzi said: »Among streams there are great rivers; among mountains there are great peaks. The high and the great, these are what the common man cannot surpass«” – przeł. ang. J.S. Bullock, w: Chinese Text Project, <https://ctext.org/yangzi-fayan/juany1?searchu=%E5%AD%94%E5%AD%90%E7%BF%92%E5%91%A8%E5%85%AC%E8%80%85%E4%B9%9F%EF%BC%8C%E9%A1%8F%E6%B7%B5%E7%BF%92%E5%AD%94%E5%AD%90%E8%80%85%E4%B9%9F%E3%80%82&searchmode=showall#result> [dostęp: 12.09.2020].

<sup>868</sup> Por. Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 157.

of grain, but Si declined them. The Master said: »Do not decline them. May you not give them away in the neighborhoods, hamlets, towns, and villages?«<sup>869</sup>.

Konfucjusz, podobnie zresztą jak czyniła to tradycja zachodnia, postuluje hojność, ale nie przechodzącą w rozrzutność. „子張問於孔子、曰、何如斯可以從政矣。子曰。尊五美、屏四惡、斯可以從政矣。子張曰。何謂五美。子曰。君子惠而不費、勞而不怨、欲而不貪、泰而不驕、威而不猛。子張曰。何謂惠而不費。子曰。因民之所利而利之、斯不亦惠而不費乎。擇可勞而勞之、又誰怨。欲仁而得仁、又焉貪。君子無衆寡、無小大、無敢慢、斯不亦泰而不驕乎。君子正其衣冠、尊其瞻視、儼然人望而畏之、斯不亦威而不猛乎。子張曰。何謂四惡。子曰。不教而殺謂之虐。不戒視成謂之暴。慢令致期謂之賊。猶之與人也、出納之吝、謂之有司” [„Zi Zhang asked Confucius, saying: »How should one best handle the affairs of government?«. The Master said: »There are five points of excellence to be respected, and four bad points to be avoided. If you can follow these, you can handle the affairs of government«. Zi Zhang asked: »What are the five points of excellence?«. The Master said: »The Noble Man is generous without being wasteful, works hard without resentment, desires without being avaricious, is proud without being arrogant, strict without being severe«. Zi Zhang said: »What does it mean, to be generous without being wasteful?«. The Master said: »If you see a way to bring benefit to the common people and you carry it out, is this not being generous without being wasteful? If you select the matters where it is appropriate to work and have people work hard at them, who will be resentful? If you desire Goodness and attain it, where will there be greed? Whether dealing with the many or the few, the young or the old, the Noble Man does not dare to be conceited. Is this not indeed the meaning of being proud but not being arrogant? The Noble Man, straightening his robe and cap, is respectful in his gaze; he is severe in the gazes of the people, yet is in awe of them. Is this not the meaning of being strict without being severe?«. Zi Zhang said: »What are the four bad points?«. The Master said: »To execute someone without explaining what

<sup>869</sup> *Analekta*, lib. VI, cap. 5 [przeł. J. Legge]. Polski tłumacz łączy ten werset z poprzednim i przekłada go następująco – „Kiedy Yuen Szu został głównym urzędnikiem rodziny i otrzymał dziewięćset miar zboża, odrzucił je. Konfucjusz rzekł: Nie odrzucaj. Rozdaj je w swoich lin, li, hsiang i tang” – por. Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 157. Polski tłumacz podaje w oryginale, trochę zniekształconym, nazwy w pinyin chińskich wielkości terytorialnych odpowiadających: 鄰 – *lín* (5 gospodarstw), 里 – *lǐ* (25 gospodarstw), 鄉 – *xiāng* (125 gospodarstw) i 黨 – *dǎng* (500 gospodarstw). Pokazuje to, jak wielką była szczodrość Konfucjusza.

they did wrong is cruelty; to expect achievements without admonishment is tyrannical; to be late in giving orders yet expecting punctuality is injurious; to be stingy in bestowing on people their due remuneration is petty officiousness«<sup>770</sup>.

Z kolei Tomasz z Akwinu, kontynuując naukę Arystotelesa, opisuje hojność jako cnotę społeczną, ale zarazem zaznacza jej prywatny, osobisty i duchowy wymiar. To relacja człowieka do pieniądza czy generalnie wartości materialnych. Dlatego pisze w *Summa Theologiae*: „Bezpośrednim tworzywem hojności są wewnętrzne uczucia człowieka w stosunku do pieniędzy. Dlatego hojność uzdalnia człowieka, by nieuporządkowane przywiązanie do pieniędzy nie utrudniło mu właściwego ich użycia. Dwojakie zaś może być użycie pieniędzy: na własne potrzeby, ożyli na różne wydatki lub wymianę, oraz na zaspokojenie potrzeb innych ludzi przez darowizny. A więc zadaniem hojności jest zapobieganie, aby nieopanowane przywiązanie do pieniędzy nie powstrzymało człowieka od słusznych wydatków na własne cele czy na właściwe darowizny. A zatem hojność odnosi się do darowizn i wydatków, jak to zaznacza Arystoteles. Słowa zaś Seneki dotyczą cnoty hojności, mającej za przedmiot użycie pieniędzy na potrzeby innych. Nie nazwiemy przecież nikogo hojnym, jeżeli używa pieniędzy na swe własne cele”<sup>871</sup>.

<sup>870</sup> *Analekta*, lib. XX, cap. 2 [przeł. A.C. Muller]. Przeł. J. Legge: „Zi Zhang asked Confucius, saying: »In what way should a person in authority act in order that he may conduct government properly?«. The Master replied: »Let him honor the five excellent, and banish away the four bad, things; then may he conduct government properly«. Zi Zhang said: »What are meant by the five excellent things?«. The Master said: »When the person in authority is beneficent without great expenditure; when he lays tasks on the people without their repining; when he pursues what he desires without being covetous; when he maintains a dignified ease without being proud; when he is majestic without being fierce«. Zi Zhang said: »What is meant by being beneficent without great expenditure?«. The Master replied: »When the person in authority makes more beneficial to the people the things from which they naturally derive benefit – is not this being beneficent without great expenditure? When he chooses the labors which are proper, and makes them labor on them, who will repine? When his desires are set on benevolent government, and he secures it, who will accuse him of covetousness? Whether he has to do with many people or few, or with things great or small, he does not dare to indicate any disrespect – is not this to maintain a dignified ease without any pride? He adjusts his clothes and cap, and throws a dignity into his looks, so that, thus dignified, he is looked at with awe – is not this to be majestic without being fierce?«. Zi Zhang then asked: »What are meant by the four bad things?«. The Master said: »To put the people to death without having instructed them - this is called cruelty. To require from them, suddenly, the full tale of work, without having given them warning – this is called oppression. To issue orders as if without urgency, at first, and, when the time comes, to insist on them with severity – this is called injury. And, generally, in the giving pay or rewards to men, to do it in a stingy way – this is called acting the part of a mere official«.

<sup>871</sup> *S. Th.*, II-II, q. 117, a. 3, ad. 3.

Akwinata dostrzega też, że człowiek hojny nie zaprzestaje właściwej troski o własną rodzinę, a więc hojność ma wręcz rodzinny wymiar. Nie można być prawdziwie hojnym z pominięciem dobrze rozumianej troski o siebie i o swoich najbliższych. Ten aspekt podkreśla bardzo mocno w przeciwieństwie do Arystotelesa, który w ogóle nie umieszczał cnoty hojności w kontekście rodzinnym<sup>872</sup>. Tymczasem, jak zaznacza Tomasz w swej *Sumie teologicznej*: „Pan Bóg dał niektórym ludziom bardzo wielkie bogactwa, aby zdobyli zastęgę sprawiedliwego ich rozdzielania. Jednemu człowiekowi niewiele ich potrzeba. Dlatego ludzie hojni chwalebnie wydają więcej na innych niż na siebie. (...) Niemniej w dziedzinie rzeczy doczesnych nie jest obowiązkiem człowieka hojnego, iżby tak oddawał wszystko innym, by całkowicie pomijał siebie i swych najbliższych. Dlatego św. Ambroży powiada: »Taka hojność jest godną pochwały, która nie pomija członków swej rodziny, gdy są w potrzebie«<sup>873</sup>.

Prawdziwa hojność umie także roztropnie zadbać o swój majątek, tak, aby zapewnić sobie i rodzinie materialną podstawę do wzrostu w duchowym życiu i umożliwić bycia szczodrym w dalszym postępowaniu. Nie jest obowiązkiem człowieka hojnego tak rozdawać swe dobra, by potem nie miał za co utrzymać się i nadal wykonywać uczynki cnotliwe. Dlatego też filozof powiedział: „Szczodry nie będzie zaniedbywał swego majątku, skoro przecież dzięki niemu pragnie pomagać innym. (...) Trzeba jednak wiedzieć, że hojne rozdzielanie posiadanych dóbr jako czynność cnotliwa prowadzi do szczęśliwości”<sup>874</sup>. Akwinata odnosi się

---

<sup>872</sup> Arystoteles, *Eth.*, lib. IV, 1 (1119b–1122a); *Etyka Wielka*, s. 334–335, 1191b–1192b; *Etyka eudemejska*, lib. III, cap. 4 (1231b–1232a). Charakterystyczny jest ten fragment *Etyki wielkiej*, gdzie Arystoteles, mówiąc o wadzie nadmiaru w przypadku cnoty szczodrości, wspomina o popisywaniu się, a nie o potrzebie ochrony rodziny i jej dóbr – Arystoteles, *Etyka wielka*, s. 335, 1192a–1192b.

<sup>873</sup> *S. Th.*, II-II, q. 117, a. 1, ad. 1.

<sup>874</sup> *S. Th.*, II-II, q. 117, a. 1, ad. 2. Akwinata odnosi się w powyższym fragmencie do nauczania Arystotelesa z *Etyki nikomachejskiej* – por. *Eth.*, lib. IV, lect. 1 (1120b 2). Ale wcześniej i później Stagiryta pisze wyraźnie, że szczodrość nie tyle zajmuje się gromadzeniem bogactwa, ile jego wydawaniem, a kwestia rozrzutności dotyczy późniejszego uniemożliwienia dawania tym, którym słusznie się to należy – por. *Eth.*, lib. IV, lect. 1 (1119b–1122a). Myśl o ujęciu hojności jako właściwego postępowania z własnymi dobrami kontynuuje Akwinata w dalszej części kwestii 117 – zob. *S. Th.*, II-II, q. 117, a. 3, ad. 2: „Człowiek cnotliwy nie tylko we właściwy sposób posługuje się tworzywem lub narzędziem, ale potrafi także przygotować należyte warunki dla celowego ich użycia. Podobnie mężczyzna żołnierz nie tylko dobywa miecza przeciw wrogowi, ale także umie go ostrzyć i przechowywać w pochwie. Podobnie człowiek hojny nie tylko umie używać pieniędzy, ale potrafi także o nie się postarać i je przechowywać” i *S. Th.*, II-II, q. 117, a. 4, ad. 3: „Natomiast cnota hojności przysposabia człowieka do rozdawania w sposób właściwy owoców własnego majątku, o który pilnie się troszczy, by miał z czego hojnie obdzielać

w powyższym fragmencie do nauczania Arystotelesa z *Etyki nikomachejskiej*<sup>875</sup>. Ale wcześniej i później Stagiryta pisze wyraźnie, że szczodrość nie tyle zajmuje się gromadzeniem bogactwa, ile jego wydawaniem, a kwestia rozrzutności dotyczy jedynie późniejszego uniemożliwienia dawania tym, którym słusznie się to należy i nie jest wiązana przez starożytnego autora ze sprawami rodzinnymi<sup>876</sup>. Z kolei w *Etyce Wielkiej* Arystoteles zaznacza *in expressis verbis*, że samo zarabianie pieniędzy nie jest sprawą hojności<sup>877</sup>.

Innym aspektem hojności nie dostrzeżonym przez Konfucjusza a uchwyconym przez Tomasza z Akwinu jest to, że szczodrym może być także człowiek niewiele mający, a dzielący się tym, co ma. „Nic też nie przeszkadza, by nawet ci, którzy wydają wiele na dobre cele, nie posiadali cnoty hojności. Zresztą podobnie bywa i w stosunku do innych cnót. Wszak wykonujemy właściwe tym cnotom czynności zanim jeszcze nabędziemy w nich sprawności, choć nie wykonujemy ich wtedy tak dobrze, jak pod wpływem cnoty, zgodnie z tym, cośmy poprzednio stwierdzili. Nic też nie przeszkadza ubogim, by byli hojnymi, jeśli są cnotliwi. Wszak Filozof stwierdza: »Szczodrość zależy nie od ilości darów, lecz od cech charakteru«; św. Ambroży zaś dodaje, że »uczucie sprawia, że dar jest cenniejszy lub lichszy, gdyż ono nadaje wartość rzeczom«<sup>878</sup>.

---

innych”. Inna sprawa, że w perspektywie duchowej niektórzy wezwani są do tak radykalnej formy życia chrześcijańskiego, by pozostawić, rozdać wszystko to, co posiadają – zob. *S. Th.*, II-II, q. 117, a. 1, ad. 2.: „Św. Ambroży zaś poucza, że Chrystus nie żąda, by od razu rozdać wszystko, co się posiada, ale by to rozdawać w miarę potrzeby, chyba że chce się naśladować proroka Elizeusza, który zabił swe woły i nasycił ubogich, by uwolnić się od wszelkiej troski o dom. Ale to obowiązuje tylko tych, którzy wstępują do stanu życia doskonalszego, o którym później będzie mowa”. Z kolei w *Etyce Wielkiej* Arystoteles zaznacza, że samo zarabianie pieniędzy nie jest sprawą hojności – Arystoteles, *Etyka wielka*, s. 334, 1192a.

<sup>875</sup> Por. *Eth.*, lib. IV, lect. 1 (1120b 2).

<sup>876</sup> Por. *Eth.*, lib. IV, lect. 1 (1119b - 1122a)

<sup>877</sup> Por. Arystoteles, *Etyka wielka*, s. 334, 1192a.

<sup>878</sup> *S. Th.*, II-II, q. 117, a. 1, ad. 3. Cytat ze Stagiryty pochodzi z *Etyki nikomachejskiej* – zob. *Eth.*, lib. IV, lect. 1 (1120b 7).

## Słuszność

Ostatnią cnotą społeczną w katalogu z *Sumy teologicznej* jest cnota słuszności – *epikeia*<sup>879</sup>. Akwinata wskazuje w jej definicji, że czasami wezwani jesteśmy do nieprzestrzegania prawa, które w pewnej sytuacji staje się niesprawiedliwe. Tak jest z mieczem, który mielibyśmy oddać właścicielowi, który w międzyczasie oszalał. „Sicut lex instituit quod deposita reddantur, quia hoc ut in pluribus iustum est, contingit tamen aliquando esse nocivum, puta si furiosus deposuit gladium et eum reposcat dum est in furia, vel si aliquis reposcat depositum ad patriae impugnationem. In his ergo et similibus casibus malum esset sequi legem positam, bonum autem est, praetermissis verbis legis, sequi id quod poscit iustitiae ratio et communis utilitas. Et ad hoc ordinatur epieikeia, quae apud nos dicitur aequitas. Unde patet quod epieikeia est virtus”<sup>880</sup>.

---

<sup>879</sup> Por. *S. Th.*, II-II, q. 120. F.W. Bednarski zaznacza odnośnie do terminu *epikeia*, że sam św. Tomasz nie znalazł odpowiednika łacińskiego. Próbował przetłumaczyć ten wyraz przez *aequitas* (znaczy dosłownie „równość”). Przekład ten jednak widocznie nie podobał mu się, skoro raz tylko jeden użył w naszym zagadnieniu wyrazu łacińskiego, stale posługując się słowem greckim, odrobinę zlatynizowanym *epikeia* zamiast *epieikeia* [zob. *S. Th.*, II-II, q. 120] – choć i w tym ostatnim brzmieniu również raz jeden przytacza ten wyraz. W języku polskim *epikeia* nie został przyjęty, poza historią prawa oraz niektórych wzmianek w teologii moralnej. W naszym przekładzie posługujemy się nim również, ale ze względów stylistycznych oraz z chęci ułatwienia czytelnikowi skojarzenia tego wyrazu z jego właściwym sensem posługujemy się obok wyrazu *epikeia* także słowem „nadprawność”, gdyż ono najlepiej chyba oddaje to, o co w tej cnotcie chodzi, a mianowicie o pewne wzniesienie się ponad prawne przepisy w wypadkach, których prawo ludzkie nie przewidziało, albo nawet i przewidziało. Ojciec J. Woroniecki wyraz *epikeia* tłumaczył przez „słuszność” [zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. III]. Podobnie niektórzy inni moralści. Takie tłumaczenie może jednak tylko wprowadzić w błąd z powodu powszechnie przyjętego znaczenia tego wyrazu jako zgodności postępowania i myślenia nie tylko z prawem, ale przede wszystkim z prawdą. Gdy mówimy np. że ktoś ma słuszność, chcemy wyrazić, że zdanie jego jest prawdziwe. Daniela Gromska w przekładzie piątej księgi *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa w rozdz. 10, wyraz *epikeia* oddaje przez „prawość” [Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przet. B. Gromska, s. 199–200]. Tłumaczenie to o tyle wydaje się lepsze, że nawiązuje do wyrazu „prawo”, ale poza tym jest zbyt ogólnikowe i w potocznym języku oznacza raczej to co łacińskie „rectitudo”, a więc ogólną uczciwość, czy szlachetność charakteru. Prawym nazywamy człowieka, który we wszystkich okolicznościach postępuje tak, jak przystało na osobę uczciwą. *Epieikeia* zaś dotyczy nie tyle prawości, ile prawnych przepisów – F.W. Bednarski, dz. cyt., s. 176.

<sup>880</sup> *S. Th.*, II-II, q. 120, a. 1.

Z kolei Konfucjusz używa terminu *yi* – 義<sup>881</sup>, który wielu tłumaczy przekłada jako po prostu sprawiedliwość, ale można w tym dotrzeć znaczenie słuszności jaka obowiązywałaby np. władcę w stosunku do poddanych. Kontekst użycia tego słowa przez Mistrza Konga wskazuje na takie właśnie znaczenie, a nie jako sprawiedliwość jako cnotę regulującą wzajemne powinności między obywatelami, czyli jako cnotę *strictae* polityczną, o czym już mówiliśmy w pierwszej części naszej pracy.

*Chinese Text Project* tłumaczy *yi* jako słuszne postępowanie i po prostu słuszność (*right conduct, righteousness*)<sup>882</sup>. Chociaż można ten termin tłumaczyć też jako uczciwość i to wobec różnych okoliczności, np. takich, które wymagają podjęcia decyzji trudnych dla siebie samego, ale głęboko słusznych dla innych. „Uczciwość jest jednym ze sposobów oddania chińskiego *yi* – 義, które w tym tekście również tłumaczymy jako sprawiedliwość, zależnie od kontekstu. Chociaż nie jest to tak istotna koncepcja jak *ren* – 仁, jest to silnie zinternalizowana ludzka zdolność. Dostrojenie się do uczciwości pozwala ludziom robić właściwe rzeczy w odpowiedniej sytuacji, dać każdej osobie, miejscu i rzeczom to, co należy. W *Analektach* i innych tekstach konfucjańskich ma specyficzne konotacje słuszności, czyli sprawiedliwości wydawanej w sytuacji, gdy dana osoba zajmuje pozycję władzy lub autorytetu. Tak więc jedną z największych cech, jakie powinien posiadać nauczyciel, przełożony, sędzia, właściciel firmy lub przywódca jakiegokolwiek kręgu społecznego, jest uczciwość lub sprawiedliwość w traktowaniu tych, nad którymi ma władzę lub wpływy”<sup>883</sup>.

Innym słowem, które spotykamy u Konfucjusza na oddanie tego, co słuszne, jest 公 – *gōng*<sup>884</sup>. Pojawia się ten zwrot w końcowej części *Analektów* w kontekście sprawowania władzy czy urzędów. Według *Chinese Text Project* oznacza w przekładzie na angielski: „fair, equitable; public;

<sup>881</sup> Por. *yi* – 義 słuszność, prawość – por. *Analekta*, lib. I, cap. 13; lib. II, cap. 24; lib. IV, cap. 16; lib. V, cap. 16; lib. VI, cap. 22; lib. VII, cap. 3; lib. VII, cap. 22; lib. VIII, cap. 4; lib. IX, cap. 11; lib. IX, cap. 13; lib. XI, cap. 14; lib. XI, cap. 21; lib. XII, cap. 10; lib. XII, cap. 20; lib. XIII, cap. 4; lib. XIV, cap. 12; lib. XV, cap. 17; lib. XV, cap. 18; lib. XVI, cap. 10; lib. XVI, cap. 11; lib. XVII, cap. 23; lib. XVIII, cap. 7; lib. XIX, cap. 1.

<sup>882</sup> Por. *yi* – 義, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E7%BE%A9> [dostęp: 12.07.2020].

<sup>883</sup> A.C. Muller, *Comment*, w: *The Analects of Confucius*, <http://www.acmuller.net/condao/analects.html#div-18>.

<sup>884</sup> Por. np. *Analekta*, lib. XX, cap. 1: „公則說。” [„if you are fair, they will be happy” – przet. A.C. Muller]. Polski przekład bardziej podkreśla bezstronność.



duke<sup>885</sup>. Cytat z dwudziestej księgi konfucjańskich *Dialogów* brzmi następująco: 堯曰。咨。爾舜。天之曆數在爾躬、允執其中。四海困窮、天祿永終。舜亦以命禹。曰。予小子履、敢用玄牡、敢昭告于皇皇后帝。有罪不敢赦、帝臣不蔽、簡在帝心。朕躬有罪、無以萬方。萬方有罪、罪在朕躬。周有大賚、善人是富。雖有周親、不如仁人。百姓有過、在予一人。謹權量、審法度、修廢官、四方之政行焉。興滅國、繼絕世、舉逸民、天下之民歸心焉。所重、民、食、喪、祭。寬則得衆、信則民任焉。敏則有功、公則說。” [Yao said: »Ah, Shun, the heavenly succession has fallen on you. Hold firm to the center. If the whole realm falls into dire straits, the heavenly stipe will disappear forever«. Shun similarly instructed Yu. [Tang] said: »I, the inconsequential Lü, dare to sacrifice the black bull, and dare to report to the illustrious Lord. When a crime is done, I will not dare to pardon it. I will I cover up for your servants, but leave the decision up to your discretion. When I am guilty of a fault, I will not blame it on all the people, and they are at fault, I will take responsibility myself«. Zhou had great gifts, which he used to enrich good men. Although he was surrounded by close relatives, they were not treated on a par equal with the Good. If there are faults among the officials, I will take the blame myself. Be careful with weights and measures, scrutinize well the legal code, and restore offices that have fallen into disuse – then all the lands in the four directions will be well-governed. Raise up failed states, re-establish broken lineages, empower those had avoided service, and all the common people in the realm will put their trust in you. Place value on the common people, food, mourning for the dead, and ritual sacrifice. If you are generous you will gain the hearts of the people; if you are trustworthy, they will rely on you; if you are diligent, you will get results; if you are fair, they will be happy«”]<sup>886</sup>. Z kolei polski przekład bardziej podkreśla bezstronność.

<sup>885</sup> Por. 公 – *gōng*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E5%85%AC> [dostęp: 12.07.2020].

<sup>886</sup> *Analekta*, lib. XX, cap. 1 [przet. A.C. Muller]. Przet. J. Legge: „Yao said: »Oh! you, Shun, the Heaven-determined order of succession now rests in your person. Sincerely hold fast the due Mean. If there shall be distress and want within the four seas, the Heavenly revenue will come to a perpetual end«. Shun also used the same language in giving charge to Yu. Tang said: »I, the child Lu, presume to use a dark-colored victim, and presume to announce to Thee, O most great and sovereign God, that the sinner I dare not pardon, and thy ministers, O God, I do not keep in obscurity. The examination of them is by thy mind, O God. If, in my person, I commit offenses, they are not to be attributed to you, the people of the myriad regions. If you in the myriad regions commit offenses, these offenses must rest on my person«. Zhou conferred great gifts, and the good were enriched. »Although he has his near relatives, they are not equal to my virtuous men. The people are throwing blame upon me, the One

Ideę słuszności przedstawia Konfucjusz m.in. w *Analekta*, lib. XIV, cap. 34, wiążąc ją z ideą odpłaty, czegoś, co się komuś słusznie należy: „或曰。以德報怨、何如。子曰。何以報德以直報怨、以德報德。” [„Someone said: »What do you think of the saying: «Repay harm with virtue»«? Confucius replied: »Then how will you repay virtue? Repay harm with Justice and repay virtue with virtue«”]<sup>887</sup>, przy czym anglojęzyczny tłumacz chińskiego Mędrca, A.C. Muller, określa ujęcie sprawiedliwości jako właśnie słuszność. „Also translated elsewhere, by context, as »rightness«”<sup>888</sup>.

Słuszność według Konfucjusza charakteryzuje człowieka moralnie wybitnego (chińskie *dá tà ti* – 達<sup>889</sup>), jak zaznacza w *Analekta*, lib. XII, cap. 20: „子張問士、何如斯可謂之達矣。子曰。何哉。爾所謂達者子張對曰。在邦必聞、在家必聞。子曰。是聞也、非達也。夫達也者、質直而好義、察言而觀色、慮以下人。在邦必達、在家必達。夫聞也者：色取仁而行違、居之不疑。在邦必聞、在家必聞。” [„Zi Zhang asked: »What must the officer be, who may be said to be distinguished?«. The Master said: »What is it you call being distinguished?«. Zi Zhang replied: »It is to be heard of through the state, to be heard of throughout his clan«. The Master said: »That is notoriety, not distinction. Now the man of distinction is solid and straightforward, and loves righteousness. He examines people’s words, and looks at their countenances. He is anxious to humble himself to others. Such a man will be distinguished in the country; he will be distinguished in his clan. As to the man of notoriety, he assumes the appearance of virtue, but his actions are opposed to it, and he rests in this character without any doubts about himself. Such a man will be heard of in the country; he will be heard of in the clan«”]<sup>890</sup>.

Postawa słuszności obowiązuje władcę wobec poddanych. Dopiero wtedy jego rządy można nazwać mądrymi. „樊遲問知。子曰。務民之

---

man«. He carefully attended to the weights and measures, examined the body of the laws, restored the discarded officers, and the good government of the kingdom took its course. He revived states that had been extinguished, restored families whose line of succession had been broken, and called to office those who had retired into obscurity, so that throughout the kingdom the hearts of the people turned towards him. What he attached chief importance to were the food of the people, the duties of mourning, and sacrifices. By his generosity, he won all. By his sincerity, he made the people repose trust in him. By his earnest activity, his achievements were great. By his justice, all were delighted«”.

<sup>887</sup> *Analekta*, lib. XIV, cap. 34.

<sup>888</sup> Por. A.C. Muller, *Notes*, dz. cyt.

<sup>889</sup> *Analekta*, lib. XII, cap. 20. Por. *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E9%81%94> [dostęp: 12.07.2020].

<sup>890</sup> *Analekta*, lib. XII, cap. 20 [przeł. J. Legge].

義、敬鬼神而遠之、可謂知矣。問仁。曰。仁者先難而後獲、可謂仁矣。” [„Fan Chi asked about the nature of wisdom. Confucius said: »Working to give the people justice and paying respect to the spirits, but keeping away from them, you can call wisdom«. He asked about the nature of »ren«. Confucius said: »Ah yes, *ren*. If you suffer first and then attain it, it can be called «ren»«”]<sup>891</sup>. Idea słuszności obowiązuje więc nie tylko wobec silniejszych czy równych, ale może przede wszystkim w kontakcie ze słabszymi. „子謂子產，有君子之道四焉。其行己也恭、其事上也敬、其養民也惠、其使民也義。” [„Confucius said that Zi Chan had four characteristics of the noble man: In his private conduct he was courteous; in serving superiors he was respectful; in providing for the people he was kind; in dealing with the people he was just”]<sup>892</sup>. W ten właśnie sposób Konfucjusz wskazuje na to, że słuszność jest nie tyle prawnym czy wynikającym z posłuszeństwa obowiązkiem, ile raczej moralnym zobowiązaniem.

W ten sposób władca zapewnia sobie także umiłowanie ludu i jego szczęście, o czym mówił już cytowany w tym rozdziale fragment księgi dwudziestej *Analektów*: „公則說。” [„If you are fair, they will be happy”]<sup>893</sup>. Ale podobnie Konfucjusz mówi o słuszności wobec poddanych w księdze piątej, zaliczając ją do czterech cech człowieka szlacheckiego. Tym razem posłużę się polskim przekładem tego fragmentu, który używa słowa „prawość” na określenie słusznych rządów: „子謂子產，有君子之道四焉。其行己也恭、其事上也敬、其養民也惠、其使民也義。” [„Żyje życiem człowieka szlacheckiego, a to z czterech względów. Jest grzeczny w swoim zachowaniu. Jest pełen szacunku, służąc wyżej postawionym. Jest szczodry dla swego ludu i prawy jako prawodawca”]<sup>894</sup>. Podobną uwagę czyni Mistrz Kong w cytowanej już powyżej szóstej części *Analektów*, podkreślając, że droga słuszności prowadzić ma do praktykowania cnoty – *ren*: „樊遲問知。子曰。務民之義、敬鬼神而遠之、可謂知矣。問仁。曰。仁者先難而後

<sup>891</sup> *Analekta*, lib. VI, cap. 22 [przet. A.C. Muller].

<sup>892</sup> *Analekta*, lib. V, cap. 16 [przet. A.C. Muller].

<sup>893</sup> *Analekta*, lib. XX, cap. 1 [przet. A.C. Muller]. Polski przekład K. Pejdy podkreśla bezstronność. Z kolei J. Legge tłumaczy: „By his justice, all were delighted”.

<sup>894</sup> *Analekta*, lib. V, cap. 16 [przet. za: Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 137]. Przet. A.C. Muller: „Confucius said that Zi Chan had four characteristics of the noble man: In his private conduct he was courteous; in serving superiors he was respectful; in providing for the people he was kind; in employing the people he was fair” i J. Legge: „The Master said of Zi Chan that he had four of the characteristics of a superior man – in his conduct of himself, he was humble; in serving his superior, he was respectful; in nourishing the people, he was kind; in ordering the people, he was just”.

獲、可謂仁矣。” [„Fan Chi asked about the nature of wisdom. Confucius said: »Working to give the people justice and paying respect to the spirits, but keeping away from them, you can call wisdom«. He asked about the nature of ren». Confucius said: »Ah yes, «ren». If you suffer first and then attain it, it can be called «ren»«”]<sup>895</sup>. Rządy bezprawne i oparte jedynie na przemocy były głównym motywem podjęcia się przez Konfucjusza redakcji Kronik Wiosny i Jesieni, jak pisał o tym Mencjusz<sup>896</sup>.

W innym z kolei fragmencie Konfucjusz pokazuje, że zaufanie, o którym była już mowa w przypadku sprawności prawdomówności, musi powiązane być ze szusznoscią i to dopiero umożliwia zrealizowanie wszelkich obietnic. „有子曰。信近於義、言可復也。恭近於禮、遠恥辱也。因不失其親、亦可宗也。” [„The philosopher You said: »When agreements are made according to what is right, what is spoken can be made good. When respect is shown according to what is proper, one keeps far from shame and disgrace. When the parties upon whom a man leans are proper persons to be intimate with, he can make them his guides and masters«”]<sup>897</sup>.

Nic więc dziwnego, że legiści – przedstawiciele mohizmu – odrzucali wprost system myślenia konfucjańskiego ramy postępowania ludzkiego, podporządkowując jedynie obowiązującemu prawu pozytywnemu, podczas gdy Konfucjusz dbał o wartości inne pozaprawne, i jak już pisaliśmy, odnosząc się do cnoty postuszeństwa, w ich imię potrafił odmówić udziału w niesprawiedliwym systemie prawa państwowego. Mohiści nie dostrzegali tychże wartości, w tym tak pojętej moralnej szusznosci<sup>898</sup>, stając na gruncie poglądu, który dzisiaj w zachodnim świecie utożsamiany jest z pozytywizmem prawnym.

<sup>895</sup> *Analekta*, lib. VI, cap. 22 [przet. A.C. Muller]. Przet. J. Legge: „Fan Chi asked what constituted wisdom. The Master said: »To give one's self earnestly to the duties due to men, and, while respecting spiritual beings, to keep aloof from them, may be called wisdom«. He asked about perfect virtue. The Master said: »The man of virtue makes the difficulty to be overcome his first business, and success only a subsequent consideration – this may be called perfect virtue«”.

<sup>896</sup> Por. X. Yao, dz. cyt., s. 65.

<sup>897</sup> *Analekta*, lib. I, cap. 13 [przet. J. Legge]. Przet. A.C. Muller: „You Zi said: »When your own trustworthiness is guided by fairness, your words can be followed. When your show of respect is guided by propriety, you will be far from shame and disgrace. If you have genuine affection within your family, you can become an ancestor«”. Polski przekład – K. Pejda: „Youzi powiedział: »Jeśli [człowiek] w swej szusznosci (xin – 信) mówi, że [uczyni] to, co jest szuszne (yi – 義), to jego słowa mogą zostać potem powtórzone. Gdy w szacunku swym trzyma się blisko norm obyczajowych (li – 禮), jest wolny od wstydu i upokorzenia. Ten, kto nie porzuca [sposobu postępowania] bliskich, może być poważany«”.

<sup>898</sup> Por. X. Yao, dz. cyt., s. 72–73.

Człowiek moralnie dobry będzie wybierał słuszność w każdych okolicznościach, nie kierując się przy tym uprzedzeniami czy faworyzując kogoś. „子曰。君子之於天下也、無適也、無莫也、義之與比。” [„The Master said: »When the noble man deals with the world he is not prejudiced for or against anything. He does what is Right«”]<sup>899</sup>.

Trzeba odważnie czynić to, co uważamy za słuszne, bez lęku i bez oglądania się na innych. “子曰。非其鬼而祭之、諂也。見義不為、無勇也。” [„The Master said: »To worship to other than one’s own ancestral spirits is flattery. If you see what is right and fail to act on it, you lack courage«”]<sup>900</sup>.

Zdolność do słusznego postępowania w stosunku do innych osób opisuje jak coś charakterystycznego dla myśli konfucjańskiej dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej cytujący zresztą *Analekta* chińskiego Mistrza: „achieved by self-control and benevolence towards others. »Reciprocity« (»shù«): is not this the key word? That which you would not wish done to you, do not do to others”<sup>901</sup>.

Takiemu rozumieniu towarzyszy możliwość i odstąpienia od pewnych zasad w imię wyższej słuszności, np. zachowania harmonii i pokoju, sprzyja też następujący fragment dialogów: „有子曰。禮之用、和爲貴。先王之道、斯爲美、小大由之。有所不行。知和而和、不以禮節之、亦不可行也。” [„You Zi said: »In the actual practice of propriety«, flexibility is important. This is what the ancient kings did so well – both the greater and the lesser used flexibility. Yet there are occasions when this does not apply: If you understand flexibility and use it, but don’t structure yourself with propriety, things won’t go well.“]<sup>902</sup>. Oczywiście nie miało to oznaczać general-

<sup>899</sup> *Analekta*, lib. IV, cap. 10 [przetł. A.C. Muller]. Przetł. J. Legge: „The Master said: »The superior man, in the world, does not set his mind either for anything, or against anything; what is right he will follow«. Ten obiektywizm w podejściu do tego, co słuszne jest postępowaniem samych niebios – por. *Daodejing*, cap. 79: „The Heavenly Way has no favorites: It always raises up the Good”. „天道無親、常與善人。”

<sup>900</sup> *Analekta*, lib. II, cap. 24 [przetł. A.C. Muller]. Przetł. J. Legge: „The Master said: »For a man to sacrifice to a spirit which does not belong to him is flattery. To see what is right and not to do it is want of courage«”.

<sup>901</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, dz. cyt., nr 15. Por. *Analekta*, lib. 15, cap. 23.

<sup>902</sup> *Analekta*, lib. I, 12 [przetł. A.C. Muller]. W powyższym fragmencie A.C. Muller tłumaczy jako *flexibility*, podczas gdy właściwie oznacza *harmony, peace; peaceful, calm* – por. 和 – hé, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E5%92%8C> [dostęp: 12.07.2020]. Jak zauważa F.W. Bednarski: „Wyras »nadsprawiedliwość«, zastosowany tu przez o. J. Woronieckiego, w pewnej mierze oddaje to, o co chodzi w »epikei«, ale jest również zbyt ogólny, gdyż nad sprawiedliwością ludzką jest jeszcze Bóg i Jego prawo, są cnoty teologiczne, a zwłaszcza miłość. Z tego względu wolimy »prawność« od wyrazu »prawny«, chociaż nie jest to zgodne z etymologią wyrazu »epikeia« przytoczoną przez św. Tomasza w drugiej trudności

nego unieważnienia obowiązujących rytuałów i zasad, co określa druga część cytowanego fragmentu.

O ile Konfucjusz kwestie słuszności ukazuje w całokształcie funkcjonowania społeczeństwa, widząc w niej kolejny podstawowy regulator życia wspólnotowego, to u Akwinaty „epikeia” odgrywa dodatkową rolę jakby „nadsprawiedliwości”<sup>903</sup> czy „nadprawności” (by użyć sformułowania polskiego tłumacza tego fragmentu *Sumy*)<sup>904</sup>, jest potrzebna wtedy, kiedy zwykła sprawiedliwość czy prawo jako podstawowy regulator życia społecznego i politycznego zawodzi albo jest niewystarczająca<sup>905</sup>. Tomasz z Akwinu jako realista obserwujący wnikliwie życie społeczne i polityczne

---

drugiego artykułu: *epi* znaczy bowiem »nad«, a *dikaion* – »prawność lub sprawiedliwość«. Nie mogliśmy także zachować greckiego brzmienia wyrazu *epikeia* w wypadkach, gdy trzeba było użyć jego przymiotnikowej formy, np. w wyrażeniu »quod epieikes est quoddam iustum« (w art. 2). Gdzie jednak możemy, tam zachowujemy wyraz ten w greckim brzmieniu” – F.W. Bednarski, dz. cyt., s. 177. Zob. także: J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. III.

<sup>903</sup> *S. Th.*, II-II, q. 120, a. 1, ad 3.

<sup>904</sup> Tomasz z Akwinu wskazuje na źródłostów słowa *epikeia* dowodząc jej wyższości nad pewną formą sprawiedliwości: „Otóż *epikeia*, czyli »nadprawność«, jest ważniejszą cnotą niż sprawiedliwość, jak świadczy o tym sama nazwa: *epi* bowiem znaczy nad, a *dikaion* sprawiedliwość” – *S. Th.*, II-II, q. 120, a. 2, a. 2. W odpowiedzi na ten argument Akwinata, opierając się o nauczanie Arystotelesa, wyraźnie dookreśla, że chodzi o pewien rodzaj sprawiedliwości, który przewyższa słuszność. „Według Arystotelesa *epikeia* jest lepsza od pewnej odmiany sprawiedliwości, a mianowicie sprawiedliwości »społecznej«, gdyż przestrzega nawet literę prawa. Ponieważ jednak sama *epikeia* jest pewną sprawiedliwością, nie jest lepszą ani ważniejszą od wszelkiej sprawiedliwości” – *S. Th.*, II-II, q. 120, a. 2, ad 2 i to samo powtarza w części głównej artykułu drugiego kwestii 120, znowu odwołując się do nauczania Stagiryty: „W tym znaczeniu »epikei przysługują pierwszeństwo przed sprawiedliwością społeczną, którą kieruje. Tak więc »epikeia« jest jakby wyższą normą postępowania ludzkiego” – *S. Th.*, II-II, q. 120, a. 2, corp. Dzieło Arystotelesa, do którego odnosi się Tomasz w tym wypadku, to *Etyka nikoma-chejska* – zob. *Eth.*, lib. V, lect. 10 (1138a 3). Polski tłumacz używa chyba niezbyt szczęśliwego sformułowania „sprawiedliwość społeczna” na tłumaczenie wyrażenia *iustitia legalis*, którą przewyższa słuszność. „Sprawiedliwość prawna” wydaje się tu lepszym wyrażeniem. Dlatego też przytaczam powyższe fragmenty w języku oryginalnym: *S. Th.*, II-II, q. 120, a. 2, ad 2: „sicut Philosophus dicit, in V Ethic., epieikeia est melior quadam iustitia, scilicet legali quae observat verba legis. Quia tamen et ipsa est iustitia quaedam, non est melior omni iustitia” i *S. Th.*, II-II, q. 120, a. 2, corp.: „Et de ea iustitia per prius dicitur quam de legali, nam legalis iustitia dirigitur secundum epieikeiam. Unde epieikeia est quasi superior regula humanorum actuum”.

<sup>905</sup> Widać to dobrze w swoistym przeciwstawieniu słuszności sprawiedliwości w argumencie pierwszym artykułu pierwszego kwestii 120, gdzie Akwinata notuje, że: „*epikeia* sprzeciwia się sprawiedliwości i praworządności, gdyż pomija to, co sprawiedliwe według litery prawa” – *S. Th.*, II-II, q. 120, a. 1, a. 1. W odpowiedzi na ten zarzut średniowieczny autor wskazuje, że słuszność jedynie pozornie sprzeciwia się sprawiedliwości czy prawu, a w rzeczywistości stanowi ich wypełnienie co do istoty: „»Nadprawność« nie pomija tego, co zasadniczo jest sprawiedliwe, ale pomija przepis prawny. Nie przeciwstawia się także prawo-rządności, która przestrzega prawdziwe ustawy wtedy, gdy trzeba. Natomiast przestrzeganie litery prawa wówczas, gdy nie należy, jest greszne. Toteż i Kodeks Prawny głosi: »Niewątpliwie przeciw prawu występuje ów, kto trzymając się jego słów, postępuje wbrew woli prawodawcy«” – *S. Th.*, II-II, q. 120, a. 1, ad 1.

zauważa tę niewystarczalność sprawiedliwości i prawa. „Nie jest więc możliwe ustanowić takie przepisy prawa, które by w żadnym wypadku nie zawodziły. Toteż uchwalając je, prawodawcy biorą pod uwagę to, co bywa zazwyczaj, chociaż w niektórych wypadkach przestrzeganie tych przepisów sprzeciwiałoby się sprawiedliwości i dobru ogółu, które jest celem prawa. Np. prawo stanowi, że należy oddać rzeczy dane do przechowania, gdyż zwykle jest to słuszne. Niekiedy jednak jest szkodliwe, np. gdy wariat żąda oddania miecza, który dał do przechowania, gdyż chce walczyć przeciw własnej Ojczyźnie. W takich więc wypadkach spełnienie przepisów prawa byłoby złe. Natomiast pomijając literę prawa, ale zgodne z duchem sprawiedliwości i pożytkiem ogółu postępowanie jest w takich wypadkach dobre. Otóż takie właśnie postępowanie jest zadaniem cnoty epikei, czyli nadprawności”<sup>906</sup>.

Jednak cnota słuszności ma swoje znaczenie nie tylko w sytuacjach nadzwyczajnych, wymagających zastosowania szczególnych rozwiązań. Słuszność, jak zauważa Akwinata, przeformułowując nauczanie Arystote-

---

<sup>906</sup> S. Th., II-II, q. 120, a. 1, corp. Podobną uwagę odnośnie słuszności Tomasz z Akwinu zamieszcza w swym Komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa – zob. *Sententia Ethic.*, lib. 5, lect. 16, n. 9: „Deinde cum dicit: cum igitur dicat etc., concludit necessitatem directionis iusti legalis. Et dicit quod cum lex proponit aliquid in universali, et in aliquo casu non sit utile illud observari, tunc recte se habet quod aliquis dirigat illud quod deficit legi, ubi scilicet legislator reliquit casum particularem in quo lex deficit, non determinatum et »peccavit«, id est rem defectibilem proposuit, in hoc quod »simpliciter« id est universaliter dixit. Quia et ipse legislator, si praesens esset ubi talis casus accidit, sic determinaret esse dirigendum et si a principio praescivisset, posuisset hoc in lege. Sed non potuit comprehendere omnes casus particulares. Sicut in quadam civitate statutum fuit sub poena capitis quod peregrini non ascenderent muros civitatis, ne scilicet possent dominium civitatis usurpare. Hostibus autem irruentibus in civitatem, peregrini quidam ascendentes muros civitatis defenderunt civitatem ab hostibus, quos tamen non est dignum capite puniri, esset enim hoc contra ius naturale ut benefactoribus poena rependeretur. Et ideo secundum iustum naturale oportet hic dirigere iustum legale”. Por. także: A. Machowski, *Algunas reflexiones acerca de una de las extraordinarias vocaciones de un peregrino mencionadas por Aquinate en el quinto libro de la "Sentencia Libri Ethicorum"* y sobre el papel del peregrino en la sociedad contemporánea, w: *Palabra y educación: la reflexión de la práctica educativa a través de la palabra*, M. Kazmierczak i M.T. Signes (red.), Barcelona 2017, s. 77–84; A. Machowski, *O powołaniu i zadaniach pielgrzyma w pismach św. Tomasza z Akwinu*, w: *Camino Polaco. Teologia – Sztuka – Historia – Teraźniejszość*, P. Roszak i W. Rozynkowski (red.), Toruń 2016, s. 39–54. J. Woroniecki, komentując powyższy fragment *Sumy teologicznej*, zauważa, iż słuszność „jest jakby nad sprawiedliwością i zadaniem jej jest uzupełniać i poprawiać jej braki. Sprawiedliwość bowiem ludzka opiera się zawsze na wspólnych dla wszystkich prawach, czy to na prawach niepisanych, tj. obyczajach, czy też na prawach pisanych, tj. ustawach. Otóż w ustanawianiu norm postępowania w poszczególnych dziedzinach życia ludzkiego bierze się pod uwagę to, co zdarza się zwykle w ogromnej większości wypadków. Ale bywają wypadki rzadkie, których prawo nie przewidziało... Ściśle zastosowanie go w takich wypadkach może stać się jawna, niesprawiedliwością i wprost sprzeciwiać się zamierzeniu prawodawcy, który dane prawo ustanowił” – J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. III.

lesa, jest stałym wypełnieniem sprawiedliwości prawnej, zawiera się w niej, a z drugiej strony *iustitia legalis* jest składnikiem szeroko pojętej słuszności. Ten stosunek jest więc obustronny. „Trzeba jednak zwrócić uwagę, że św. Tomasz, choć przejął naukę Arystotelesa o *epikei*, czyli »nadprawności«, uzupełnia ją, stwierdzając, że cnota ta odpowiada sprawiedliwości społecznej, czyli legalnej, w której pod pewnym względem zawiera się, a którą pod innym względem zawiera w sobie”<sup>907</sup>. W ten sposób też prawo stanowione w danej wspólnocie umieszczane jest w całości w prawie – w prawie naturalnym, zwyczajowym czy nawet boskim. „Niezbędność tej cnoty oraz konieczność stosowania się raczej do ducha prawa niż jego litery dowodzi konieczności istnienia prawa natury, które wysnuwa normy postępowania z rozumnej natury człowieka i wynikających z niej stosunków między ludźmi, zwłaszcza, gdzie normy prawa stanowionego okazują się niewystarczające”<sup>908</sup>.

Co ciekawe, Tomasz z Akwinu fakt interpretacji danej sytuacji jako wymagającej podjęcia działań, wydawałoby się, niezgodnych z literą prawa czy sprawiedliwości pozostawia zwyktemu obywatelowi, przynajmniej wtedy, gdy sytuacja wydaje się oczywista. U Konfucjusza to jedynie rządzący są wezwani do postawy słuszności, podczas gdy u Akwinaty do tej cnoty wezwany jest każdy człowiek. „W przypadkach bowiem, gdy sprawa jest oczywista, nie trzeba tłumaczenia, ale wykonania”<sup>909</sup>. Uwidacznia się tu m.in. koncept uczestnictwa obywateli w procesie ustanawiania i stosowania prawa w zasadzie nieobecny w myśli wschodniej<sup>910</sup>. To obywatel ma więc odczytywać i stosować w sytuacjach, które spotyka, nie tylko literę, ale i ducha prawa – odczytywać właściwy zamysł ustawodawcy. „Istotę tej cnoty jasno tłumaczy św. Tomasz w osnowie artykułu, stwierdzając, że czyny ludzkie z powodu swej jednostkowości mogą być wykonane podług niezliczonych sposobów, i dlatego jest rzeczą niemożliwą ustanowić takie przepisy prawa, by nigdy nie zawodziły. Z tego

<sup>907</sup> F. W. Bednarski, dz. cyt., s. 177.

<sup>908</sup> F. W. Bednarski, dz. cyt.

<sup>909</sup> S. Th., II-II, q. 120, a. 1, ad 3.

<sup>910</sup> Por. A. Machowski, „*Ut omnes aliquam partem habeant in principatu*”. Uczestnictwo obywateli w życiu politycznym wspólnoty w myśli Tomasza z Akwinu, Toruń 2021, s. 180–203; A. Machowski, *Monarchia partycypacyjna, czyli o rządach królewskich w myśli Tomasza z Akwinu*, „Dialogi Polityczne” 2020, nr 28, s. 277–322; A. Machowski, *La participación del pueblo en el proceso de legitimación del poder en los escritos de Tomás de Aquino*, *Legitimation of Political Power in Medieval Thought*, C. López Alcaide, J. Puig Montada, P. Roche Arnas (red.), Turnhout 2018, s. 223–237.



powodu ustawodawcy, uchwalając przepisy prawne, biorą pod uwagę to, co zazwyczaj bywa, chociaż w niektórych wypadkach przestrzeganie tych przepisów mogłoby sprzeciwiać się sprawiedliwości oraz zamierzeniom ustawodawcy. W takich wypadkach należy kierować się duchem prawa, a nie jego literą. Otóż właśnie »epikeia«, czyli »nadprawność« uprawnia nas, by kierować się duchem prawa w wypadkach, gdyby stosowanie litery prawa sprzeciwiało się sprawiedliwości czy dobru ogółu<sup>911</sup>.

Innym aspektem cnoty słuszności, wydaje się, niezauważalnym przez Konfucjusza, jest to, że wprowadza pewien umiar w pragnieniu pełnego, idealnego zastosowania prawa, nawet wtedy, gdy byłoby to ze szkodą dla człowieka i wspólnoty. W ten sposób absolutna sprawiedliwość stałaby się absolutną niesprawiedliwością. Dlatego, jak pisze średnio-wieczny autor: „Zadaniem *epikei* jest nadawanie umiaru w przestrzeganiu litery prawa”<sup>912</sup>.

---

<sup>911</sup> F.W. Bednarski, dz. cyt. Później jeszcze polski tłumacz dzieł Akwinaty dodaje: „Wyższość *epikei* nad sprawiedliwością społeczną należy rozumieć w tym znaczeniu, że w przestrzeganiu praw społeczności ludzkiej trzeba bardziej uwzględnić ducha praw aniżeli ich literę w wypadkach, gdyby zachowanie litery prawa było niesprawiedliwe i sprzeciwiało się dobru ogółu, któremu należy podporządkować wszystkie czynności człowieka, łącznie z tłumaczeniem prawa podług jego ducha i litery. Prawość, będąc postacią sprawiedliwości w ogólnym znaczeniu tego wyrazu, nie jest wyższą od wszelkiej sprawiedliwości, ale tylko od pewnych jej form, jak to podkreśla św. Tomasz w odp. na drugą trudność” – F.W. Bednarski, dz. cyt., s. 178.

<sup>912</sup> *S. Th.*, II-II, q. 120, a. 2, ad 3.

## Zakończenie

Jak mogliśmy zobaczyć, sprawności społeczne są podobne w myśli Konfucjusza i Tomasza z Akwinu. Fakt ten potwierdza tezę dokumentu watykańskiego o podobieństwie naturalnych źródeł moralności na całym świecie. Jeśli obaj autorzy, tak oddaleni czasowo i geograficznie od siebie, głoszą te same postawy, zwłaszcza w sferze społecznej, to nie może być czymś przypadkowym, musi być naturalny rozwój ludzkiej natury, aby czynić dobro. Obaj doceniają rolę rodziny jako najbardziej podstawowej i naturalnej wspólnoty społecznej. To w rodzinie ma miejsce budowanie sprawności moralnych i jest to rola praktycznie nie do zastąpienia, gdy chcemy osiągnąć zdrowe społeczeństwo zdolne do budowania prawidłowych relacji.

Ale są też różnice. Dla Akwinaty sam świat polityczny i społeczny jest bardziej dynamiczny niż dla Konfucjusza, który preferował bardziej statyczną hierarchię. Wynika to z różnych systemów politycznych, w których żyli Akwinata i Konfucjusz, a także z różnych norm religijnych, które przestrzegali. Idee demokratyczne wywodzące się z kultury europejskiej i chrześcijaństwa były dla Akwinaty czymś naturalnym i dlatego opcjonalnie wybierał mieszany system polityczny jako najlepszy. Dla Konfucjusza optymalnym systemem politycznym była monarchia absolutna z niezmiennym układem sił gwarantująca równowagę i wypełnianie mandatu niebios. Stąd nieustanne w *Analektach* wezwania do powrotu do czasów pierwszych dynastii i przywoływanie klasycznych dzieł chińskiej myśli. Z kolei Akwinata dopuszczał różne formy ustrojowe, które mogłyby wykonywać główne zadanie polityki, jakim jest realizacja dobra wspólnego. W sposób oczywisty to właśnie polityczność odziedziczona przez średnio-wiecznego autora z myśli Arystotelesa jest tym, co odróżnia jego doktrynę od myśli konfucjańskiej. W świecie chińskim dużo mniej rozwinięta na skutek uwarunkowań historycznych, tym bardziej wzywa nas do odkrywania roli tego, co społeczne, a co, jak starałem się wykazać w powyższym opracowaniu, jest zawarte właśnie w myśli Tomasza z Akwinu (odróżniając go z kolei od autora *Polityki*). W tym aspekcie myśl Akwinaty spotyka się z myślą Konfucjusza.

Bowiem obaj widzą, że to, co polityczne, domaga się zdrowych fundamentów społecznych. Bez tego świat polityki, niezależnie od rozwiązań ustrojowych, będzie czymś budowanym na piasku i podatnym na zniszczenie. Dlatego trzeba wypracowania zespołu wartości i sprawności znacznie wcześniej, już na poziomie rodziny. Tak jedynie da się zbudować autentyczny system moralności społecznej i zagwarantować względny pokój w danej społeczności. Dlatego w mojej opinii właśnie cnoty społeczne są tym miejscem spotkania myśli Wschodu i Zachodu, które umożliwia podjęcie realnych studiów komparatystycznych i prawdziwego dialogu. To jest ta sieć porównań o której wspominał J.J. Sanguinetti, która pozwala w sposób zrozumiały (co oznacza przede wszystkim porównywalny w znaczeniu współmierny) przedstawiać własny system myśli i działania etycznego i poznawać inny sposób postrzegania ludzkiej moralności.

Obaj autorzy usprawiedliwiali swoje systemy moralnego myślenia i działania, odwołując się do religii. Z jednej strony, dla Akwinaty religia została objawiona przez Chrystusa (choć średniowieczny autor docenia też jej naturalny charakter – wszak o tym traktuje przy omawianiu cnoty religijności), z drugiej zaś strony, dla Konfucjusza była ona rzeczywistością naturalną i bezosobową, jeśli chodzi o rzeczywistość niebios. Różnice wynikają przede wszystkim z tak odmiennych poglądów metafizycznych czy religijnych, ale nie są na tyle duże, aby uniemożliwić realizację badań porównawczych odwołujących się do myśli społecznej obu autorów. Rola rodziny okazuje się podobna, choć oczywiście u Konfucjusza jest ona większa niż w myśleniu Tomasza z Akwinu, ale w obu przypadkach to właśnie wspólnota rodzinna jest przestrzenią kształtowania się rytuałów i wierzeń.

Dlatego też obaj wyraźnie przypominają o roli rodziny jako podstawowej formy życia społecznego. Tym cenniejsze jest to dla nas, żyjących w coraz bardziej podzielonym świecie i coraz mocniej zatamizowanym społeczeństwie. Ich koncentracja na temacie cnót społecznych jako właściwej podstawy umożliwiającej budowanie relacji społecznych pozwala nam znaleźć drogę do naprawy tego, co szczególnie w ostatnim czasie podlega daleko idącej destrukcji. Środowiska rodzinne w każdej bowiem cywilizacji pełnią rolę pierwszej szkoły życia społecznego. Ich niszczenie przynosi niepowetowane straty, a ich budowa stanie się dopiero drogą uzdrawiania ludzkich wspólnot. W ten sposób klasyczne

cnoty społeczne mogą ponownie okazać się cenną pomocą w budowaniu zdrowego moralnie społeczeństwa. Inaczej grozi nam w wyniku powiększającej się atomizacji życia społecznego zamknięcie w naszych bańkach, gettach, plemionach, które nie będą w stanie rozumieć siebie nawzajem. Tak będzie, gdy na trwale destrukcji ulegnie mikroświat, w którym uczymy się przeżywania wartości moralnych i ich praktykowania, a tym mikroświatem społecznym jest na pewno według Konfucjusza i Tomasza z Akwinu rodzina.

Aby powstrzymać ten proces destrukcji, a często wręcz autodestrukcji środowiska rodzinnego i społecznego i zainicjować proces odbudowy, przede wszystkim trzeba rozpocząć od refleksji na ten temat, co wskazuje nam dalsze perspektywy badawcze, które zresztą wynikają z badań podjętych w powyższym opracowaniu. Wszak jak zaznaczał chiński Mistrz, naprawa państwa rozpoczyna się od naprawy słów – pojęć. Potrzeba zatem dalszej i pogłębionej eksploracji nauczania Tomasza z Akwinu w kwestii rodziny i wartości rodzinnych (temat pomimo wielu studiów nad myślą Akwinaty w dalszym ciągu w zasadzie pomijany), ale także zgłębiania myśli chińskiej w tym temacie, co otwiera pole do następnych badań komparatystycznych. Zresztą są one konieczne w coraz bardziej zglobalizowanym, ale i skonfliktowanym świecie. Studia porównawcze są najlepszą pewnie drogą do wzajemnego zrozumienia i dialogu, których tak bardzo potrzebuje współczesność. W wielu wymiarach, także tych dotyczących życia rodzinnego i społecznego w poszczególnych wspólnotach politycznych.

Obaj przecież chcieli relacji społecznych opartych na wartościach i cnotach. *Nagi plac publiczny* R. Neuhausa opisuje ryzyko społecznego układu pozbawionego tych wartości<sup>913</sup>. Nagość tego placu publicznego to nagość władzy i relacji społecznych pozbawionych cnót. W takim przypadku władza polityczna musi zakryć tę „nagość” iluzją lub przemocą. Opowieść C. Andersena o chińskim cesarzu opisywała tę iluzję, którą zakończył krzyk: „Król jest nagi”. Tomasz z Akwinu i Konfucjusz mogą nam pomóc uniknąć tego niebezpieczeństwa poprzez zbudowanie dobrych odniesień międzyludzkich już na poziomie społecznym. Jest to propozycja oparcia budowy społeczeństwa o rodzinę i wartości, które są przez nią kształtowalne. I to właśnie, w mojej opinii, jest w stanie umożliwić

<sup>913</sup> Por. R.J. Neuhaus, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*, Michigan 1984.

podjęcie autentycznego dialogu pomiędzy myślą wschodnią i zachodnią. Bez iluzji fałszywego synkretyzmu czy fałszywego prozelityzmu, przed którym przestrzega nas wyraźnie papież Franciszek. Za to doceniając wartości wypracowane przez wieki w ramach jednego czy drugiego systemu moralności społecznej opartej na rodzinie. W ten sposób też można przybliżyć myśl chrześcijańską i moralność wypracowaną przez wieki przez teologię zachodnią mieszkańcom Państwa Środka, co może okazać się najskuteczniejszą formą kontaktu i później ewangelizacji.

# Bibliografia

## Teksty źródłowe

### Wydania dzieł Konfucjusza i Tomasza z Akwinu

Konfucjusz, *Chūnqiū Fanlu Yizheng*, Beijing 1992.

*Chūnqiū Fanlu*, 春秋繁露, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/chun-qiu-fan-lu> [dostęp: 18.11.2020].

Konfucjusz, *Chūnqiū Zaozhuan Zhu*, vol. 1–4, Beijing 1981.

Konfucjusz, *Chūnqiū Fanlu*, 春秋繁露, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/chun-qiu-fan-lu> [dostęp: 18.11.2020].

Konfucjusz, *Liji*, 禮記, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/liji> [dostęp: 18.11.2020].

Konfucjusz, *Liji Jijie*, vol. 1–3, Beijing 1989.

Konfucjusz, *Lun yu* – 論語, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/analects> [dostęp: 12.03.2017].

Konfucjusz, *Lunyu*, w: *Zhuzi jicheng*, w: *Zhonghua shuju shuban*, Shanghai 1954, vol. 1.

Konfucjusz, *Lunyu Yizhu*, Beijing 1980.

Konfucjusz, *Shang Shu*, 尚書, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/shang-shu> [dostęp: 18.11.2020].

Konfucjusz, *Shi Jing*, 詩經, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/book-of-poetry> [dostęp: 18.11.2020].

Konfucjusz, *Shi Jing*, 詩經, w: *Shisanjing Zhushu*, Beijing 1980, s. 259–630.

Konfucjusz, *Yi Jing*, 易經, w: *Chinese Text Project*, w: <https://ctext.org/book-of-changes> [dostęp: 18.11.2020].

Tomasz z Akwinu, *Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 42, Roma 1979, s. 5–205.

Tomasz z Akwinu, *De iudiciis astrorum*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 43, Roma 1976, s. 187–201.

Tomasz z Akwinu, *De perfectione spiritualis vitae*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 41 B, Roma 1969.

Tomasz z Akwinu, *De regno ad regem Cypri*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 42, Roma 1979, s. 417–471.

Tomasz z Akwinu, *De unitate intellectus contra Averroistas*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 43, Roma 1976, s. 243–314.

Tomasz z Akwinu, *Epistola ad ducissam Brabantiae*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 42, Roma 1979, s. 357–378.

Tomasz z Akwinu, *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 50, Roma–Paris 1992, s. 231–297.

Tomasz z Akwinu, *Expositio libri Peryermeneias*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 1/1, Roma–Paris 1989.

Tomasz z Akwinu, *Expositio libri Posteriorum*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 1/2, Roma–Paris 1989.

Tomasz z Akwinu, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Taurini–Roma 1971.

Tomasz z Akwinu, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, Taurini–Roma 1950.

Tomasz z Akwinu, *Liber de sortibus ad dominum Iacobum de Tonengo*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 43, Roma 1976, s. 203–238.

Tomasz z Akwinu, *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2–3, Taurini–Roma 1961.

Tomasz z Akwinu, *Pars prima Summae theologiae*, w: *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4–5, Roma 1888–1889.

Tomasz z Akwinu, *Prima secundae Summae theologiae*, w: *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 6–7, Roma 1891–1892.

Tomasz z Akwinu, *Opera omnia*, <http://www.corpusthomisticum.org> [dostęp: 10.12.2015].

Tomasz z Akwinu, *Quaestio disputata de caritate*, w: *Quaestiones disputatae*, t. 2, Taurini–Roma 1965, s. 753–790.

Tomasz z Akwinu, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/2, Roma–Paris 2000.

Tomasz z Akwinu, *Quaestiones de quolibet. Préface. Quodlibet VII, VIII, IX, X, XI*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 25/1, Roma–Paris 1996.

Tomasz z Akwinu, *Quaestiones de quolibet. Quodlibet I, II, III, VI, IV, V, XII*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 25/2, Roma–Paris 1996.

Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de anima*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/1, B.C. Bazán (red.), Roma–Paris 1996.

Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de malo*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 23, Roma–Paris 1982.

Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de veritate*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 22, Roma 1975–1970–1972–1973–1976, 3 vol., 5 fascicula.

- Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de virtutibus in communi*, w: *Quaestiones disputatae*, t. 2, Taurini–Roma 1965, s. 707–751.
- Tomasz z Akwinu, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 1 i 2, Paris 1929.
- Tomasz z Akwinu, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 3, Paris 1956, 2 vol.
- Tomasz z Akwinu, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 4, Paris 1947.
- Tomasz z Akwinu, *Secunda secundae Summae theologiae*, w: *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 8–10, Roma 1895–1897–1899.
- Tomasz z Akwinu, *Sententia libri De anima*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 45/1, Roma–Paris 1984.
- Tomasz z Akwinu, *Sententia libri Ethicorum*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 47, Roma 1969, 2 vol.
- Tomasz z Akwinu, *Sententia libri Politicorum*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 48A, Roma 1971.
- Tomasz z Akwinu, *Super Boethium De Trinitate*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 50, Roma–Paris 1992, s. 1–230.
- Tomasz z Akwinu, *Super Epistolam ad Colossenses lectura*, w: *Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. 2, Taurini–Roma 1953, s. 125–161.
- Tomasz z Akwinu, *Super Epistolam ad Ephesios lectura*, w: *Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. 2, Taurini–Roma 1953, s. 1–87.
- Tomasz z Akwinu, *Super Epistolam ad Hebraeos lectura*, w: *Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. 2, Taurini–Roma 1953, s. 335–506.
- Tomasz z Akwinu, *Super Epistolam ad Romanos lectura*, w: *Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. 1, Taurini–Roma 1953, s. 1–230.
- Tomasz z Akwinu, *Super Evangelium S. Matthaei lectura* [Reportatio Leodegarii Bissuntini], Taurini–Roma 1951, nn. 583–602, s. 61–12469.
- Tomasz z Akwinu, *Super primam Epistolam ad Timotheum lectura*, w: *Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. 2, Taurini–Roma 1953, s. 211–264.
- Tomasz z Akwinu, *Super secundam Epistolam ad Corinthios lectura*, w: *Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. 1, Taurini–Roma 1953, s. 437–561.
- Tomasz z Akwinu, *Tertia pars Summae theologiae*, w: *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 11–12, Roma 1903–1906.



## Tłumaczenia dzieł Konfucjusza i Tomasza z Akwinu

Konfucjusz, *Analekta*, przeł. K. Pejda, Warszawa 2018.

Konfucjusz, *Dialogi*, Biblioteka Filozofów, Hachette, Warszawa 2008.

Konfucjusz, *Dialogi Konfucjańskie*, przeł. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski, Wrocław 1976.

Konfucjusz, *Liji*, 禮記, przeł. J. Legge, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/liji> [dostęp: 18.11.2020].

Konfucjusz, *Shang Shu*, 尚書, w: przeł. J. Legge, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/shang-shu> [dostęp: 18.11.2020].

Konfucjusz, *Shi Jing*, 詩經, przeł. ang. J. Legge, w: *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/book-of-poetry> [dostęp: 10.12.2020].

Konfucjusz, *The Analects of Confucius*, przeł. A. Waley, Nowy Jork 1989.

Konfucjusz, *The Analects of Confucius*, przeł. A.C. Muller, w: <http://www.acmuller.net/con-dao/analects.html#div-18> [dostęp: 12.11.2018].

Konfucjusz, *The Analects of Confucius*, przeł. R. Eno, Indiana 2015.

Konfucjusz, *The Analects of Confucius: A philosophical translation*, przeł. R.T. Ames, H. Rosemont, Nowy Jork 1998.

Konfucjusz, *Yi Jing*, 易經, przeł. J. Legge, w: *Chinese Text Project*, w: <https://ctext.org/book-of-changes> [dostęp: 18.11.2020].

Tomasz z Akwinu, *Carta a la duquesa de Brabante*, przeł. L. R. Carcedo, w: *Opúsculos y cuestiones selectas*, Tomasz z Akwinu, vol. II, Madrid 2003, s. 965–973.

Tomasz z Akwinu, *Comentario a la Política de Aristóteles*, przeł. A. Mallea, Pamplona 2001.

Tomasz z Akwinu, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, vol. I–1, J. Cruz Cruz (red.), Pamplona 2002.

Tomasz z Akwinu, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, vol. II–1, J. Cruz Cruz (red.), Pamplona 2005.

Tomasz z Akwinu, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, vol. II–2, J. Cruz Cruz (red.), Pamplona 2008.

Tomasz z Akwinu, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, vol. III–1, M. I. Zorroza (red.), Pamplona 2013.

Tomasz z Akwinu, *Comentario a la Política de Aristóteles*, przeł. H. Velázquez, Pamplona 1996.

Tomasz z Akwinu, *Dispositions for Human Acts*, red. A. Kenny, w: *Summa Theologiae*, vol. 22, Cambridge 1964.

Tomasz z Akwinu, *Escritos políticos*, Caracas 1962.

Tomasz z Akwinu, *La monarquía. Al rey de Chipre*, przeł. L.R. Carcedo, w: *Opúsculos y cuestiones selectas*, Tomasz z Akwinu, vol. II, Madrid 2003, s. 893–956.

Tomasz z Akwinu, *La política dei principi cristiani. De Regimine Principum*, przeł. R. Tamburini, Siena 1981.

- Tomasz z Akwinu, *O królowaniu – królowi Cypru*, przeł. M. Matyszkiewicz, Kraków 2006.
- Tomasz z Akwinu, *O rządach władców, Księga druga, rozdz. I–IV*, przeł. I. Mikołajczyk, „Theologica Thoruniensia” 2001, nr 2, s. 219–225.
- Tomasz z Akwinu, *O władzy*, przeł. J. Salij, w: *Dzieła wybrane*, Tomasz z Akwinu, Kęty 1999, s. 225–258.
- Tomasz z Akwinu, *On the Governance of Rulers*, przeł. G.B. Phelan, Toronto 1935.
- Tomasz z Akwinu, *Opúsculos y cuestiones selectas*, vol. II, Madrid 2003.
- Tomasz z Akwinu, *Scritti politici*, Milano 1985.
- Tomasz z Akwinu, *St. Thomas Aquinas’ On Kingship, to the King of Cyprus*, przeł. G.B. Phelan, Toronto 1949.
- Tomasz z Akwinu, *Suma contra gentiles*, t. I, L.R. Carcedo i A.R. Sierra (red.), Madrid 2007.
- Tomasz z Akwinu, *Suma contra gentiles*, t. II, L.R. Carcedo i A.R. Sierra (red.), Madrid 2007.
- Tomasz z Akwinu, *Suma de teología*, t. V, p. III, przeł. P. Arenillas Sangrador i A. Montero Galán, Madrid 2005.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teológica (S. Th., I-II, qq. 90-114)*, t. VI, przeł. C. Soria, Madrid 1956.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 11, *O sprawnościach (S. Th., I-II, qq. 49-70)*, przeł. F. W. Bednarski, London 1965.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 12, *O wadach i grzechach (S. Th., I-II, qq. 71-89)*, przeł. F.W. Bednarski, London 1965.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13: *Prawo*, przeł. S. Betch, London 1985.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 16, *Miłość (S. Th., II-II, qq. 23-46)*, przeł. A. Gładzewski, London 1967.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 17, *Roztropność*, przeł. S. Betch, London 1964.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 19, *Religijność*, przeł. F.W. Bednarski, London 1971.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 20, *Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości (S. Th., II-II, qq. 101-122)*, przeł. F.W. Bednarski, London 1972.
- Tomasz z Akwinu, *Sur le gouvernement des sujets*, w: <http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/opuscules/21gouvernementdesjuifs.html> [dostęp: 1.11.2014].
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach. Summa teologii I–II, q. 49–67*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2006.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o ludzkim działaniu. Summa teologii I–II, q. 6–21*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2013.
- Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Kolosan. Super Epistolam B. Pauli ad Colosenses lectura*, przeł. I. Mikołajczyk i P. Roszak, Toruń 2012.

## Teksty źródłowe i tłumaczenia innych autorów

Arystoteles, *Categoriae*, w: *Aristoteles Graece*, I. Bekker (red.), t. 1, Georgium Reimerum 1831.

Arystoteles, *Categoriae*, w: *Aristoteles Latinus*, vol. I, t. 1–5, L. Minio-Paluello (red.), Bruges i Paris 1961.

Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.

Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001.

Arystoteles, *Ética a Nicómaco*, przeł. J.F. Aguado, Madrid 2009.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: *Dzieła wszystkie*, Arystoteles, t. 5, Warszawa 1996, s. 77–300.

Arystoteles, *Kategorie*, przeł. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990.

Arystoteles, *Política*, przeł. J. Marías i M. Araújo, Madrid 2005.

Arystoteles, *Politics*, <http://www.perseus.tufts.edu> [dostęp: 12.12.2016].

Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, w: *Dzieła wszystkie*, Arystoteles, t. 6, Warszawa 2001, s. 25–226.

Arystoteles, *List do Aleksandra Wielkiego*, przeł. B. Świtalska, w: *Dzieła wszystkie*, Arystoteles, Warszawa 2001, t. 6, s. 822–838.

Augustyn, *La ciudad de Dios. Libros I–VII*, przeł. R.M. Marina Saez, Madrid 2007.

Augustyn, *La ciudad de Dios. Libros VIII–XV*, przeł. R.M. Marina Saez, Madrid 2012.

Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Kęty 2002.

Awicenna, *On the Divisions of the Rational Sciences*, przeł. R. Lerner i M. Mahdi, w: R. Lerner i M. Mahdi (red.), *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, New York 1963, s. 95–97.

Chinese Text Project, w: <https://ctext.org> [dostęp: 18.11.2017].

Cycon, *O państwie. O prawach*, przeł. J. Żóttowska, Kęty 1999.

Cycon, *O powinnościach*, w: Cycon, *Pisma filozoficzne*, przeł. W. Kornatowski, t. 2, Warszawa 1960.

Cycon, *Pisma filozoficzne*, przeł. W. Kornatowski i J. Smigaj, t. 3, Warszawa 1961.

Cycon, *O inwencji retorycznej – De inventione*, przeł. K. Ekes, Warszawa 2013.

Diogenes Laertius, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, przeł. C.D. Yonge, London 1853.

Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, przeł. M. Cytowska, Wrocław–Kraków 1973.

Hieronim, *Epistula 14*, przeł. J. Czuj, w: *Źródła Myśli Teologicznej*, t. 54, Kraków 2010, s. 33.

- Hobbes T., *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, przeł. J. García Roca, Valencia 1992.
- Hobbes T., *Lewiatan*, przeł. C. Znamiwerowski, Warszawa 1954.
- Juliusz Cezar, *Wojna galijska*, przeł. E. Konik, Wrocław 2004.
- Kant I., *Prolegomena to Any Future Metaphysics, with Selected Writings from the Critique of Pure Reason*, Cambridge 1997.
- Lao-Tsé, *Tao Te King*, przeł. B. Briggent, Barcelona 2016.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *In Search of a Universal Ethic: A New Look at the Natural Law*, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20090520\\_legge-naturale\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_en.html) [dostęp: 13.09.2018].
- Mencjusz, 盡心上 – *Jin Xin I*, w: Chinese Text Project [dostęp: 12.10.2020].
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: Nowe spojrzenie na prawo naturalne*, przeł. P. Napiwodzki, Watykan 2008.
- Platon, *Apologia czyli obrona Sokratesa*, przeł. F.A. Kozłowski, w: <http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/obrona-sokratesa.html> [dostęp: 18.11.2020].
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003.
- Platon, *Republika*, przeł. C. Eggers Lan, Madrid 1988.
- Ricci M., *On Friendship. One Hundred Maxims for a Chinese Prince*, przeł. T. Billings, New York 2009.
- Simplicius, *Commentaire sur les catégories d'Aristote*, przeł. Guillaume de Moerbeke, A. Pattin (red.), t. I: Louvain 1971; t. II: Leiden 1975.
- Swetoniusz, *Żywoty cesarów*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław 1972.

## Literatura pomocnicza

- Actualité de Saint Thomas*, A. Plé (red.), Paris 1972.
- Adler J.A., *Zhou Dunyi: The Metaphysics and Practice of Sagehood*, w: *Sources of Chinese Tradition*, W.T. de Bary i I. Bloom (red.), New York 1999, s. 669–672.
- Agostino F. di, *Prefazione*, w: R. de Ceglie, *Tommaso d' Aquino: religione e vita civile*, Vaticano 2009, s. 5–8.
- Allan S., *On Shu 書 (Documents) and the origin of the Shang shu 尚書 (Ancient Documents) in light of recently discovered bamboo slip manuscripts*, "Bulletin of the School of Oriental and African Studies" 2012, nr 75, s. 547–557.
- Alberti V., *Cristianesimo, democrazia, liberalismo. La „nouva laicita” quale sinergia tra fede e ragione per una adeguata ridefinizione del rapporto tra religione e politica nel mondo attuale*, Vaticano 2009.

Almeyda-Sarmiento J., *Aristóteles y Tomás de Aquino: un análisis en torno a la „polis” y la „res publica”*, „Revista Filosofía UIS”, 2020, nr 19, <https://doi.org/10.18273/revfil.v19n1-2020011>.

Alsina Roca J.M., *Política: teoría y praxis*, „Espíritu” 2015, nr 64/150 s. 383–395.

Ames R.T., *Confucian role ethics: A vocabulary*, Hong Kong 2011.

Ames R.T., *Reading the „Zhongyong” Metaphysically*, w: Ch. Li i F. Perkins (red.), *Chinese Metaphysics and Its Problems*, Cambridge–New York 2015, s. 85–104.

Ames R.T. i Hall D.L., *Dao De Jing – Making This Life Significant – A Philosophical Translation*, New York 2003.

Ames R.T. i Rosemont H., *Notes to the Translation*, w: Konfucjusz, *The Analects of Confucius: A philosophical translation*, przeł. R.T. Ames i H. Rosemont, New York 1999, s. 230–269.

Ames R.T. i Rosemont H., *Were the Early Confucians Virtuous?*, w: Ch. Fraser, D. Robins i T. O’Leary (red.), *Ethics in Early China: An Anthology*, Hong Kong 2011, s. 17–39.

Andrzejuk A., *Filozofia moralna. Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1999.

Andrzejuk A., *Zagadnienie oceny moralnej czynów ludzkich w Summa Theologiae św. Tomasza z Akwinu*, „Edukacja Filozoficzna” 1996, nr 22, s. 217–224.

Andrzejuk I., *Arystotelesowska koncepcja społeczności jako ludzi powiązanych przyjaźnią*, w: [http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/izabella\\_andrzejuk/arystotelesowska\\_konc\\_spolecznosci\\_jako%20przyjazni.pdf](http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/izabella_andrzejuk/arystotelesowska_konc_spolecznosci_jako%20przyjazni.pdf) [dostęp: 24.01.2016].

Angle S.C., *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, Oxford 2009.

Angle S.C. i Tiwald J., *Neo-Confucianism: A Philosophical Introduction*, Cambridge 2017.

*Aquinas*, vol. I, w: J. Dunn i I. Harris I. (red.), *Great Political Thinkers*, Cheltenham-Lyme 1997.

*Aquinas and Problems*, D. Verhelst i G. Verbeke (red.), Leuven 1976.

Arendt H., *De la naturaleza del totalitarismo*, Madrid 2005.

Arendt H., *La condición humana*, przeł. R. Gil Novales, Barcelona 2016.

Arendt H., *The Human Condition*, Chicago 1958.

Arendt H., *Vies politiques*, Paris 1974.

Armstrong R.A., *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, Nijhoff 1966.

Arquillière, H.X., *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, Granada 2005.

Arquillière H.X., *Saint Gregoire VII. Essai sur la conception du pouvoir pontifical*, Paris 1934.

Aubert J.M., *Le Droit Romain dans l’œuvre de Saint Thomas*, Paris 1955.

- Aubert J.M., *Permanente actualité de l'anthropologie thomiste*, „Documentation catholique” 1992, nr 45, s. 244–250.
- Barel Y., *La ciudad medieval*, Madrid 1981.
- Barrera J.M., *El bien común político según santo Tomas de Aquino*, „Themata. Revista de Filosofía” 1993, nr 11, s. 71–99.
- Basave A., *La doctrina metafísica de la participación en S. Tomás de Aquino*, „Giornale di Metafisica: rivista bimestrale di filosofia” 1975, nr 30, s. 257–266.
- Bastit M., *O nascimento de lei moderna*, Sao Paulo 2010.
- Baszkiewicz J., *Mysł polityczna wieków średnich*, Warszawa 1970.
- Baszkiewicz J., *O kanonicznych źródłach nowoczesnej teorii państwa. Rec. pracy Mochi Onory „Fonti canonistiche del idea moderna dell Stato”*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 1953, t. IX, vol. 2, s. 267–298.
- Baszkiewicz J., *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964.
- Baszkiewicz J., *Uwagi o uniwersalizmie i koncepcji suwerenności państwowej w feudalnej teorii politycznej do pocz. XIV w.*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 1952, t. VII, vol. 2, s. 9–52 i „Czasopismo Prawno-Historyczne” 1952, t. VIII, vol. 1, s. 9–59.
- Bataillon L.J., *Gouvernement des juifs*, <http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/opuscules/21gouvernementdesjuifs.html> [dostęp: 9.012014].
- Bataillon L.J., *La Commission Léonine pour l'édition des oeuvres de s. Thomas d'Aquin*, „Analecta Sacra Ordinis Praedicatorum” 1983, nr 47, fasc. 1, s. 72–83.
- Bataillon L.J., *Le edizioni di Opera Omnia degli Scholastici e l'edizione Leonina*, w: R. Imbach, A. Maieru (red.), *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico. Atti del convegno internazionale Roma, 21–23 settembre 1989*, Roma 1991, s. 141–154.
- Bednarski F.W., *Objaśnienia tłumacza*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 19, *Religijność*, Londyn 1971, s. 177–227.
- Bednarski F.W., *Objaśnienia tłumacza*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 20, *Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości*, London 1971, s. 134–182.
- Bednarski F.W., *Przedmowa*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 20, *Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości*, Londyn 1971, s. 5–7.
- Bednarski F.W., *Przedmowa tłumacza*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 19, *Religijność*, Londyn 1971, s. 5–8.
- Bełch S., *Objaśnienia tłumacza*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13: *Prawo*, przeł. S. Bełch, London 1985, s. 325–344.
- Bełch S., *Objaśnienia tłumacza*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 17, *Roztropność*, przeł. S. Bełch, London 1964, s. 109–147.
- Bełch S., *Doktryna polityczna św. Tomasza z Akwinu*, w: *Chrześcijańska myśl społeczna na emigracji*, F. Gross (red.), London–Lublin 1991, s. 44–58.

- Bernstein R.J., *Incommensurability and Otherness Revisited*, w: E. Deutsch (red.), *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*, Honolulu 1991, s. 85–103.
- Beuchot M., *Introducción*, w: Tomasz z Akwinu, *Comentario a la Política de Aristóteles*, Pamplona 1996, s. XIX–XXX.
- Beuchot M., *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, México 1992.
- Beuchot M., *La antropología filosófica de Tomás de Aquino*, México 1978.
- Beuchot M., *La ley natural en Santo Tomás de Aquino y Leo Strauss*, „Convivium” 1995, nr 8, s. 12–23.
- Beuchot M., *Los principios de la filosofía de Santo Tomás. Líneas generales del pensamiento sociopolítico de Santo Tomás de Aquino*, México 2002.
- Beuchot M., *Metafísica y persona. Perspectivas del pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, Querétaro–México 1991.
- Beuchot M., *Santo Tomás de Aquino: del gobierno de los príncipes*, „Revista Española de Filosofía Medieval” 2005, nr 12, s. 101–108.
- Biffi I., *Roztropność w refleksji świętego Tomasza z Akwinu*, „Communio” 1998, nr 5, s. 56–71.
- Billings T., *Sources and Notes*, w: M. Ricci, *On Friendship. One Hundred Maxims for a Chinese Prince*, przeł. T. Billings, New York 2009.
- Black A., *El pensamiento político en Europa 1250–1450*, Madrid 1996.
- Black A., *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, New York 1984.
- Black A., *Preface*, w: A. Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, New York 1984, s. XI–XXVII.
- Bloch M., *Feudal Society*, London 1961.
- Bodde D., *A Perplexing Passage in the Confucian Analects*, w: *Journal of the American Oriental Society*, 53 (1933), s. 347–351.
- Boland V., *St. Thomas Aquinas*, London 2008.
- Boyd C.A., *Participation Metaphysics in Aquinas’ Natural Law Morality*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 2005, nr 79, s. 431–445.
- Boyd C.A., *Participation Metaphysics, the Imago Dei, and the Natural Law in Aquinas’ Ethics*, „New Blackfriars” 2007, nr 1015, s. 274–287.
- Buckley C., *Leader Taps Into Chinese Classics in Seeking to Cement Power*, w: „New York Times” z 12 października 2014, Section A, s. 15.
- Ceglie R. de, *Tommaso d’ Aquino: religione e vita civile*, Vaticano 2009.
- Centi T.S., *Introduzione*, w: *La politica dei principi cristiani. De Regimine Principum*, przeł. R. Tamburini, Siena 1981, s. 1–10.

- Chaihark H., *Constitutionalism, Confucian Civic Virtue, and Ritual Propriety*, w: D.A. Bell i H. Chaibong (red.), *Confucianism for the Modern World*, Cambridge 2003, s. 31–53.
- Chalmeta G., *Ética social: familia, profesión y ciudadanía*, Pamplona 2009.
- Chalmeta G., *La justicia política en Tomás de Aquino*, Pamplona 2002.
- Cheng A., *Ch'un ch'iu 春秋, Kung yang 公羊, Ku liang 穀梁 and Tso chuan 左傳*, w: M. Loewe (red.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley 1993, s. 67–76.
- Ching J., *Chinese Ethics and Kant*, "Philosophy East and West" 1978, nr 28, s. 161–172.
- Chinon E., *Historie générale du droit français public et prive des erigines à 1815*, t. 1, Paris 1926.
- Chroust A.H., *The "Ius Gentium" in the Philosophy of Law of St. Thomas Aquinas*, „Notre Dame Lawyer" 1941, nr 17, s. 22–28.
- Chroust A.H., *The Philosophy of Law from St. Augustine to St. Thomas Aquinas*, „The New Scholasticism" 1946, nr 20, s. 26–71.
- Confucianism for the Modern World*, D.A. Bell i H. Chaibong (red.), Cambridge 2003.
- Congar Y., „Ecclesia" et „populus (fidelis)" dans l'ecclésiologie de S. Thomas, w: *St. Thomas Aquinas 1274–1974 Commemorative Studies*, É. Gilson, (red.), vol. 1, Hardcover 1974, s. 159–174.
- Congar Y., *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970; Tenze, *L'idée de l'Église chez S. Thomas d'Aquin*, w: Tenze, *Esquisses du mystère de l'Église*, „Unam sanctam" 1953, nr 8, s. 59–91.
- Congar Y., *Orientations de Bonaventure et surtout de Thomas d'Aquin dans leur vision de l'Église et celle de l'État*, w: 1274 – Anné-charnière – Mutations et continuités, *Colloques internationaux du CNRS 558*, Paris 1977, s. 691–708.
- Congar Y., *Vision de l'Église chez Thomas d'Aquin*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques" 1978, nr 62, s. 523–542.
- Contreras S., *La "ratio legis" en la teología de Suarez y Santo Tomás. Una propuesta de comparación*, „Teología y vida" 2012, nr 53, s. 503–519.
- Coornaert E., *Les ghildes médiévales (Ve–XIVe siècles): definition-évolution*, „Revue Historique" 1947, nr 199, s. 22–55.
- Cordier H., *Histoire Générale de la Chine*, Paris 1920.
- Corsi E., *Niccolò Longobardo*, „Dizionario Biografico degli Italiani" 2005, nr 65, Internet, [https://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-longobardo\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-longobardo_%28Dizionario-Biografico%29/) [dostęp: 16.11.2019].
- Creel H.G., *Confucius and the Chinese way*, New York 1960.
- Cruz Prados A., *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Pamplona 1999.
- Cruz Prados A., *Filosofía política*, Pamplona 2009.



- Cruz Prados A., *La Política de Aristóteles y la democracia* (cz. I i II), „Anuario Filosófico” 1988, nr 21, n. 1, s. 9–34 i n. 2, s. 9–32.
- Cua A.S., *Moral Vision and Tradition: Essays in Chinese Ethics*, Washington 1998.
- Cunshan L., *An Outline of Chinese Traditional Philosophy*, przeł. Chen Xia i Qin Feng, Portland 2015.
- Cummins J.S., *A Question of Rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, Aldershot 1993.
- Dajczer T., *Charakterystyka moralności w religiach niechrześcijańskich*, „Zeszyty Misjologiczne Akademii Teologii Katolickiej” 1979, nr 2, s. 218.
- Dajczer T., *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1975, nr. 13.
- Dajczer T., *Porządek kosmiczno-moralny w religiach niechrześcijańskich*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1976, nr 14, s. 3–27.
- Dallmayr F., *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter*, Albany 1996.
- Domański J., *Pomocnica nauk i teologii: kilka wątków metanaukowej refleksji nad historią w XII wieku*, „Przegląd Tomistyczny” 2003, nr IX, s. 57–110.
- Dri R., *La filosofía política clásica. De la antigüedad al renacimiento*, Buenos Aires 1999.
- Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Loewe M. (red.), Berkeley 1993.
- Ebenstein W., *Introduction to Political Philosophy*, New York 1952.
- Elton M. i Mauri M., *La „heteronomía” de la voluntad kantiana. Una comparación con Tomás de Aquino*, „Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica”, 2013, nr 69, s. 115–129.
- Eno R., *Notes*, w: *The Analects of Confucius*, Indiana 2015.
- Eschmann I.T., *A Thomistic Glossary on the Principle of the Preeminence of a Common Good*, „Mediaeval Studies” 1943, nr 5, s. 123–165.
- Eschmann I.T., *„Bonum commune melius est quam bonum unius”. Eine Studie über den Wertvorrang des Personalen bei Thomas von Aquin*, „Mediaeval Studies” 1944, nr 6, s. 62–120.
- Eschmann I.T., *Introduction*, w: *St. Thomas Aquinas’ on Kingship: To the King of Cyprus*, Tomasz z Akwinu, Toronto 1949, s. XXII–XXXIX.
- Fan R., *Consanguinism, corruption, and humane love: remembering why Confucian morality is not western morality*, „Dao” 2008, nr 7, s. 21–26.
- Fanzaga L., *Le virtù cardinali*, Milano 2006.
- Fargeix C., *Mémoire urbaine et opinions politiques. Réflexions méthodologiques à partir des registres consulaires de la ville de Lyon*, w: H.R. Oliva Herrer, V. Challet, J. Dumolyn i M.A. Carmona Ruiz (red.), *La comunidad medieval como esfera pública*, Sevilla 2014, s. 137–152.
- Farrell P.W., *Sources of St. Thomas’ Concept of Natural Law*, „The Thomist” 1957, nr 20, s. 237–294.

- Farrell P.W., *Law in Aristotle and St. Thomas*, „New Scholasticism” 1956, nr 30, s. 439–444.
- Finnis J., *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford–New York 1998.
- Finnis J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 2011.
- Finnis J., *Reason in Action*, Oxford 2013.
- Finnis J., „*The Thing I am*”: *Personal Identity in Aquinas and Shakespeare*, „Social Philosophy and Policy” 2005, nr 22, s. 250–282.
- Flores M.C., *El lenguaje político. Transformaciones y teorías*, „Anuario Filosófico” 2012, nr 45, s. 257–281.
- Florido F.L., *La noción de „coelementatio” en el Comentario a la Metafísica (XII, 7) de Tomás de Aquino*, „Logos. Annales del seminario de Metafísica” 2014, nr 47, s. 111–133.
- Fortin E. L., *Santo Tomás de Aquino*, w: *Historia de la filosofía política*, L. Strauss i J. Cropsey, México 1992.
- Fraser Ch., *The Mohist Conception of Reality*, w: Ch. Li and F. Perkins (red.), *Chinese Metaphysics and Its Problems*, Cambridge–Nowy Jork 2015, s. 69–84.
- Fumagalli Beonio Brocchieri M., *Il pensiero político medievale*, Roma–Bari 2000.
- Gagnér S., *Studien zur Ideengeschichte der Gesetzgebung*, Stockholm–Uppsala–Göteborg 1960.
- Gajda J., *Gdy rozpadły się ściany świata. Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wrocław 1995.
- Galán y Gutiérrez, E., *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, Madrid 1945.
- Gao H., 高亨. 1998. 《周易大傳今注 (A Contemporary Annotation of the Zhouyi)》, Jinan 1998.
- García Cuadrado J.A., *Ética y política. Tomás de Aquino comenta a Aristóteles*, „Revista cuatrimestral de filosofía y teología” 1993, nr 33, s. 297–312.
- García-Huidobro J., *La recepción de la doctrina aristotélica sobre el derecho natural en el comentario de la Ética a Nicómaco de Tomás de Aquino*, „Anuario Filosófico” 1999, nr 32, s. 225–250.
- Gauthier R.A., *La morale d’Aristote*, Paris 1958.
- Gilby T., *The Political Thought of Thomas Aquinas*, Chicago 1958.
- Gilby T., *Principality and Polity: Aquinas and the Rise of State Theory in the West*, London 1958.
- Giles H.A., *Confucianism and its Rivals*, London 1915.
- Gilson É., *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid 1981.
- Gilson É., *Saint Thomas Aquinas*, w: J. Dunn i I. Harris (red.), *Aquinas*, vol. I, w: *Great Political Thinkers*, Cheltenham–Lyme 1997, s. 29–45.
- Głębacka E., *Wstęp*, w: *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, Warszawa 2001, s. 822–823.

Góralczyk B., *Geostrategia Xi Jinpinga – Od skromności do globalnej asertywności*, „Gdańskie Studia Azji Wschodniej” 2017, nr 11, s. 27–50.

Grabmann M., *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, w: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist., vol. 2, Monachium 1934.

Grabmann M., *Thomas von Aquin und die Dante Auslegung*, w: „Deutsches Dante-Jahrbuch” 1943, nr XXV, s. 4–24.

Grabmann M., *Wstęp do Sumy teologicznej Tomasza z Akwinu*, Lwów 1935.

Graça Neto A., *Elementos de uma Filosofia Jurídico-Política no Pensamento de Santo Tomás de Aquino*, „Revista de Faculdade de Direito UFPR” 2001, nr 35, s. 143–163.

Graham A., *Disputers of the Tao*, La Salle 1989.

Guo Q., *Is Confucian ethics a “consanguinism”?*, „Dao” 2007, nr 6, s. 21–37.

Guo Q., 郭慶藩 (*Zhuangzi jishi*), Pekin 1978.

Habermas J., *Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main 1963.

Hall D. i Ames R.T., *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, Albany 1998.

Hall P.M., *Narrative and the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame 1994.

Hankey W.J., *Aquinas and the Platonists*, w: St. Gersh, M.J. Hoenen (red.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages*, Notre Dame 2002, s. 279–324.

Hankey W.J., *„Dionysius dixit: lex divinitatis est ultima per media reducere”. Aquinas, Hierocracy and the „Augustinisme politique”*, „Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale” 1992, nr 18, s. 119–150.

Harding A., *Aquinas and Legislators*, w: *Théologie et Droit dans la science politique de l’État moderne. Actes de la Table ronde organisée par l’École Française de Rome avec le concours du CRNS, Roma 12–14 de novembre 1987*, Roma 1991, s. 51–61.

Heydte F. von der, *Politicità nella Summa theologica di San Tommaso*, w: *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi*, „Studi Tomistici” 1973, nr 4, s. 129–140.

Holder J.J., *The Purpose and Perils of Comparative Philosophy*, „SACP Forum” 2006, nr 46, w: <http://forum.sacpweb.org/issues/2006/1/> [dostęp: 2.12.2019].

Huang F., *Anima cinese e cristianesimo*, Milano 1965.

Hudak Klanser K., *Embracing Our Complexity: Thomas Aquinas and Zhu Xi on Power and the Common Good*, New York 2015.

Imbach R., *Démocratie ou monarchie? La discussion sur le meilleur régime politique chez quelques interprètes français de Thomas d’Aquin (1893–1928)*, w: *Saint Thomas au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1994, s. 335–350

Ivanhoe P.J., *Confucian Moral Self Cultivation*, New York 1993.

- Ivanhoe P.J., *Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mengzi and Wang Yangming*, Indianapolis–Cambridge 2002.
- Jones S.A., *The Virtue of Gratitude According to St Thomas Aquinas*, pr. dokt., London 2014.
- Junlang H., *Sketching on the Classic of Filial Piety*, w: L. Yanyuan i H. Junlang, *Reading the Classic of Filial Piety: New Interpretation*, Taipei 1992.
- Kim R., Mondejar R. i Chu Ch.W.L., *Filial Piety and Business Ethics: A Confucian Reflection*, w: L. van Liedekerke, Ch. Luetge i A.J.G. Sison (red.), *Handbook of Virtue Ethics in Business and Management*, t. 1, Dodrecht 2017, s. 467–480.
- King R., *Rudimentary Remarks on Comparing Ancient Chinese and Greco-Roman Ethics*, w: R. King i D. Schilling (red.), *How Should One Live? Comparing Ethics in Ancient China and Greco-Roman Antiquity*, Berlin–Boston 2011, s. 3–17.
- Kitagawa J.M., *Religions orientales*, Paris 1961.
- Klubertanz G.P., *St. Thomas Aquinas on Analogy: A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Chicago 1960.
- Kosior K., *Polskie studia nad konfucjanizmem i taoizmem*, w: Z. Kupisiński (red.), *Badania religio logiczne w Polsce*, Lublin 2011, s. 147–152.
- Krąpiec M.A., *Sens państwa w oczach klasyków – Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, w: A. Hrebenda i W. Kauty (red.), *Człowiek, jego wolność i prawa a polityka*, Katowice 2002, s. 9–18.
- Krucina J., *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972.
- Kubiak W., *Filozoficzne ujęcie dobra w Sumie Teologii św. Tomasza z Akwinu*, „SPCh” 1988, nr 24, vol. 1, s. 182–193.
- Kuhn Th., *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid 2005.
- Kuhn Th., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1970.
- Kuriański M., *Feliksa Konecznego (1862–1949) charakterystyka siedmiu cywilizacji, cz. 1, Cywilizacje starożytne*, w: „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2011, nr 1, s. 104–130.
- Labourdette M.M., *Jacques Maritain nous instruit encore*, „Revue Thomiste” 1987, nr 87, s. 655–663.
- Labourdette M.M., *La morale chrétienne et ses sources*, „Revue Thomiste” 1977, nr 77, s. 625–642.
- Lachance L., *Humanismo político. Individuo y Estado en Tomás de Aquino*, Pamplona 2001.
- Lachance L., *Le concept de Droit selon Aristote et s. Thomas*, Ottawa 1949.
- Lackner M., *The Minor Ways have their Reason: New Aspects of Comparisons between China and the West*, Pekin 2018.

Lackner M., *Some Preliminary Remarks on the First Chinese Translation of Thomas Aquinas' „Summa theologiae”*, „Geschichte der Germanistik. Historische Zeitschrift für die Philologien” 2018, nr 53/54, s. 21–33.

Lackner M., *The first Chinese translation of Thomas Aquinas' „Summa theologiae” as „Essentials on Metaphysics”*, w: M. Lackner, *The Minor Ways have their Reason: New Aspects of Comparisons between China and the West*, Pekin 2018, s. 117–137.

*La comunidad medieval como esfera pública*, H.R. Oliva Herrer, V. Challet, J. Dumolyn i Y. Carmona Ruiz (red.), Sevilla 2014.

Lagarde de G., *Secteur social de la scolastique*, w: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, G. de Lagarde (red.), Louvain–Paris 1958, s. 52–83.

*L'antropologie de Saint Thomas (Conférences organisées par La Faculté de théologie et la Société philosophique de Fribourg à l'occasion du 7 anniversaire)*, N.A. Luyten (red.), Fryburg 1974.

Larson, G.J., *Introduction: The “Age-Old Distinction Between the Same and the Other”*, w: *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, G. Larson i E. Deutsch (red.), Princeton 1988, s. 318.

Laubier de P., *Sociologie d' Aristote et de Marx*, „Revue Thomiste” 1976, nr 76, s. 34–58.

Lázaro M., *Dios permite el mal para el bien. Dos aproximaciones diferentes desde la metafísica del ser del bien en Santo Tomás y San Buenaventura*, „Revista Española de Filosofía Medieval” 2014, nr 21, s. 95–103.

Legaz y Lacambra L., *La función política del derecho y la noción del derecho en santo Tomás de Aquino*, „Studi Tomistici” 1973, nr 4, s. 155–168.

Lerner R., *Moisés Maimónides*, w: *Historia de la filosofía política*, L. Strauss i J. Cropsey (red.), México 1992, s. 225–242.

Lerner R. i Mahdi M., *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, New York 1963.

Lewis J.U., *Kelsen and Aquinas: A Conflict over the Nature of Law and Legal Obligation*, „The Jurist” 1974, nr 34, s. 94–106.

Lewis M.E., *Writing and authority in early China*, New York 1999.

Li Ch., *Confucianism and Feminist Concerns: Overcoming the Confucian “Gender Complex”*, „Journal of Chinese Philosophy” 2000, nr 27, s. 187–199.

Li Ch., *The Confucian Concept of Jen and the Feminist Ethics of Care: A Comparative Study*, „Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy” 1994, nr 9, s. 7–89.

Li Ch., *The Confucian Concept of Jen and the Feminist Ethics of Care: A Comparative Study*, w: Li Ch. (red.), *The Sage and the Second Sex*, Chicago 2000, s. 23–42.

Li Ch., *Revisiting Confucian Jen Ethics and Feminist Care Ethics: A Reply to Daniel Star and Lijun Yuan*, „Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy” 2002, nr 17, s. 7089.

Li Ch., *Shifting perspectives: Filial morality revisited*, „Philosophy East and West” 1997, nr 47, s. 211–232.

Li Ch. i Perkins F., *Chinese Metaphysics as a fruitful Subject of Study*, „Journal of East-West Thought”, s. 7–86.

Liu Q., *Filial piety: the root of morality or the source of corruption?*, „Dao” 2007, nr 6, s. 1–19.

Liu Q., *Filiality versus sociality and individuality: on Confucianism as ‘consanguinism’*, w: „Philosophy East West” 2003, nr 53, s. 234–250.

Lonergan B.J.F., *Philosophy and Christian Theology*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 1970, nr 44, s. 19–30.

Machowski A., *Algunas reflexiones acerca de una de las extraordinarias vocaciones de un peregrino mencionadas por Aquinate en el quinto libro de la “Sentencia Libri Ethicorum” y sobre el papel del peregrino en la sociedad contemporánea*, w: M. Kazmierczak i M.T. Signes (red.), *Palabra y educación: la reflexión de la práctica educativa a través de la palabra*, Barcelona 2017, s. 77–84.

Machowski A., *Cnota męstwa – od sprawności militarnej do obywatelskiej. Wkład myśli św. Tomasza z Akwinu w przejście od ideału wojownika do ideału męznego uczestnika życia społecznego*, w: I. Jazukiewicz (red.), *Męstwo i długomyślność jako sprawności moralne w wychowaniu*, Szczecin 2015, s. 101–120.

Machowski A., *Cnoty jako naturalna podstawa budowania duchowej wspólnoty społecznej i politycznej według Tomasza z Akwinu i Konfucjusza*, w: J. Marszałek-Kawa i R. Gawłowski (red.), *Uwarunkowania kulturowe współczesnej Azji*, Toruń 2011, s. 47–63.

Machowski A., *Cnoty społeczne jako wychowanie rodzinne do życia wspólnotowego i punkt spotkania filozofii Wschodu i Zachodu na podstawie myśli Konfucjusza i Tomasza z Akwinu*, w: E. Juszczyszyn (red.), *Edukacja dorosłych w XXI wieku*, Siedlce 2020, s. 177–188.

Machowski A., *Dialog Konfucjusza i Tomasza z Akwinu. Życie moralne jako podstawa otwarcia się na dialog z innymi*, w: H. Czakowska i M. Kuciński (red.), *Dialog kultur, cywilizacji i religii*, Bydgoszcz 2011, s. 47–62.

Machowski A., *Królestwo jako alternatywna forma rządów politycznych. Idea rządów królewskich u Arystotelesa*, „Dialogi Polityczne” 2020, nr 28, s. 73–109.

Machowski A., *Metafísica moral como la vía china hacia una religión inmanente*, w: M. Szulakiewicz (red.), *Religie w dialogu kultur*, Toruń 2017, s. 371–380.

Machowski A., *Monarchia partycypacyjna, czyli o rządach królewskich w myśli Tomasza z Akwinu*, „Dialogi Polityczne” 2020, nr 28, s. 277–322.

Machowski A., *Możliwości i ograniczenia analogii pomiędzy wspólnotą Kościoła a wspólnotą polityczną w komentarzu św. Tomasza z Akwinu do Listu św. Pawła do Kolosan*, w: *Wykład do Kolosan*, Tomasz z Akwinu, przeł. I. Mikołajczyk, P. Roszak, Toruń 2012, s. 354–381.

Machowski A., *La participación del pueblo en el proceso de legitimación del poder en los escritos de Tomás de Aquino*, w: C.L. Alcalde, J.P. Montada, P.R. Arnas (red.), *Legitimation of Political Power in Medieval Thought*, Brepols 2018, s. 223–237.

Machowski A., *O powołaniu i zadaniach pielgrzyma w pismach św. Tomasza z Akwinu*, w: P. Roszak i W. Rozyrkowski (red.), *Camino Polaco. Teologia – Sztuka – Historia – Teraźniejszość*, Toruń 2016, s. 39–54.

Machowski A., *O sprawiedliwości, czyli o pierwszeństwie budowania cnoty usprawniającej ludzkie relacje, zanim nastąpi uzdrowienie systemu rządów*, „Aetneum Kapiańskie” 2016, nr 166, s. 479–488.

Machowski A., *Religia jako gwarancja prawa do obywatelskiego nieposłuszeństwa w myśli Tomasza z Akwinu i Konfucjusza*, w: I. Jazurkiewicz (red.), *Sprawności moralne w wychowaniu: odpowiedzialność – wierność – posłuszeństwo*, Szczecin 2019.

Machowski A., *Rola rodziny i społeczności lokalnych w kształtowaniu cnoty sprawiedliwości według św. Tomasza z Akwinu*, w: I. Jazurkiewicz (red.), *Nadzieja i sprawiedliwość jako sprawności moralne w wychowaniu*, Szczecin 2014, s. 207–219.

Machowski A., *Szacunek jako cnota społeczna według Tomasza z Akwinu i Konfucjusza*, w: I. Jazurkiewicz (red.), *Szacunek jako sprawność moralna w wychowaniu*, Szczecin 2018, s. 76–89.

Machowski A., *Teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu. Antropologiczno-etyczna interpretacja traktatu De regno*, Toruń 2011.

MacIntyre A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame 1981.

MacIntyre A., *After virtue: A Study in Moral Theory*, wyd. IV, Notre Dame 2007.

MacIntyre A., *Incommensurability, Truth, and the Conversation Between Confucians and Aristotelians about the Virtues*, w: E. Deutsch (red.), *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*, Honolulu 1991, s. 104–122.

MacIntyre A., *Once More on Confucian and Aristotelian Conceptions of the Virtues: A Response to Professor Wan*, w: R.R. Wang (red.), *Chinese Philosophy in an Era of Globalization*, New York 2004, s. 151–162.

MacIntyre A., *Prologue*, w: A. MacIntyre, *After virtue: A Study in Moral Theory*, ed. IV, Notre Dame 2007, s. IX–XVI.

MacIntyre A., *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, London 1990.

MacIntyre A., *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988.

Majka J., *Koncepcja dobrowspólnego w tomistycznej filozofii społecznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, nr 17, vol. 2, s. 37–48.

Malloy M.P., *Civil Authority in Medieval Philosophy: Lombard, Aquinas, and Bonaventure*, Lanham 1985.

*Mapping meanings. The Field of New Learning in Late Qing China*, M. Lackner i N. Vittinghoff (red.), Leiden 2004.

Masini F., *The Formation of Modern Chinese Lexicon and its Evolution toward a National Language. The Period from 1840 to 1898*, Berkeley 1993.

- Maritain J., *La personne et le bien commun*, Paris 1947.
- Maritain J., *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, New York 1942.
- Maritain J., *L' uomo e lo Stato*, Milano 1953.
- Maritain J., *Per una politica più humana*, Brescia 1968
- Maritain J., *Principes d'une politique humaniste*, Paris 1945.
- Maritain J., *Scholasticism and Politics*, Freeport 1972.
- Maritain J., *Umanesimo integrale*, Torino 1962.
- Markowski R., *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera w kontekście fenomenologii religii*, Warszawa 2013.
- Martinez Barrera J., *De l'ordre politique chez saint Thomas d'Aquin*, w: *Actualité de la pensée médiévale*, Louvain–Paris 1994, s. 247–267.
- Martínez Barrera, J., *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino*, Pamplona 2001.
- Martinez Barrera J., *Sur la finalité en politique: la question du bien commun selon saint Thomas*, w: *Finalité et internationalité: Doctrine thomiste et perspectives modernes. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain*, Paris–Leuven 1992, s. 148–161.
- Matyszkowicz M., *Komentarze*, w: *O królowaniu – królowi Cypru*, Tomasz z Akwinu, przet. M. Matyszkowicz, Kraków 2006, s. 133–299.
- Matyszkowicz M., *Wstęp*, w: *O królowaniu – królowi Cypru*, Tomasz z Akwinu, przet. M. Matyszkowicz, Kraków 2006, s. 9–33.
- McEvoy J., *Amitié, attirance et amour chez S. Thomas d'Aquin*, „Revue philosophique de Louvain” 1993, nr 91, s. 383–408.
- McInerny R., *Aquinas and Analogy*, Washington 1996.
- Méndez J.R., *El amor, fundamento de la participación metafísica: Hermenéutica de la Summa Contra Gentiles*, Buenos Aires 1990.
- Merton Th., *Mystics and Zen Masters*, New York 1994.
- Moeller H.G., *Dao De Jing*, LaSalle 2007.
- Mollat M., *The Poor in The Middle Ages*, New Haven 1986.
- Mondin B., *Il sistema filosofico di Tommaso d' Aquino. Per una lettura attuale della filosofia tomista*, Milano 1992.
- Mooney T.B. i Williams J.N., *The Confucian Duty to Care (xiao) for Elderly Parents*, w: *Religion and Culture in Dialogue. East and West Perspectives*, J. Tasivaldis Ozolins (red.), Dordrecht 2016, s. 111–128.
- Mrozek M., „Kategorie” Arystotelesa w „Summie Teologii” św. Tomasza z Akwinu, „Przegląd Tomistyczny” 2018, nr 24, s. 413–456.
- Mróz M., *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń 2001.



Mu-Chou P., *In Search of Personal Welfare. A View of Ancient Chinese Religion*, Albany 1998.

Mu-Chou P., *Preface*, w: P. Mu-Chou, *In Search of Personal Welfare. A View of Ancient Chinese Religion*, Albany 1998, s. IX–XII.

Muller A.C., *Comment*, w: *The Analects of Confucius*, przeł. A.C. Muller, w: <http://www.acmuller.net/con-dao/analects.html#div-18> [dostęp: 12.11.2018].

Muller A.C., *Notes*, *The Analects of Confucius*, przeł. A.C. Muller, w: <http://www.acmuller.net/con-dao/analects.html#div-18> [dostęp: 12.11.2018].

Mungello D., *Die Schrift „Tian xue chuan gai“ als eine Zwischenformulierung der Jesuitischen Anpassungsmethode im 17. Jahrhundert*, „China Mission Studies (1550–1800)“ 1982, nr 4 s. 24–39 i „China Mission Studies (1550–1800)“ 1983, nr 5, s. 44.

Murray A., *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford 1978.

Murray R.H., *History of Political Science from Plato to the Present*, Cambridge 1926.

Neuhaus R.J., *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*, Michigan 1984.

Ni P., *Traversing the Territory of Comparative Philosophy*, w: „SACP Forum“ 2006, nr 46, w: <http://forum.sacpweb.org/issues/2006/1/> [dostęp: 2.12.2019].

Nielsen B., *A Companion to Yi Jing Numerology and Cosmology: Chinese Studies of Images and Numbers from Han (202 BCE–220 CE) to Song (960–1279 CE)*, London 2003.

Nicolas M.J., *L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin*, w: „RThom“ 1974, nr 74, s. 533–590.

Norden B.W. Van, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, Cambridge 2007.

*New Terms for New Ideas. Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*, M. Lackner, I. Amerlung, J. Kurtz (red.), Leiden 2001.

Nylan M., *The Five “Confucian” Classics*, Yale 2001.

Olgiati F., *Il concetto di giuridicità in S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1994.

Olivares Bogeskov B., *Primacia de la contemplación y santificación del trabajo en Santo Tomás de Aquino. Un estudio comparativo con la doctrina de San Josemaría*, *Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Pamplona 2006, s. 151–161.

O'Neil C.J., *Imprudence in St. Thomas*, Milwaukee 1955.

Orlandis J., *Historia de la Iglesia. La Iglesia antigua y medieval*, Madrid 1998.

Pang-White A.A., *Analogy and Comparative Philosophy: A Hermeneutic Retrieval of Confucius and Aquinas*, „The SACP Forum. Asian and Comparative Philosophy“ 2006, nr 23, s. 129–147.

- Owens J., *Analogy as Thomistic Approach to Being*, „Mediaeval Studies” 1962, nr 24, s. 303–322.
- Qi Zhao, *Relation-Centred Ethics in Confucius and Aquinas*, „An International Journal of the Philosophical tradition of the East” 2013, nr 23, s. 291–304.
- Pejda K., *Konfucjuszowskie doświadczenie sacrum – analiza wybranych pojęć w tekście „Analektów”*, „Roczniki Humanistyczne” 2015, nr 63, s. 115–131.
- Pejda K., *Objaśnienia*, w: Konfucjusz, *Analekta*, Warszawa 2018.
- Pejda K., *Samodoskonalenie „xiu shen” – naśladownictwo wzoru osobowego „junzi” w „Analektach”*, „Roczniki Humanistyczne” 2016, nr 64, s. 91–118.
- Perkins F., *Metaphysics in Chinese Philosophy*, w: E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Internet, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/chinese-metaphysics/> [dostęp: 18.11.2020].
- Phelan G.B., *Book Reviews. C.J. O’Neil, Imprudence in St. Thomas, Milwaukee 1955*, „New Scholasticism” 1956, nr 30, s. 512–514.
- Phelan G.B., *Saint Thomas and Analogy*, Milwaukee 1941.
- Pieper J., *Justice*, New York 1955.
- Pieper J., *Prudencia y templanza*, Madrid 1969.
- Pizzorini R., *Guistizia e carità*, Bologna 1995.
- Provis Ch., *Confucianism, Virtue, and Wisdom*, in: *International Handbooks in Business Ethics*, vol. I, Dordrecht 2017.
- Puett M., *Constructions of the Reality*, w: Ch. Li i F. Perkins (red.), *Chinese Metaphysics and Its Problems*, Cambridge–New York 2015, s. 120–129.
- Ramis Barceló R., *El pensamiento jurídico de Santo Tomás y de Ramón Llull en el contexto político e institucional del siglo XIII*, „Angelicum” 2013, nr 90, s. 189–216.
- Ramírez R., *Introducción a Tomás de Aquino*, Madrid 1975.
- Ramírez S.M., *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*, Madrid 1956.
- Rawson Ph. i Legeza L., *Tao: la philosophie chinoise du temps et du changement*, Paris 1974.
- Reinhardt E., *Estudio comparativo de las estructuras de las primeras Summae teológicas: de Hugo a Aquino*, w: J. Morales (red.), *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología: XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, 1998, s. 145–154.
- Reyes Barros J.A., *La primacía del bien común: Objeciones „tomistas” a la subordinación de la persona a la sociedad política*, w: M.E. Gómez de Pedro, M.P. Cereceda Martínez i I. Serrano del Pozo (red.), *La persona: divina, angélica, humana. Actas del Primer Congreso Internacional de Filosofía Tomista*, Santiago de Chile 2014, s. 539–548.
- Rocha Martins A., *The zoon politikon: Medieval Aristotelian Interpretations*, w: „Revista Portuguesa de Filosofia” 2019, nr 75, s. 1539–1574.

Rosemont H., Jr., *Against Relativism*, w: G.J. Larson i E. Deutsch (red.), *Interpreting Across Boundaries*, Princeton 1988, s. 36–70.

Rorty R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1981.

Russell B., *The Problem of China*, London 1922.

Rybka R., *Rola cnot politycznych w aktualizowaniu dobra wspólnego według świętego Tomasza z Akwinu*, „*Studia Theologica Varsaviensia UKSW*” 2000, nr 38, vol. 1, s. 65–78.

Salij J., *Wstęp*, w: *O władzy*, Tomasz z Akwinu, w: *Dzieła wybrane*, Tomasz z Akwinu, Kęty 1999, s. 223–224.

Sanguinetti J.J., *Can we compare Aquinas' philosophy with modern science?*, „*Acta Philosophica*” 2019, vol. 5/1, s. 421–435.

Sanguinetti J.J., *Ciencia aristotélica y ciencia moderna*, Buenos Aires 1991.

Sanguinetti J.J., *¿Se puede comparar la filosofía de Tomás de Aquino con la ciencia moderna?*, „*Studium. Filosofía y Teología*” 2020, nr 45, s. 103–126.

Saussy H., *Great Walls of Discourse and Other Adventures in Cultural China*, Cambridge 2001.

Schall J.V., *Political Philosophy: Remarks on its Relation to Metaphysics and Theology*, „*Angelicum*” 1993, nr 70, s. 487–503.

Seńko W., *Problem recepcji myśli św. Tomasza z Akwinu*, „*W drodze*” 1982, nr 1–4, s. 14–21.

Shaughnessy E.L., *Shang shu 尚書*, w: M. Loewe (red.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley 1993, s. 376–389.

Shu-ming L., *The Elements of Chinese Culture (Zhong-guo wenhua yaoyi)*, w: *Collected Works of Liang Shu-ming*, t. 3, Jinan 1990.

Silius V., *Neo-Aristotelian Confucianism? Applicability of virtue ethics in early Confucian studies*, „*International Journal of Area Studies*” 2013, nr 8, s. 7089.

Sim M., *Remastering Morals with Aristotle and Confucius*, Cambridge 2007.

Slavin R., *St. Thomas and his teaching on the Family*, „*Dominicana*” 1933, nr 18, s. 135–141.

Slingerland E., *Virtue Ethics, the „Analects”, and the Problem of Commensurability*, „*The Journal of Religious Ethics*” 2001, nr 29, s. 97–125.

Smart N., *The Analogy of Meaning and the Tasks of Comparative Philosophy*, w: G. Larson i E. Deutsch (red.), *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, Princeton 1988, s. 174–183.

*Sources of Chinese Tradition*, W.T. de Bary (red.), New York 1965.

*Sources of Chinese Tradition*, W.T. de Bary i I. Bloom (red.), New York 1999.

Stace W.T., *Ethical Relativism: A Critique*, w: *The Concept of Morals*, New York 1937.

Stump E., *The Non-Aristotelian Character of Aquinas's Ethics. Aquinas on the Passions*, „*Faith and Philosophy*” 2011, nr 29, s. 29–43.

- Stump E., *Wandering in Darkness*, 2010.
- Szuppe P., *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, w: *Badacz i znawca religii przeszłości i doby współczesnej ks. prof. dr hab. Tadeusz Dajczer (1931–2009)*, E. Sakowicz (red.), Lublin 2020, s. 37–55.
- Tang J., *中西哲學思想之比較論文集 (Collected Essays on Comparative Study of Chinese and Western Thoughts)*, Taipei 1988.
- Tasivaldis Ozolins J., *God and Conceptions of Immanence and Transcendence in Aquinas and Mengzi*, w: J. Tasivaldis Ozolins (red.), *Religion and Culture in Dialogue. East and West Perspectives*, Dordrecht 2016, s. 95–110.
- The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, C.A. Moore (red.), Honolulu 1986.
- The Longman Anthology of World Literature*, D. Damrosch i D.L. Pike (red.), vol. A: *The Ancient World*, P. DuBois, S. Pollock, D.L. Pike, D. Damrosch i P. Yu (red.), New York 2009.
- The sage and the second sex: Confucianism, ethics, and gender*, Ch. Li (red.), Chicago 2000.
- Tischner J., *Tomizm bez mitologii*, w: Tischner J., *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, Wrocław 2003, s. 107–118.
- Tischner J., *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak” 1970, nr 1, s. 1–26.
- Torrell J.S., *Yves Congar et l’ecclésiologie de Saint Thomas d’Aquin*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 1998, nr 82, s. 201–242.
- Vandier N., *Le taoïsme*, Paris 1965.
- Vicente-Burgoa L., *Limites del conocimiento metafísico, según Kant y Tomás de Aquino*, „Tópicos” 2009, nr 37, [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0188-66492009000200007](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-66492009000200007).
- Wan J., *Contrasting Confucian Virtue Ethics and MacIntyre’s Aristotelian Virtue Theory*, przeł. E. Slingerland, w: R.R. Wang (red.), *Chinese Philosophy in an Era of Globalization*, Albany 2004, s. 123–149.
- Warren K.J., *Feminism and Ecology: Making Connections*, „Environmental Ethics” 1987, nr 9, s. 2–20.
- Wilkinson E., *Chinese history: a manual*, Harvard 2000.
- Wilkinson E., *Chinese History: A New Manual*, Harvard 2012.
- Wing-Tsit Ch., *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1963.
- Wivestad S.M., *Thomas Aquinas and Education*, w: K.H. Gary (red.), *A History of Western Philosophy of Education in the Middle Ages and Renaissance*, London 2021, s. 95–120.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. III.
- Yanyuan L. i Junlang H., *Reading the Classic of Filial Piety: New Interpretation*, Taipei 1992.

Yao X., *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, przetł. J. Hunia, Kraków 2009.

Yu J., *Ethical Naturalism in Daoism and Stoicism*, w: *Chinese Metaphysics and Its Problems*, Ch. Li i F. Perkins (red.), Cambridge–New York 2015, s. 105–119.

Yu I., *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue*, New York & London 2007.

Yu W. i Xu J., *Morality and Nature: The Essential Difference between the Dao of Chinese Philosophy and the Metaphysics in Western Philosophy*, „Frontier of Philosophy in China” 2009, nr 4, s. 360–369.

Junyi T., *中西哲學思想之比較論文集 (Collected Essays on Comparative Study of Chinese and Western Thoughts)*, Taipei 1988.

Yu-wei H., *Filial Piety and Chinese Society*, w: C.A. Moore (red.), *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, Honolulu 1986, s. 167–187.

Zaehner R.C., *Concordant Discord*, Oxford 1970.

Ziporyn B., *Beyond Oneness and Difference: Li and Coherence in Chinese Buddhist Thought and Its Antecedents*, Albany 2014.

Ziporyn B., *Harmony as Substance: Zhang Zai's Metaphysics of Polar Relations*, w: Ch. Li i F. Perkins (red.), *Chinese Metaphysics and Its Problems*, Cambridge–New York 2015, s. 171–191.

Ziporyn B., *Zhuangzi: The Essential Writings, with Selections from Traditional Commentaries*, Indianapolis 2009.



Ministerstwo  
Edukacji i Nauki

Program:  
**DOSKONAŁA  
NAUKA**

## Doskonała Nauka

Publikacja wydana dzięki wsparciu uzyskanemu  
w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki  
„Doskonała Nauka” 2022.

JAGIELLOŃSKI  
INSTYTUT WYDAWNICZY



Monografie  
Akademii  
Jagiellońskiej

# Cnoty społeczne u Konfucjusza i Tomasza z Akwinu

Studium porównawcze  
nad sprawnościami moralnymi  
Wschodu i Zachodu

Adam  
Machowski



ISBN 978-83-67201-05-6



9 788367 201056