

**Mickiewicz poetą mściwym czy nauczającym przebaczenia?  
W poszukiwaniu „trzeciej drogi” przekładu interkulturowego  
na przykładzie *Zdań i uwag* Adama Mickiewicza**

Mickiewicz, a Poet of Vengeance or a Preacher of Forgiveness?  
In Search of a “Third Way” of Intercultural Translation  
on the Example of Adam Mickiewicz’s *Sentences and Remarks*

*Tingting Zhang*

Uniwersytet Warszawski, Polska  
e-mail: [cebulkapekin@gmail.com](mailto:cebulkapekin@gmail.com)  
ORCID: 0000-0002-4080-7082

**Abstract**

The literature of Polish Romanticism, which Marta Piwińska called “a Renaissance of Christianity”, from the beginning of its presence in China has had a contrastingly different reception from that of Polish readers. This article offers a reading of Adam Mickiewicz’s *Zdania i uwagi. Z dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślżaka (Angelus Silesius) i Sę-Martena* [*Sentences and Remarks. From the Works of Jakob Böhme, Angelus Silesius and Saint-Martin*], conducted so as to open up a space for reflection on a set of questions that are crucial to cross-cultural studies: Will cultural differences always impede intercultural translations and, by the same token, the reception of works originating from one tradition by readers from another? Is it possible to find a platform that would allow for a dialogue between an author rooted – often in a dialogical way – in the Christian Romantic tradition on the one hand and a reader brought up in the Confucian culture on the other? The aim of this article is to propose an answer to these questions.

**Keywords**

Adam Mickiewicz, Saint Augustine, *Sentences and Remarks*, Christianity, Confucianism, intercultural translation

Ponad sto lat temu ojciec współczesnego języka chińskiego, Lu Xun<sup>1</sup>, pierwszy popularyzator twórczości Adama Mickiewicza w Chinach, napisał w rozprawie pt. *O sile poezji demonicznej*<sup>2</sup> takie zdanie:

[...] u Mickiewicza [...] mamy już wyraźną poezję zemsty. Główne przesłanie takiej poezji polega więc na tym, że tym, którzy [...] doznali krzywd ludzkich wolno sięgać po najróżniejsze środki, jeżeli tylko celem jest wskrzeszenie lub obrona ojczyzny. Jest to zasada święta. [...] że w celu zniszczenia wrogów wszystkie metody są dozwolone<sup>3</sup>.

Cytowana wyżej koncepcja odczytania dorobku poety może niejednego polskiego czytelnika zaskoczyć, gdyż, jak zauważa polska badaczka romantyzmu Bernadetta Kuczera-Chachulska, przebaczenie zajmuje priorytetowe miejsce w myśli polskiego poety, a „sprawa sumienia w utworach Mickiewicza odłoni się jako jeden z najważniejszych – może najważniejszy? – problemów tego pisarstwa”<sup>4</sup>.

Przytoczona interpretacja Lu Xuna, choć powstała na określonym podłożu historyczno-politycznym i w związku z tym nosi wyraźne znamię ideologiczne, spowodowała jednak niepożądane konsekwencje, które trwają do dziś. Choć Chińczycy doczekali się dwóch tłumaczeń *Pana Tadeusza*<sup>5</sup> i przekładu *Dziadów*<sup>6</sup>, recepcja tych dzieł wydaje się dość schematyczna, a z czasem staje się wręcz skostniała i ograniczająca<sup>7</sup>. Z drugiej strony od kilku dekad w Chinach obserwuje się rosnącą fascynację literaturą polską. Zainteresowanie wzbudza m.in. twórczość Adama Mickiewicza, który za

<sup>1</sup> Lu Xun, pseudonim, właśc. Zhou Shuren (周树人, 1881–1936) – wybitny pisarz, ideolog, uważany również za ojca współczesnego języka i literatury chińskiej.

<sup>2</sup> *O sile poezji demonicznej* (摩罗诗力说, mó luó shī lì shuō) to napisana przez Lu Xun w 1907 roku rozprawa poświęcona literaturom europejskim. Składa się z dziewięciu rozdziałów, spośród których ósmy poświęcony jest opisom twórczości wielkiej trójki polskiego romantyzmu. Jako materiał źródłowy do mojej pracy wybrałam jedynie ten rozdział, który jest ściśle związany z tematem rozważania. Rozprawa ta jest zawarta w zbiorze pod tytułem *Mogila* (chin. 坟), zawierającym dwadzieścia trzy eseje, które Lu Xun napisał w latach 1907–1925.

<sup>3</sup> Ibidem, tłum. własne.

<sup>4</sup> Zob. Bernadetta Kuczera-Chachulska, *Między teologią a poezją. Przebaczenie u Mickiewicza*, „Paedagogia Christiana” 2016, t. 37, nr 1, s. 223.

<sup>5</sup> *Pan Tadeusz* był dwukrotnie przetłumaczony na język chiński. Pierwszy raz w prozatorskim przekładzie z języka angielskiego wykonanym przez wybitnego tłumacza Sun Yonga (孙用, 1902–1983) ukazał się drukiem w 1950 roku. Drugi przekład, wierszowany i tłumaczony bezpośrednio z oryginału, został wydany dopiero w 1998 roku, w dwusetną rocznicę urodzin Adama Mickiewicza. Pracy tłumaczeniowej dokonała profesor Yi Lijun (伊丽君, 1934–2022), absolwentka Wydziału Polonistyki UW w latach 50. XX wieku.

<sup>6</sup> *Dziady* w języku chińskim w przekładzie Yi Lijun i Lin Honglianga ukazały się w 2015 roku nakładem wydawnictwa Sichuan Literature and Publishing House.

<sup>7</sup> Takie wąskie, niejako wbrew intencji autorskiej odczytanie np. *Konrada Wallenroda* było praktykowane już wśród współczesnych poeci. Zob. Maria Janion, *Życie pośmiertne Konrada Wallenroda*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1990; zob. także: Stefan Chwin, *Literatura a zdrada. Od „Konrada Wallenroda” do „Małej Apokalipsy”*, Kraków: Oficyna Literacka 1993; Ewa Hoffmann-Piotrowska, „Konrad Wallenrod”. *Zanegowana wolność*, „Tematy i Konteksty” 2023, t. 18, nr 13, s. 41–53.

sprawą Lu Xuna wciąż jednak jest postrzegany dość jednostronnie jako wybitny poeta rewolucjonista. Jednocześnie niektóre ważne rysy twórczości Mickiewicza pozostają nadal Chińczykom zupełnie nieznanymi, a mogą się okazać szczególnie atrakcyjne dla dzisiejszego chińskiego czytelnika, coraz częściej szukającego w literaturze odpowiedzi na pytania egzystencjalne.

## 1. W poszukiwaniu „trzeciej drogi” przekładu interkulturowego

Teoretycy przekładu opisali różne rozwiązania stosowane w praktyce translatorskiej. W XX wieku dominowały zasadniczo dwie szkoły teorii przekładu. Pierwsza z nich, którą trafnie opisał Lawrence Venuti, zaproponowała koncepcję inskrypcji rodzimoci. Zwolennicy tej szkoły stwierdzili, że

[...] tłumacz musi pokonywać językowe i kulturowe różnice (*differences*) tekstu obcego, które niweczy, by zastąpić je innym zestawem różnic, zasadniczo rodzimych, wywiedzionych z języka i kultury tłumacza, po to, aby obcy tekst mógł zostać odczytany w tym języku i kulturze<sup>8</sup>.

Druga szkoła z kolei, której wybitnym teoretykiem był Antoine Berman, pojmuję przekład jako czyste doświadczenie obcego i proponuje zachowanie maksymalnej wierności oryginałowi, nawet za cenę niezrozumienia go przez projektowanego odbiorcę przekładu<sup>9</sup>.

Wydaje się jednak, że żadne z zaproponowanych rozwiązań nie sprosta wyzwaniom, z jakimi musi się zmierzyć tłumacz próbujący przedstawić dzieła polskich romantyków chińskim czytelnikom. Mamy bowiem w tym przypadku do czynienia z innego rodzaju trudnością translatorską. Czołowi poeci polskiego romantyzmu, nazwanego przez Martę Piwińską „renesansem chrześcijaństwa”<sup>10</sup>, próbowali niejednokrotnie przekazać w swoich dziełach przesłanie głęboko osadzone w tradycji religijnej (oczywiście nie zawsze pojmowanej ortodoksyjnie), które może być obce dla czytelnika pozbawionego tego ważnego kontekstu kulturowego. Tradycja chrześcijańska była naturalną glebą, z której wyrastała ich twórczość. Z kolei opisana przez Lawrence’a Venutiego metoda polegająca na tym, by pojawiające się w dziełach oryginalnych pojęcia i terminy, które mogą być niezrozumiałe dla docelowych odbiorców, zastępować rodzimymi odpowied-

---

<sup>8</sup> Lawrence Venuti, *Przekład, wspólnota, utopia*, przeł. Magda Heydel, w: *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, red. Piotr Bukowski, Magda Heydel, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak” 2009, s. 267.

<sup>9</sup> Zob. Antoine Berman, *Przekład jako doświadczenie Obcego*, przeł. Uta Hrehorowicz, w: *Współczesne teorie przekładu*, s. 249.

<sup>10</sup> Marta Piwińska, *Bóg utracony i Bóg odnaleziony. Buntownicy i wyznawcy*, w: *Problemy polskiego romantyzmu*, t. I, red. Maria Żmigrodzka, Zofia Lewinówna, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1971, s. 253.

nikami, paradoksalnie może powodować większe nieporozumienia w budowaniu sensu tłumaczonego tekstu. Na przykład określenia, metafory, symbole, które pozornie odpowiadają sobie znaczeniowo, mogą kryć inne treści, a rodzime skojarzenia, które zostają przywołane, nie zawsze pomagają – w skrajnych przypadkach mogą wręcz utrudnić rozumienie czy przeinaczyć sens dzieł przetłumaczonych z innej tradycji kulturowej.

Celem niniejszego artykułu jest podzielenie się refleksją dotyczącą podejmowanych przeze mnie prób znalezienia takiego klucza interpretacyjnego, który pozwoliłby przełożyć nie tylko treść omawianego dzieła Adama Mickiewicza, lecz także wartości i przesłania w nim zawarte dla odbiorców wychowywanych i żyjących w innej kulturze niż chrześcijańska, mianowicie kulturze chińskiej. Interesuje mnie ponadto próba udzielenia odpowiedzi na pytania, czy możliwa jest trzecia droga pomiędzy wyżej zaproponowanymi dwiema metodami translatorskimi, czyli między prostym zastępowaniem obcych pojęć rodzimymi odpowiednikami celem ułatwienia docelowym czytelnikom zrozumienia, co może grozić utratą pierwotnego znaczenia pojęć w obcym dziele, a próbą zachowania maksymalnej obcości dzieła tłumaczonego kosztem niezrozumienia go przez czytelników docelowych.

Odpowiedzi na postawione pytanie będę próbowała poszukać na przykładzie dzieła prezentującego ważne dla tradycji chrześcijańskiej zagadnienia i przesłania, których przełożenie na inną kulturę może nastręczyć trudności. Takim dziełem są niewątpliwie *Zdania i uwagi. Z dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślązaka (Angelus Silesus) i Sę-Martena* Adama Mickiewicza. Poetycki cykl nosi bowiem znamię wpływów wybitnych myślicieli chrześcijańskich, jest efektem głębokich przemyśleń duchowych, dziełem wieńczącym pewną drogę poszukiwań religijnych poety rozczytującego się w pismach ojców Kościoła<sup>11</sup> i wielkich myślicieli chrześcijańskich, takich jak św. Augustyn, Pseudo-Dionizy Areopagita, św. Tomasz z Akwinu<sup>12</sup> czy Tomasz à Kempis. Poeta w swoim dziele nieustannie odwołuje się do rzeczywistości transcendującej, do Absolutu, przez co przekazuje refleksje metafizyczne (a w konsekwencji wizję świata i człowieka), których przekład na inną kulturę wymaga takiego podłoża, które by dostarczyło podobnego zestawu pojęć filozoficznych i religijnych, pozwalających czytelnikom docelowym przyswoić przesłania *Zdań i uwag*.

Takim podłożem, w moim przekonaniu, będzie konfucjanizm. Nauka konfucjańska, poza mocnym akcentowaniem spraw ludzkich i politycznych, zawiera wyraźny wymiar metafizyczny:

Konfucjanizm [...] nie poprzestaje na materialnym zaspokajaniu ludzkich potrzeb ani nie odrzuca podążania do duchowego Absolutu. Choć w inny sposób rozumie definicję pojęcia „duchowego”, to ma elementarne poczucie fundamentalności indywidualnego doświadczenia świętości i osobistego oddania Absolutowi. Jest zatem [...] tradycją humanistyczną manifestującą duchową tęsknotę [...] oraz prowa-

<sup>11</sup> Zob. Władysław Mickiewicz, *Żywoł Adama Mickiewicza podług zebranych przez siebie materiałów oraz z własnych wspomnień*, t. II, Poznań: Drukarnia Dziennika Poznańskiego 1892.

<sup>12</sup> Zob. Piotr Chmielowski, *Filozoficzne poglądy Mickiewicza*, „Przegląd Filozoficzny” 1897, z. 4, s. 12, 14, 21, 22.

dzącą do religijnego celu, który daje odpowiedź na ludzkie troski ostateczne. [...] Konfucjanizm jest czymś na kształt humanizmu, który poszukuje świętości w zwyczajnym, choć uporządkowanym życiu<sup>13</sup>.

Drugi niezwykle mocny rys doktryny konfucjańskiej (obok metafizycznego) wskazuje na wymiar etyczny ludzkiego życia. Konfucjanizm, jak utrzymuje wielu badaczy, z racji wyjątkowo wyeksponowanego miejsca, jakie przyznaje moralności, można uznać za tradycję czy nawet system etyczny. Czołowi badacze zachodni podkreślali też wyjątkową wagę, jaką Konfucjusz i jego uczeń Mencjusz przywiązywali do wychowania ze względu na realizację cnót. Ten mocny nacisk na moralność może się okazać szczególnie pomocny (na prawach analogii) w przekładzie Mickiewiczowskiego cyklu, który – jak będę starała się pokazać w dalszej części artykułu – również posiada wyraźny akcent moralny.

Także pod względem formy *Zdania i uwagi* mogą okazać się atrakcyjne dla chińskich czytelników. Poetycki cykl Mickiewicza składa się przeważnie z aforystycznych dystychów (rzadziej czterowierszy). Forma ta jest bardzo bliska kulturze chińskiej. Wiersze aforystyczne swoim początkiem sięgają bowiem w Chinach XI w. p.n.e. W szczególnie istotnej dla literatury Państwa Środka *Księżka Pieśni* (诗经)<sup>14</sup>, powstałej między XI a VII wiekiem p.n.e., występowały już w dojrzałej postaci. Aforystyczną formę wypowiedzi można też spotkać w pismach starożytnych filozofów chińskich, którzy „byli przyzwyczajeni wypowiadać się w formie aforyzmów, sentencji [...]”<sup>15</sup>. Zakładam więc, że dzieło polskiego romantyka może zostać przetłumaczone na język chiński bez uszczerbku dla literackich walorów oryginału. Połączenie medytacji i dydaktyzmu nie będzie chińskim czytelnikom obce, gdyż, jak zauważa Feng Youlan, wybitny historyk chińskiej filozofii, „to etyka [...] stała się duchową podstawą cywilizacji chińskiej”<sup>16</sup>, w tym również utworów literackich. W przybliżeniu czytelnikom myśli Mickiewicza może także pomóc wskazanie na analogię z tradycją konfucjańską, której fundamentalne pismo – *Dialogi konfucjańskie* – charakteryzuje się właśnie tym, że „każdy akapit składa się tylko z kilku słów, a między kolejnymi akapitami nie ma prawie żadnego związku”<sup>17</sup>.

W tym miejscu warto dodać jeszcze jedną uwagę metodologiczną. Refleksje, które Mickiewicz zawarł w swoim poetyckim cyklu, to owoc długoletniego dojrzewania. Nie są wynikiem naglej rewolucji duchowej czy olśnienia, które tak chętnie przypisywalibyśmy romantycznym herosom. Nie są też wyłącznie rezultatem intelektualnych

<sup>13</sup> Xinzhong Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, przeł. Justyn Hunia, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009, s. 47.

<sup>14</sup> *Księga Pieśni* (诗经) jest kompilacją chińskiej poezji pochodzącej z okresu między XI a VII wiekiem p.n.e. Składa się z 305 wierszy. Pierwotna wersja księgi obejmowała 311 wierszy, jednak 6 z nich nie zachowało się i są znane jedynie z tytułu.

<sup>15</sup> Feng Youlan, *Krótką historia filozofii chińskiej*, przeł. Michał Zagrodzki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2001, s. 15.

<sup>16</sup> Derk Bodde, *Dominant Ideas in the Formation of Chinese Culture*, „Journal of American Oriental Society” 1942, t. 62, nr 4, s. 293. Polski przekład za: Feng Youlan, *Krótką historia filozofii chińskiej*, s. 6.

<sup>17</sup> Feng Youlan, *Krótką historia filozofii chińskiej*, s. 14.

przemysłań i lektur duchowych poety, lecz raczej skutkiem ich głębokiego i osobistego przeżycia i przyswojenia. Dlatego okazują się niezwykle konsekwentne oraz znajdują potwierdzenie w innych obszarach biografii twórczej poety. Rozciągają się na wszystkie wymiary jego działalności zarówno w samym cyklu, jak w pisanych w tym czasie listach. Widać tę ciągłość także w późniejszych prelekcjach paryskich, które Mickiewicz prowadził w Collège de France w latach 1840–1844. Dlatego gnomy Mickiewicza będą interpretowała w kontekście zarówno osobistej korespondencji poety z przyjaciółmi z lat 1833–1836, a więc z czasów trwania pracy nad *Zdaniami i uwagami*, jak również wypowiedzi z wykładów paryskich, które traktuję jako autokomentarz bądź świadectwa przemysłań, które przekazał w aforystycznej formie w *Zdaniach i uwagach*.

## 2. Moralność szczęścia

Badacze dostrzegli mocny akcent dydaktyczno-moralny *Zdań i uwag*. Taką instrukcję lektury dał sam poeta, który w liście do swojego paryskiego wydawcy, Januszkiewicza, zdaje się wyznaczać cel swojego dzieła:

Szanowny Panie Eustachy.

Posyłam maksymy dla zbudowania ciebie i tomiku. Ostrzegam, że werset pod tytułem *Pax Domini* ma być drugim z porządku i iść po wersecie *Rzecz zaniedbana*, a zaś werset pod tytułem *Reszta prawd* ma być ostatni<sup>18</sup>.

Kluczowym sformułowaniem w tym liście wydają się słowa „dla zbudowania”. Według *Słownika języka Adama Mickiewicza* ‘zbudowanie’ w twórczości polskiego romantyka oznacza m.in. „podniesienie na wyższy poziom moralny, udoskonalenie”<sup>19</sup>. *Zdania i uwagi* miały być więc, wedle zamysłu autora, dziełem budującym, służącym do podnoszenia poziomu moralnego czytelnika. Za tą odautorską wskazówką poszli badacze: „Mickiewicz – komentuje Barbara Łazińska – koncentruje się nie na kwestiach teozoficznych, lecz etycznych, bliskich każdemu człowiekowi, daje wskazówki możliwe do zrealizowania w praktyce”<sup>20</sup>. O ile jednak pierwsza część obserwacji badaczki zdaje się doskonale oddać ducha poety, to druga część może budzić pewną wątpliwość. „Wskazówki” – żeby posłużyć się językiem autorki – jakie daje Mickiewicz na kartach

<sup>18</sup> Adam Mickiewicz, *Do Eustachego Januszkiewicza*, [Domont, początek września 1836], w: Adam Mickiewicz, *Dzieła. Wydanie Rocznikowe 1798–1998* (dalej jako WR), red. nauk. Zbigniew Jerzy Nowak, Maria Prussak, Zofia Stefanowska, Czesław Zgorzelski, t. XV: *Listy. Część druga 1830–1841*, oprac. Maria Dernałowicz, Elżbieta Jaworska, Marta Zielińska, Warszawa: Czytelnik 2003, s. 337.

<sup>19</sup> *Słownik języka Adama Mickiewicza*, t. X, red. Konrad Górski, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1980, s. 606.

<sup>20</sup> Barbara Łazińska, *Mistycyzm i dydaktyzm „Zdań i uwag”*, w: *Mickiewicz mistyczny*, red. Andrzej Fabianowski, Ewa Hoffmann-Piotrowska, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2005, s. 298.

swojego poetyckiego cyklu, często wydają się niemożliwe do zrealizowania w praktyce czysto ludzkiej. Udoskonalenie moralne człowieka, a także antropologia polskiego poety w ogólności, są mocno chrystocentryczne w tym sensie, że w myśli poety „zbudowanie” człowieka posiada w swej istocie niekończącą się możliwość, transcendującą jego ziemskie bytowanie tylko dzięki nieustannemu odniesieniu do Chrystusa, jak trafnie to ujęła Alina Witkowska: „człowiek naśladowujący Chrystusa stawał się propozycją zmiany permanentnej, o nieograniczonej wręcz perspektywie doskonalenia”<sup>21</sup>. A skoro tak, to wolno sądzić, że również moralne doskonalenie w życiu nie będzie ostatecznym celem samym w sobie, lecz mającym swoje uzasadnienie w rzeczywistości transcendentnej, metafizycznej, o czym zdaje się mówić sam poeta już na początku cyklu:

*PAX DOMINI*

Pokój jest przyszłym dobrem, przyszłym szczęściem mojem;  
Nie chciałbym Boga, gdyby Bóg nie był pokojem<sup>22</sup>.

Rzecz ciekawa, że dzieło dydaktyczno-moralne, a więc z założenia skierowane do czytelnika i tworzone z konkretnym zamysłem, zaczyna się od dystychu, w którym podmiot mówiący dokonuje wewnętrznych, niemalże intymnych wyznań, kim jest dla niego Bóg. Wydaje się, że właśnie w tym wierszu objawia się głębokie zrozumienie przez poetę ducha Ewangelii. Całe ewangeliczne przesłanie moralne zaczyna się bowiem od *Kazania na górze*, zwanego *magna charta* moralności chrześcijańskiej<sup>23</sup>, która opiera się na ośmiu błogosławieństwach, czyli istocie rozumienia szczęścia. Tego zawartego w *Pax Domini* osobistego wyznania nie należy więc czytać jako romantycznej autoekspresji. Zdaje się, że poeta chce za jego pomocą wywołać w czytelniku metanoję poprzez pokazanie mu innego sposobu patrzenia na wysokie ewangeliczne wymagania niemożliwe do zrealizowania na poziomie czysto ludzkim, mianowicie jako drogowskaz prowadzący ku szczęściu. Przy czym poeta swoim subiektywnym tonem („moim”), dalekim od ambicji nauczania *ex cathedra*, zdaje się sugerować, że swoje „wskazówki” będzie przekazywał nie jako ktoś, kto „bez reszty przyjmuje rolę nauczyciela. Naucza i poucza”<sup>24</sup>, albo kto „wie na pewno i [...] próbuje nam tę swoją pewną wiarę narzucić”<sup>25</sup>, lecz ktoś, kto odpowiada: „ja tak wierzę; jeśli chcesz, czytelniku, możemy wspólnie wyruszyć w duchową podróż, a ja będę ci towarzyszył i prowadził w tym moim dziele”.

Zagadnienie szczęścia nie należy tymczasem do wielkich trosk Konfucjusza ani jego następców, niemniej wypracowane przez konfucjanistów pojęcia mogą pomóc

<sup>21</sup> Alina Witkowska, *Mickiewicz. Słowo i czyn*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1986, s. 103.

<sup>22</sup> WR, t. I: *Wiersze*, oprac. Czesław Zgorzelski, 1993, s. 379.

<sup>23</sup> Por. np. Jan Paweł II, *Veritatis Splendor*, pkt 15, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html) [dostęp 26.06.2024].

<sup>24</sup> Barbara Łazińska, *Mistyryzm i dydaktyzm „Zdań i uwag”*, s. 299.

<sup>25</sup> Adam Poprawa, Jarosław Marek Rymkiewicz, *Mickiewicz, czyli wszystko. Z Jarosławem Markiem Rymkiewiczem rozmawia Adam Poprawa*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe i Literackie OPEN 1999, s. 194.

w przyswojeniu sobie koncepcji z innych tradycji filozoficznych i religijnych. Zacząć trzeba od uwag terminologicznych. Wyjaśnianie polskim czytelnikom pojęć konfucjańskich należy również do realizowanej przeze mnie praktyki przekładu interkulturowego, a więc może być przydatne dla refleksji zawartych w niniejszym artykule.

Pojęciem, które ma fundamentalne znaczenie dla konfucjańskiego światopoglądu, jest *Dao* (道, dào), słowo tak pojemne w znaczeniach, iż trudno je oddać za pomocą jednego tylko terminu w innych językach. Można je przetłumaczyć za pomocą takich słów, jak: doktryna, nauka, porządek albo droga. Każde z nich posiada jednak znaczne ograniczenie. W swojej pracy decyduję się na „drogę” głównie z tego powodu, że wydaje mi się ona najbardziej przyswajalna dla odbiorców wychowanych w kulturze chrześcijańskiej, dla których słowo to posiada silną konotację duchową. Znane są bowiem fragmenty z Pisma Świętego: „Bo moje myśli nie są waszymi myślami, a wasze drogi nie są moimi drogami – wyroczenia PANA” (Iz 55,8) oraz „Ukaż mi drogi Twoje, PANIE, naucz mnie chodzić ścieżkami, które wskazujesz” (Ps 25,4)<sup>26</sup>.

Ogólnie ujęta droga konfucjańska posiada trzy konstytutywne człony, inaczej mówiąc – trzy drogi będące konkretnymi objawami jednej Drogi; są to mianowicie: Droga Nieba, Droga Ziemi oraz Droga Ludzi. Zasadniczą rolę odgrywa Droga Nieba<sup>27</sup>. Dialogi konfucjańskie poświęciły wiele miejsca temu zagadnieniu. Według doktryny konfucjańskiej to Niebo obdarza człowieka cnotami<sup>28</sup> i ustala zasady moralne<sup>29</sup>. Jest najwyż-

<sup>26</sup> Cytaty z Pisma Świętego za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa: Edycja Świętego Pawła 2008.

<sup>27</sup> W swoim artykule nie będę podejmowała próby rozstrzygnięcia, czy Niebo jest bytem osobowym w rozumieniu chrześcijańskim, ponieważ w moim przekonaniu pytanie to jest błędnie postawione, dlatego nie da się udzielić na nie odpowiedzi w sposób naukowy. Ani Konfucjusz, ani wielcy myśliciele konfucjańscy nie zastanawiali się nad definicją Nieba. Można dokonać takiego porównania w sposób potoczny, ale naukowo nie powinno się narzucać konfucjańskim pojęciom wymiaru zaczerpniętego z innej – w tym przypadku biblijnej – tradycji. Takie podejście grzeszy pomieszaniem porządków, a odpowiedź udzielona błędnie postawionemu pytaniu, jakakolwiek by była, nie będzie posiadała wartości naukowej. O tym, że co do kwestii istoty Nieba do dziś nie ma zgody wśród badaczy, pisał wyżej cytowany Xinzhong Yao, zob. Xinzhong Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, s. 145–146.

<sup>28</sup> Decydując się oddać jedno z fundamentalnych pojęć konfucjańskich, mianowicie pojęcie 德 (dé), za pomocą słowa „cnota”, posłużyłam się przedstawioną na początku artykułu teorią „inskrypecji rodzimości”, gdyż pod słowami, które w słownikach występują jako odpowiadające sobie znaczeniowo, kryją się w istocie różne treści. Konfucjusz wypracował i uporządkował system cnót odmienny od chrześcijańskiego. Jest ich osiem (八德, bādé). Polska tradycja sinologiczna proponowała różne tłumaczenia. Zaprezentowane tu tłumaczenia są po części kontaminacją tradycyjnych propozycji dokonywanych przez polskich translatorów i moich własnych: ren (仁, rén), zazwyczaj tłumaczony jako *humanitarność*, *dobroć* i *życzliwość* w stosunku do ludzi; yi (义, yì), *prawość*, z akcentem na postępowanie; xiao (孝, xiào), który wbrew tradycji translatorskiej proponuję przetłumaczyć jako *pietyzm* albo *cnota synowska*; ci (慈, cí), *miłość rodziców do dzieci*; xin (信, xìn) – znowu pomimo tradycyjnego tłumaczenia tej cnoty jako *szczerłość* proponowałabym tłumaczenie *słowność*; zhong (忠, zhōng) – *wierność*; ti (梯, tī), *troska*, jaką starsze rodzeństwo powinno okazywać młodszemu, oraz shu (恕, shù), cnota posiadająca analogiczne pole semantyczne jak chrześcijańskie przebaczenie.

<sup>29</sup> Mistrz powiedział: „Niebo zrodziło cnotę moralną [...]” (子曰: “天生德於予 [...]”), *Lunyu*, VII, 23), tłumaczenie polskie za: *Konfucjusz. Analekta*, tłum. i oprac. Katarzyna Pejda, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2018, s. 80.

szą i ostateczną sankcją ludzkich postępowań, która objawia się zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i polityczno-społecznym. W wymiarze indywidualnym, według doktryny konfucjańskiej, działanie Nieba objawia się przez zesłanie męża szlachetnego i cnotliwego, podobnego starotestamentowym prorokom, by zarządzić powszechnemu zepsuciu moralnemu<sup>30</sup>. Z kolei w wymiarze polityczno-społecznym Niebo udziela Mandatu władcy<sup>31</sup>, co jest porównywalne, choć nie do końca, z namaszczeniem królów według tradycji starotestamentalnej. Mandat ten może być też cofnięty, kiedy władca zaczyna łamać moralne zasady ustalone przez Niebo. Droga Nieba oznacza więc Drogę moralności. Droga Ludzi natomiast „jest w istocie drogą życia moralnego”<sup>32</sup>, „podążaniem Drogą Nieba”<sup>33</sup>. Kiedy ludzie, zarówno lud, jak i władcy, podążają za Drogą Nieba, tj. przestrzegają wyznaczonych przez nie zasad, wtedy panowanie władcy będzie trwałe, a społeczeństwo i jednostki cieszyć się będą harmonią i dobrobytem.

Powyższe, siłą rzeczy jedynie skrótowe wyjaśnienia, miały na celu zarysowanie pewnych wspólnych rysów obu tradycji, chrześcijańskiej i konfucjańskiej: życie cnotliwe służy człowiekowi, a zasady moralne są drogowskazami na drodze prowadzącej ku szczęściu. Tradycje te różnią się od siebie w tym, jak pojmują szczęście. Podczas gdy w refleksjach konfucjanistów człowiek (zarówno lud, jak i rządzący) już za życia doświadcza skutków swojego moralnego lub niemoralnego postępowania, tradycja chrześcijańska, a za nią też autor *Zdań i uwag*, kieruje myśl człowieka ku rzeczywistości transcendującej życie na ziemi. Chociaż może się wydawać, że różnica ta będzie stanowiła trudność w przyswojeniu Mickiewiczowskiego zbiorku przez chińskich czytelników, może właśnie w niej tkwi moc dzieła polskiego romantyka. Dla człowieka myślącego, niezmagającego się już z brakiem materialnym, żyjącego w świecie, który wciąż za Maxem Weberem można nazwać „odczarowanym”<sup>34</sup>, i poszukującego w literaturze odpowiedzi na pytania egzystencjalne, Mickiewiczowski cykl, z racji zawartych w nim refleksji metafizycznych oraz innego spojrzenia na szczęście, może się okazać niezwykle atrakcyjną propozycją.

### 3. *Unde malum?*

Po rozważeniu moralności od pozytywnej strony Mickiewicz, za św. Augustynem, stawia istotne pytanie: *unde malum?*

<sup>30</sup> „Ten świat od dawna utracił drogę, dlatego Niebo posługuje się Mistrzem jako dzwonem o drewnianym sercu” („天下之無道也久矣，天將以夫子為木鐸”, *Lunyu*, III, 24, tłum. własne).

<sup>31</sup> Mandat Nieba (天命) można tłumaczyć również jako „wezwanie Nieba”. Można go rozumieć, jak wyjaśnia Dawid Rogacz, jako „kredyt zaufania ofiarowany przez Niebo danemu władcy. Mandat ten udzielany jest każdorazowo cesarzowi dynastii rozpoczynającej swoje panowanie”. Zob. Dawid Rogacz, *Pojęcie Nieba (Tian) w filozofii konfucjańskiej*, „Przegląd Religioznawczy” 2015, nr 3 (257), s. 172.

<sup>32</sup> Xinzong Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, s. 155.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 150.

<sup>34</sup> Zob. Max Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, przeł. Marian Holon, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2004.

## SKĄD ZŁO?

Bóg jest dobrem: więc wszystko, na co duch narzeka,  
Zło, śmierć i potępienie, pochodzą z człowieka<sup>35</sup>.

„Bóg jest dobry” – tym mocnym twierdzeniem Mickiewicz, znowu za polemizującym z manichejczykami biskupem z Hippony, wykluczył możliwość stworzenia jakiegokolwiek zła przez Boga. Twierdzenie to jest dodatkowo wzmocnione przez absolutyzujące słowo „wszystko”. Czy romantyczny poeta chciał do końca obciążyć złem wolę i czyny ludzkie? Czy jest możliwe, że chrystocentryczna antropologia Mickiewicza proponuje aż tak pesymistyczną wizję człowieka?<sup>36</sup> Wydaje się, że dobrym dowiedzeniem do tego dystychu może być inny gnom Mickiewiczowskiego cyklu:

## CNOTA

Gdy pełniąc cnotę cierpisz trudy i kłopoty,  
Jeszcześ nie jest cnotliwym, tylko szukasz cnoty<sup>37</sup>.

W pierwszym wersie poeta zarysował obraz człowieka, który najwyraźniej już poznał cnotę, wręcz ma w sobie pewne duchowe przyłgnięcie do niej, inaczej by jej nie pełnił. Paradoxs przynosi słowo „szukasz” z drugiego wersu. Sugeruje ono bowiem, że można i trzeba szukać czegoś, do czego już ma się wewnętrzne przyłgnięcie, a dopiero szukanie umożliwi pełną realizację tego, co już się zna, a nawet do pewnego stopnia posiada.

To wewnętrzne przyłgnięcie człowieka do cnót Mickiewicz nazywa w *Wykładzie IX kursu IV* prelekcji paryskich „zarodem Bożym w nas będącym”<sup>38</sup>. Wypowiedź ta zdaje się pokazywać, że w ujęciu poety cnoty mają swoje transcendentne źródło w samym Bogu („zaród Boży”), który obdarzył nimi człowieka w postaci, jak to wyraził wieszcz, zarodkowej. Do człowieka należy, aby w sobie tego zarodka Bożego poszukiwać, znaleźć go i pielęgnować. To od człowieka, od jego „szukania”, jak czytamy w analizowanej *Cnocie*, zależy, czy z owego nasienia wyrośnie piękne drzewo cnotliwości, czy, jak w przypadku gnomu *Skąd zło*, ziarno wyschnie, a człowiek rzeczywiście stanie się źródłem „wszystkiego, na co duch narzeka”.

Zadziwiająco podobne myśli antropologiczne znajdziemy w refleksjach wielkich myślicieli konfucjańskich. W ich doktrynach dobro i zło „są terminami określającymi usposobienie moralne jednostki”<sup>39</sup>, a koncepcja zła „jest to [...] pojęcie moralne, oznaczające pewną sytuację moralną, w której wszelkie działania człowieka są wykonywa-

<sup>35</sup> WR, t. I, s. 385.

<sup>36</sup> Zawarta w tym wierszu refleksja Mickiewicza o przyczynie zaistnienia zła objawia mocny wpływ św. Augustyna. Ten problem jednak wymagałby szczegółowych wyjaśnień. Tym zagadnieniem wielki biskup z Hippony zajmował się zwłaszcza w *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* 2, 2, 2 (PL 32; 1345). Polskojęzyczne opracowanie zob. Hanna Cholwińska, *Zagadnienie genezy zła w myśli świętego Augustyna*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1999, t. 37, nr 1, s. 87–113.

<sup>37</sup> WR, t. I, s. 381.

<sup>38</sup> WR, t. XI: *Literatura słowiańska. Kurs czwarty*, oprac. Julian Maślanka, 1998, s. 104.

<sup>39</sup> Xinzhong Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, s. 162.

ne w niewłaściwy sposób”<sup>40</sup>. Szczególnie pomocna dla przekazania myśli Mickiewicza wydaje się nauka Mencjusza, ucznia Konfucjusza.

Wybitny kontynuator filozofii Mistrza Kong był przekonany, że człowiek rodzi się z natury moralnie dobry, a zło pojawia się jako odchylenie od tego istotowego, pierwotnego dobra. Swoje nauki Mencjusz wykładał za pomocą pojęć, które mogą być szczególnie przydatne dla interkulturowego przekładu *Zdań i uwag*. Próbując udzielić odpowiedzi na pytanie o przyczynę zaistnienia zła w człowieku, Mencjusz odwołuje się do pojęcia natury ludzkiej (性, *xìng*), która w jego przekonaniu jest dobra. Jednocześnie przekonuje, że to pierwotne, wrodzone dobro istnieje w człowieku jedynie w postaci załączków, co wręcz szokująco przypomina Mickiewiczowski „zaród Boży w nas będący”. Takie załączkowe albo zarodkowe dobro jest niezwykle kruche i podatne na wszelkie destrukcyjne wpływy zewnętrzne, dlatego wymaga od człowieka pielęgnowania, by wyrosły z niego prawdziwe cnoty. Wymaga ono od człowieka pracy, którą Mencjusz, dokładnie tak samo jak Mickiewicz, nazwał „szukaniem”: „Jeśli ich [wrodzonych cnót w postaci załączkowej – uzup. TZ] szukasz – przekonuje Mencjusz – odnajdziesz je, jeśli je zaniedbasz, utracisz”<sup>41</sup>.

#### 4. Refleksje osobiste zamiast wniosku

Poetycki cykl Mickiewicza nieustannie może wzbudzać zachwyt swoją niewyczerpaną głębią duchową, jaką poeta przekazał za pomocą lapidarnych, po mistrzowsku skonstruowanych gnomów. Jako osoba, która została wychowana w kulturze konfucjańskiej, a jednocześnie której dane jest poznawać tradycję chrześcijańską oraz literaturę z niej wyrastającą, jestem świadoma, jak wysoką poprzeczkę stawia Mickiewicz przed tłumaczem swojego dzieła.

Na początku artykułu przedstawiłam dwie szkoły z dziedziny translatoryki oraz zaproponowane przez nie teorie. W moim przekonaniu żadna z nich nie sprostą wyzwaniom, jakie stają przed tłumaczem próbującym przedstawić chińskim czytelnikom Mickiewiczowskie *Zdania i uwagi*. Poetycki cykl polskiego romantyka zawiera w sobie całe bogactwo refleksji metafizycznej. Mimo iż tradycja konfucjańska ma do zaoferowania zestaw terminów filozoficzno-religijnych jako klucz, który pozwoliłby przełożyć dzieło Mickiewicza na język chiński, jednak każde z pojęć w niej zawartych wywołuje u chińskiego czytelnika skojarzenia, które, zastosowane dosłownie i bezrefleksyjnie, mogą zasłonić, a nawet zniekształcić oryginalne przesłanie wierszy Mickiewicza. Wskutek tego istnieje ryzyko, że dzieło utraci swoją tożsamość i stanie

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> Yang Bojun, *Menzi Yizhu*, Pekin: Oficyna Zhonghua Shuju 1960, 6A: 8. Polski przekład za: Mencjusz i Xunzi, *O dobrym władcy, mędrkach i naturze ludzkiej*, wyboru dokonała, przeł. i wstępem opatrzyła Małgorzata Religa, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog 1999, s. 90.

się „zlepkiem” pojęć konfucjańskich. Druga teoria z kolei, pojmująca przekład jako płaszczyznę doświadczenia obcości w czystej postaci, może wprowadzić docelowego czytelnika w dezorientację, a lektura będzie co najwyżej przygodą, smakowaniem nowości, nigdy doświadczeniem egzystencjalnym czy metafizycznym.

W związku z powyższym sądzę, że aby poetycki zbiorek Mickiewicza i zawarte w nim refleksje mogły rzeczywiście trafić do chińskiego czytelnika, konieczna będzie trzecia droga, mianowicie tłumaczenie krytyczne, zaopatrzone w tematycznie uporządkowane wprowadzenie, przygotowane koniecznie przez osobę z odpowiednią kompetencją, niekoniecznie przez samego tłumacza. Przy czym takie opracowanie najlepiej zacząć od wyjaśnienia gnomów traktujących o tych zagadnieniach moralnych, które są chińskim czytelnikom niezwykle bliskie.

Człowiek, jak głosi teologia chrześcijańska, jest stworzeniem *capax Dei*, w którego naturze leży poszukiwanie sensu ponadnaturalnego i odpowiedzi na pytania ostateczne, metafizyczne. Jestem przekonana, że u chińskiego czytelnika takie pragnienie, nawet nieuświadomione albo niewyartykułowane, mogą zaspokoić Mickiewiczowskie *Zdania i uwagi*, pod warunkiem jednak, że zostaną przetłumaczone z należyтым szacunkiem dla dzieła oryginalnego i wartości w nim zawartych. Myśl Konfucjusza ostatecznie przyjmuję za kontekst mogący przybliżyć sens myśli wyrażonej w Mickiewiczowskim zbiorze. Jako dzieło medytacyjne, skłaniające do postawy refleksyjnej (bardzo zakorzenionej w kulturze chińskiej) powinien on stać się pretekstem do indywidualnych praktyk czytelniczych, podmiotowego czytania przez chińskiego odbiorcę, który może wyciągnąć z tej lektury ważne dla siebie myśli i przystosować lekturę do osobistych potrzeb i własnej kultury.

## References

- Berman Antoine, *Przekład jako doświadczenie Obcego*, przeł. Uta Hrehorowicz, w: *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, red. Piotr Bukowski, Magda Heydel, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak 2009, s. 247–264.
- Bodde Derk, *Dominant Ideas in the Formation of Chinese Culture*, „Journal of American Oriental Society” 1942, t. 62, nr 4, s. 293–299.
- Chmielowski Piotr, *Filozoficzne poglądy Mickiewicza*, „Przegląd Filozoficzny” 1897, z. 4.
- Cholwińska Hanna, *Zagadnienie genezy zła w myśli świętego Augustyna*, „Studia Theologica Varsoviensia” 1999, t. 37, nr 1, s. 87–113.
- Chwin Stefan, *Literatura a zdrada. Od „Konrada Wallenroda” do „Małej Apokalipsy”*, Kraków: Oficyna Literacka 1993.
- Feng Youlan (馮友蘭), *Krótką historia filozofii chińskiej*, przeł. Michał Zagrodzki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2001.
- Hoffmann-Piotrowska Ewa, „Konrad Wallenrod”. *Zanegowana wolność*, „Tematy i Konteksty” 2023, t. 18, nr 13, s. 41–53.
- Jan Paweł II, *Veritatis Splendor*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html) [dostęp 26.06.2024].

- Janion Maria, *Życie pośmiertne Konrada Wallenroda*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1990.
- Konfucjusz. *Analekta*, tłum. i oprac. Katarzyna Pejda, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2018.
- Konfucjusz, *Lunyu* (论语), <https://ctext.org/analects> [dostęp 24.06.2024].
- Kuczera-Chachulska Bernadetta, *Między teologią a poezją. Przebaczenie u Mickiewicza*, „Paedagogia Christiana” 2016, t. 37, nr 1, s. 223–232.
- Lu Xun (鲁迅), *O sile poezji demonicznej* (摩罗诗力说), w: idem, *Mogila* (坟), w: idem, *Lu Xun. Dzieła wszystkie* (鲁迅全集), t. I, red. Cai Yuanpei (蔡元培), Ma Yuzao (马裕藻), Shen Jianshi (沈兼士), Zhou Zuoren (沈兼士), Shanghaj 1938.
- Łazińska Barbara, *Mistycyzm i dydaktyzm „Zdań i uwag”*, w: *Mickiewicz mistyczny*, red. Andrzej Fabianowski, Ewa Hoffmann-Piotrowska, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2005, s. 297–303.
- Mencjusz i Xunzi, *O dobrym władcy, mędracach i naturze ludzkiej*, wyboru dokonała, przeł. i wstępem opatrzyła Małgorzata Religa, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 1999.
- Mickiewicz Adam, *Dzieła. Wydanie Rocznicowe 1798–1998*, red. nauk. Zbigniew Jerzy Nowak, Maria Prussak, Zofia Stefanowska, Czesław Zgorzelski, t. I: *Wiersze*, oprac. Czesław Zgorzelski, Warszawa: Czytelnik 1993.
- Mickiewicz Adam, *Dzieła. Wydanie Rocznicowe 1798–1998*, red. nauk. Zbigniew Jerzy Nowak, Maria Prussak, Zofia Stefanowska, Czesław Zgorzelski, t. XI: *Literatura słowiańska. Kurs czwarty*, oprac. Julian Maślanka, Warszawa: Czytelnik 1998.
- Mickiewicz Adam, *Dzieła. Wydanie Rocznicowe 1798–1998*, red. nauk. Zbigniew Jerzy Nowak, Maria Prussak, Zofia Stefanowska, Czesław Zgorzelski, t. XV: *Listy. Część druga 1830–1841*, oprac. Maria Dernałowicz, Elżbieta Jaworska, Marta Zielińska, Warszawa: Czytelnik 2003.
- Mickiewicz Władysław, *Żywot Adama Mickiewicza podług zebranych przez siebie materiałów oraz z własnych wspomnień*, t. II, Poznań: Drukarnia Dziennika Poznańskiego 1892.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa: Edycja Świętego Pawła 2008.
- Piwińska Marta, *Bóg utracony i Bóg odnaleziony. Buntownicy i wyznawcy*, w: *Problemy polskiego romantyzmu*, t. I, red. Maria Żmigrodzka, Zofia Lewinówna, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1971, s. 207–249.
- Poprawa Adam, Rymkiewicz Jarosław Marek, *Mickiewicz, czyli wszystko. Z Jarosławem Markiem Rymkiewiczem rozmawia Adam Poprawa*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe i Literackie OPEN 1999.
- Rogacz Dawid, *Pojęcie Nieba (Tian) w filozofii konfucjańskiej*, „Przegląd Religioznawczy” 2015, nr 3 (257), s. 167–185.
- Słownik języka Adama Mickiewicza*, t. X, red. Konrad Górski, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1980.
- Venuti Lawrence, *Przekład, wspólnota, utopia*, przeł. Magda Heydel, w: *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, red. Piotr Bukowski, Magda Heydel, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak” 2009, s. 265–294.
- Weber Max, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, przeł. Marian Holon, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2004.
- Witkowska Alina, *Mickiewicz. Sowo i czyn*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1986.
- Yang Bojun (杨伯峻), *Menzi Yizhu* (孟子译注), Pekin: Oficyna Zhonghua Shuju 1960.
- Yao Xinzong (姚新中), *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, przeł. Justyn Hunia, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009.