

# *Minglitan*: chiński przekład i komentarz *Kategorii* Arystotelesa z XVII wieku\*

DAWID ROGACZ / *Poznań* /

Wydaje się, że kulturę Zachodu w możliwie najszerszym rozumieniu zdefiniować można jako krąg oddziaływania dwóch postaci o imionach rozpoczynających się od pierwszej litery europejskich alfabetów, tj. Arystotelesa w dziedzinie filozofii oraz Abrahama na polu religii. Znajomość dzieł Stagiryty oraz wykorzystanie ich w kontekście religijnym łączą myślicieli identyfikujących się z jedną z religii abrahamowych: chrześcijańskich, żydowskich i muzułmańskich. Większość języków europejskich wchodzi także w skład rodziny języków indoeuropejskich, i choć w zakresie wymiany kulturowej zależności te odzwierciedlone są słabiej niż w lingwistyce, kontakt filozofii greckiej z indyjską jest zjawiskiem dobrze znanym i udokumentowanym. Mowa tu nie tylko o pojedynczych wzmiankach, jak np. w *Kobiercach* (*Stromata*) Klemensa Aleksandryjskiego, ani nawet o dialogach pomiędzy hellenistycznymi władcami i mnichami buddyjskimi, takimi jak np. *Milinda Panha* (*Pytania do Menandra*), lecz o możliwości realnego wpływu jednej

---

\* Praca powstała w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki, nr projektu 2015/19/N/HS1/00977.

filozofii na drugą, jak jest to badane zwłaszcza w kontekście pirronizmu. Tym niemniej niemożliwe wydaje się, by kontakt Zachodu ze Wschodem wybiegł poza przestrzeń indoeuropejską: Arystoteles musiał być nieznanym np. Chińczykom. Mit ten należy obalić w obliczu działań jezuitów, przybyłych do Chin w XVI i XVII wieku, którzy dokonali bezprecedensowej wymiany kulturowej, oferując w tym historycznym targu Arystoteles w zamian za Konfucjusza.

Wkrótce po przełożeniu *Elementów* Euklidesa — przekładzie, którego dokonał sam Matteo Ricci, a będącego pierwszym tłumaczeniem dzieła zachodniej kultury na język chiński — postanowiono uzupełnić wykład podstaw geometrii o prezentację podstawowych kategorii języka. Wybór padł zatem na *Kategorie* Arystoteles, które zostały przetłumaczone i wydane w 1631 r. w mieście Hangzhou przez portugalskiego jezuitę Francisco Furtado oraz uczonego chińskiego i chrześcijańskiego neofitę Li Zhizao. Czynnikiem, który niezwykle komplikuje nam ocenę recepcji greckiej filozofii w ówczesnych Chinach, jest fakt, że przekład dokonany został z łaciny, na podstawie dzieła *In Universam Dialecticam Aristotelis*. Dzieło to, opublikowane w 1607 r. przez Sebastiana Couto z Uniwersytetu w Coimbrze (będącej *alma mater* Furtado), zawierało łaciński przekład *Kategorii* autorstwa Bizantyńczyka Johanneses Argyropoulosa. Co istotniejsze, oprócz samego przekładu tekst *In Universam...* obejmuje także *Isagogę* Porfiriusza oraz wiele drobiazgowych komentarzy filologicznych i filozoficznych do *Kategorii*, rozpoczynających się zawsze od streszczenia każdego rozdziału. Po komentarzach następuje szereg „artykułów” dyskutujących problematykę kategorii w polemice z wieloma myślicielami średniowiecznymi oraz renesansowymi (Wardy 2006: 76). Furtado i Li przełożyli na chiński całość łacińskiej edycji, wprowadzając chińskiego czytelnika nie tylko w świat myśli Arystoteles, lecz także w obszar złożonych i niezrozumiałych dlań polemik.

Zapśredniczenie przez wersję łacińską odcisnęło swoje piętno także na tytule dzieła. *Mínglītàn* to „dociekanie znaczenia nazw”. Tytuł jest nieprecyzyjny, ponieważ dzieło Arystoteles dotyczy struktury oraz sposobów tworzenia zdań, i to konkretnego typu, bo kategoriicznych. Sam fakt przekładu odrzuca jednak interpretację lingwistyczną, zgodnie z którą kategorie to osobliwości językowe greki. Jedynie w przedmowie osoby trzeciej przyjmuje się przeciwstawną interpretację ontologiczną, wedle której przedmiotem kategorii jest byt, świat. Wydaje się zatem, że mimo wszystko tak jezuitom, jak i Chińczykom najbliższą było do semantycznej interpretacji kategorii Stagiryty (Wesoły 1983: 27).

*Mínglītàn* stanowiło w chwili publikacji część większej całości, a samo obejmowało nadto materiał nawet większy niż *In Universam Dialecticam Aristotelis*. Wydanie z Hangzhou oprócz *Mínglītàn* zawiera także chiński przekład Arystotelesowskiego Περὶ οὐρανοῦ, także z łacińskiego *De Caelo et mundo*, po chińsku: *Huányǔquán* — „Wyjaśnienie świata”. W przedmowie do tego dzieła Li Zhizao w poruszający sposób odnosi się do wymagającego zadania przekładu dzieł Arystoteles na chiński: „język [dzieł] był tak wysublimowany, że kolce wbijały mi się w gardło i kilka razy byłem zmuszony odłożyć pędzel na bok” (Wardy 2006: 79). Wyznanie to kłóci się z przekazaną już w samym *Mínglītàn* wersją, jakoby Furtado przekładał znaczenie, a Li Zhizao jedynie dokonywał stylistycznej obróbki tekstu. Wydaje się nieprawdopodobne, by portugalski jezuita

dysponował tak biegłą znajomością chińskiego; umniejszenie swojej roli przez Li Zhizao pozostawało nadto zgodne z konfucjańską etykietą. Dzieło Furtado i Li zostało poprzedzone dwiema przedmowami, nie mającymi analogonów w wersji łacińskiej, z przedmową Li Tianjinga na czele. Co ciekawe, *Minglitan* mogło być dziełem jeszcze większym. Syn Li Zhizao, Li Cibin, który kontynuował dzieło ojca (Li Zhizao zmarł w 1630, a *Minglitan* ukazało się pośmiertnie), w przedmowie do swego przekładu *Analitik pierwszych*, tj. *Litui zhi zonglun* 理推之總論 (dosł. *Wprowadzenie do wnioskania logicznego*), podaje, że *Minglitan* liczyło sobie 30 zwojów, podczas gdy do naszych czasów zachowało się jedynie 10 *juǎn*. Tabela korespondencji *In Universam...* z chińskim tłumaczeniem pochodząca z Beitang Library zawiera zarówno *Analitiki pierwsze*, jak i *Analitiki wtóre*, co pozwala zdaniem Roberta Wardy’ego sądzić, że przetłumaczono cały Organon, a do użytku powszechnego weszło jedynie tłumaczenie *Kategorii* (Wardy 2006: 85).

W tym miejscu warto przejść do pewnych deformacji, których dokonano w chińskim przekładzie. Część z nich miała charakter celowy i dotyczyła zewnętrznych elementów, które zostały wkomponowane w przekład, jak np. polemiki z myślicielami średniowiecznymi bądź renesansowymi (część z nich skrócono, część usunięto, najczęściej pomijano nazwiska). Nie wspomina się także o Eucharystii, mimo iż komentarz łaciński traktuje o niej w kontekście kategorii substancji (jako podstawy wykładu dogmatu o transsubstancjacji) — z perspektywy Chińczyków Eucharystia jest przede wszystkim aktem kani-balizmu i jako taka zasługuje na największe potępienie. Jezuiti nieprzypadkowo nalegali na tłumaczenie właśnie Arystotelesa i właśnie *Kategorii*: miał to być świecki most do zrozumienia prawd wiary. Tym niemniej wszelkie odniesienia do chrześcijaństwa zniknęły z *Minglitan*. W obliczu antychrześcijańskiej reakcji oraz upadku dynastii Ming w 1644, a także wobec hermetycznej i skomplikowanej technicznej terminologii, otoczony zbiorem wyrwanych z kontekstu polemik *Minglitan* nie wywołało istotnego wpływu na bieg chińskiej myśli. Dużo większe zainteresowanie wzbudził ostatecznie przekład *Elementów* Euklidesa (Yuan 2005: 82). Kolejnym po *Analitikach* tłumaczeniem dzieła Arystotelesa był zaś dopiero przekład *Etyki nikomachejskiej* z 1933 roku (Yu 2004: 187). Żaden z filozofów chińskich aż do XIX w. nie nawiązywał do Arystotelesa.

Nikt z Autorów przekładu nie mógł jednak tego przypuszczać. Obaj niezwykle cenili *Kategorie*, wyróżniając je w wydaniu z Hangzhou jako „klasyk” *gǔ*, w przeciwieństwie do „wyjaśnienia” *jiě*. Język, w którym przełożono Arystotelesa, pełen był archaizmów, tzn. wzorowano go na języku klasyków konfucjańskich, kanonu chińskiej kultury. Chińskie imię Arystotelesa, *Yǎlì* (skrót od *Yǎlìsīduōtèlèi*) jest podkreślone, podobnie jak pozostałe nazwy własne. Mało tego, większość tekstu *Kategorii* przełożona została wierszem — klasycznym cztero- lub pięcioletnicą, pełnym powtórzeń i anafor, co miało z pewnością ułatwić zapamiętanie tekstu. Nawet to jednak nie wystarczyło.

Zgodnie ze słowami samego Li Zhizao, największą trudnością tak w przekładzie (i w rezultacie częściowej deformacji) *Kategorii*, jak i recepcji była zasadnicza różnica między językiem greckim a chińskim. Język chiński pozbawiony jest takich kategorii gramatycznych jak czas, osoba, tryb, rodzaj, przypadek, a nawet liczba gramatyczna. Chińskie tłumaczenie tekstu greckiego jest zatem niezmiernie wieloznaczne. Mając

przed oczami tekst grecki oraz chiński, odgadniemy sens poszczególnych sformułowań, ale bez tej pomocy każdy fragment można zinterpretować na kilka sposobów. Na domiar złego sam język chiński (zwłaszcza klasyczny) jest jak gdyby „akategorialny”, tzn. jeden znak może pełnić w zdaniu funkcję np. rzeczownika, przymiotnika lub czasownika, w zależności tylko i wyłącznie od kontekstu. I tak np. *shàn* 善 może oznaczać „dobro”, „dobry”, „dobrze” bądź „lubić” (= „dобрzyć”). Dalej, klasyczny język chiński nie wyróżnia stron: biernej i czynnej, stąd powyższy znak tłumaczyć można jako „lubić” bądź „być lubianym”. Jeśli jeszcze przypomnimy o braku gramatycznych wykładników czasu (*shàn* znaczy zarówno „lubię”, „lubilem”, jak i „będę lubił”), osoby („lubię”, „lubisz”, etc.), rodzaju („lubiła”, „lubił”) czy liczby („lubiliśmy”, albo: „dobro” *vs* „dobra”), to zadanie przekładu *Kategorii* Arystotelesa na chiński jawi się nam jako misja nie do wykonania. Mimo tych zastrzeżeń należy zauważyć, że przekład jest w znacznej mierze adekwatny. Po części dlatego, że Li oraz Furtado w iście mistrzowski i rewolucyjny sposób zużytkowali klasyczną partykułę *zhě* 者, tworzącą rzeczowniki abstrakcyjne, partykułę *suǒ* 所, z której uczyniono wykładnik strony biernej, etc. Dokonali jednak wówczas modyfikacji samego języka chińskiego, czym nie przysporzyli *Minglitan* czytelników.

W niniejszym artykule proponuję przyjrzenie się tym trudnościom w perspektywie innej niż abstrakcyjna analiza przekładu poszczególnych kategorii i terminów, jak czyni to np. Wardy. Uważam, że będą one najlepiej widoczne na przykładzie samego *Minglitan*, tj. tłumaczenia fragmentów *Minglitan* (przedmowy, eseju i trzech rozdziałów *Kategorii* wraz z komentarzem) na język polski. Ów szalenie zapośredniczony przekład opatrzone zostanie oczywiście stosownymi przypisami, dedykowanymi dla osób niezaznajomionych z językiem chińskim. Czytelnik może w ten sposób porównać sobie przekład z chińskiego z istniejącymi polskimi przekładami z greki (Wąsika czy Leśniaka) bądź własnym przekładem oryginału greckiego. W tłumaczeniu bazuję na wydaniu z Taibei z 1965 r., które jest przedrukiem oryginalnych wersji z Pekinu i Paryża. Całość wydania *Minglitan* liczy sobie 4 tomy, tj. 609 stron. Poniższe fragmenty są pierwszym tłumaczeniem *Minglitan* na język polski. Dzieła nie przełożono na język angielski.

## BIBLIOGRAFIA

- LI ZHIZAO, FU FANJI (FURTADO F.), 1965 (1631), *Minglitan*, Taipei.
- WARDY, R., 2006, *Aristotle in China. Language, Categories and Translation*, Cambridge.
- WESOŁY, M., 1983, „Ku semantycznej interpretacji kategorii Arystotelesa”, *Studia Metodologiczne* 22, s. 25–50.
- YU JIYUAN, 2004, „The Chinese Encounter with Greek Philosophy”, in: L. Rosetti (ed.), *Greek Philosophy in the New Millennium*, Sankt Augustin.
- YUAN JINMEI, *Aristotelian Logic in China—A Case Study of the Chinese Translations of Euclid’s Elements*, Jihe Yuanben, „Journal of Chinese Philosophy” Dec. 2005.

名理探 五公 卷之五  
二二二

(古) 殊者有三。曰泛。曰切。暨甚切者。自異。異他。皆謂泛殊。就不離而相異者。是謂切殊。如準高卑。如瞳碧黑。類之特異。乃甚切殊。如人與馬。就靈蠢異。

(解) 切殊之總端。有二。一物之固然。如能笑能嘶。一乃形體之可不然者。但既已具此模。則亦不得而無。謂之既然之固然者。如目睛之特具某色也。薄斐略取喻。只舉可不然者。緣更顯故。

(古) 是三殊者。能使物異。但泛與切。則依然異。而甚切殊。則本然異。直謂泛切。異於他物。是依然異。但謂之殊。若本然異。則謂類殊。夫生覺者。可加動止。可加推論。如動止殊。但謂泛殊。如推論殊。使物殊他。乃爲類殊。使殊他者。是宗所由分傳作類。亦類所由可以受解。其依然者。不可分宗。不可解類。

(解) 第一析之三端。有相同。亦有相異。相同者。三端之殊。各能使此物。有別於他物也。循此可作一解。以統三殊。云是模。是舉其在不同時。所或異於己。或異於他物者也。相異者。有三論。一、泛切兩殊。但能作依然之異者。而甚切殊。則能作本然之異者。緣甚切之殊。乃物所內有之一分。而泛與切之殊。則不關於物之本元者也。二、甚切之殊。本名類殊。而泛殊切殊。無各本名。獨謂之殊。三、用甚切之殊。可以析宗性。又可以解類性。若泛切兩殊。既不關乎物性之本元。固不可用之以分宗解類也。當知一名有

# Dociekanie znaczenia nazw (*Minglitan*)

Li Zhizao i Francisco Furtado, A.D. 1631  
(chiński przekład i komentarz *Kategorii* Arystotelesa)

Fragmenty z klasycznego języka chińskiego przełożył Dawid Rogacz

## 1. Li Tianjing, *Przedmowa do Minglitan*

To pokolenie jest próżne i debatuje o pustce i niebycie<sup>1</sup>, dziwi się duchom i cudom. W efekcie badanie rzeczy<sup>2</sup> nie jest już konieczne, a prawa i symbole zostają odrzucone. Przytomność i rozumienie są zupełnie porzucone. [Ludzie] pragną nagłego oświecenia i to jest ich główna nauka, i brną w te krańcowe fałsze<sup>3</sup>. Czyż nie są oni daleko od prawdy Drogi? Zachodni uczone<sup>4</sup> Pan Furtado nie tylko objaśnił świat<sup>5</sup>, lecz także przedstawił dziesięć ksiąg o dociekaniu znaczenia nazw. Głównym [jego] celem była chęć wyjaśnienia tej teorii rzeczywistości<sup>6</sup>. Jego jasny intelekt był środkiem, a wysuwanie argumentów — drabiną. Kiedy czytasz sedno sprawy, wydaje się to niejasne, gdy rozkoszujesz się jednak [tą książką], wszystkie jej zasady jawią się jako prawdziwe. Zaiste, jest to wielkie źródło badania rzeczy oraz doprowadzenia do końca zasad! (...) Nie sposób nie zrozumieć tej teorii rzeczywistości, choć nie jest łatwo ją pojąć. Doskonała jasność obfituje w liczne dary: te jednak są tylko udziałem niebiańskich przodków. Nasz rodzaj, który zajmuje to niskie miejsce i ograniczony jest przez otrzymaną materię, nie jest w stanie pojąć jasno całości, a jedynie części i rozumie to jako początek pełnej jasności<sup>7</sup>. Porzuć tą drogę, a wnioskovanie będzie natychmiast pozbawione racji. (...) Prawa wnioskovania — to właśnie jest „Dociekanie znaczenia nazw”<sup>8</sup>. Nie można osiągnąć uniknięcia błędu w poszukiwaniu rzeczywistości, jeśli wnioskuje się w innej formie niż [każe] „Docieka-

<sup>1</sup> „Pustka” i „niebyt” to kluczowe pojęcia metafizyki buddyjskiej, tu użyte w znaczeniu „pustych” rozmów.

<sup>2</sup> „Badanie rzeczy” *gěwù* odgrywało doniosłą rolę w filozofii neokonfucjańskiej, zwł. u Zhu Xi (XII w.).

<sup>3</sup> Buddyzm chan (jap. zen) ze swoją teorią nagłego oświecenia jest krytykowany za irracjonalizm.

<sup>4</sup> Znak, którym oddano tu „uczonego” *rú* oznacza także konfucjanistę.

<sup>5</sup> Aluzja do *Objaśnienia świata*, czyli przekładu Arystotelesowego traktatu *O niebie* w tym wydaniu.

<sup>6</sup> Dosł. „zasady tego, co jest naprawdę rzeczywiste”. Li Tianjing przypisuje Furtado ontologiczną interpretację kategorii. W samym *Minglitan* nie odnajdziemy tak zdecydowanej deklaracji.

<sup>7</sup> Niemożność osiągnięcia intuicji dostępnej boskim istotom zmusza ludzkość do wnioskovania (od części do całości). Z drugiej strony, *Kategorie* nie dotyczą wcale sylogizmu. Potwierdzałoby to hipotezę, zgodnie z którą wraz z przekładem *Kategorii* wydano tłumaczenie obu *Analitik*: do nich stosowałyby się ta część przedmowy.

<sup>8</sup> Li Tianjing jest niekonsekwentny w swojej interpretacji kategorii. *Fǎ* to „prawo”, „regulacja”, ale także „metoda”, „kryterium”, „model”. Zdanie to można zatem rozumieć na wiele sposobów, np. „*Minglitan* jest modelem wnioskovania”. Na korzyść tłumaczenia *fǎ* jako „praw” przemawia nie tylko oryginalny kontekst grecki, lecz także użycie *fǎ* w takim sensie w logice chińskiej, tj. w tzw. Kanonach moistycznych.

nie znaczenia nazw<sup>9</sup>. Dlatego starożytni porównali owo dociekanie znaczenia nazw do słońca: słońce przekazuje swe światło do księżyca i planet, te tworzą jasność dzięki światłu słońca<sup>10</sup>. *Dociekanie znaczenia nazw*<sup>11</sup> jest pośrodku mnóstwa nauk, ono też roznosi swoje światło, sprawia, że nie ma błędu i zwodzenia. Wiele nauk polega [na nim] tak, że wraca ono do rzeczywistości. Czyż jego funkcja nie jest zaiste ważna i wielka?

## 2. O początku filozofii<sup>12</sup>

Umilowanie wiedzy nazywa się na Zachodzie *fěilùsuǒfěiyà*<sup>13</sup>. Jest to właśnie ogólna nazwa dla wszystkich nauk wyczerpujących zasady<sup>14</sup>. Przekładem nazwy jest: „uzależnienie od wiedzy”, przekładem znaczenia: „wiedza”. Był w starożytności pewien król państwa, który rzekł do człowieka wielkiej cnoty: „Wcześniej posłyszałem o tym, że Twoja wiedza jest głęboka<sup>15</sup>, nie wiem jednak, w jakiej to dziedzinie nauk jesteś tak biegły”. Odrzekł: „Jestem niezdolny do wiedzy, jeno ją miłuję. Poza tym chcę uniknąć pychy [w sprawowaniu] obowiązków prawego uczonego. Dlatego też nie mam odwagi, by posługiwać się nazwą ‘wiedza’, lecz przyjąłem imię ‘miłośnika wiedzy’”. Starożytni mówili o trzech ludziach wielkiej wiedzy: jednym był Sokrates, drugim Platon, trzecim — Arystoteles. Arystoteles był największym pośród uczonych<sup>16</sup>.

<sup>9</sup> Tak oto Li Tianjing brata wcześniejszą interpretację ontologiczną z logiczną: *Kategorie* dostarczają praw logicznych (tylko czy dostarczają?), które prowadzą do poznania bytu, są zatem pośrednio kategoriami bytu.

<sup>10</sup> Li Tianjing był astronomem, współpracującym z jezuitami przy budowie obserwatorium.

<sup>11</sup> W tym przypadku *minglitan* można by przełożyć jako „dialektykę”.

<sup>12</sup> Chiń.: *Aizhixué yuánshǐ*. Esej ten otwiera pierwszy zwój *Minglitan* i znacznie odbiega od swojej łacińskiej wersji. Jego autorem jest niewątpliwie Li Zhizao. Stanowi on bezprecedensowy w skali całej historii filozofii przekład zachodniego pojęcia i słowa φιλοσοφία na język wschodnio-azjatycki, ustanawiając zwornik obu tradycji, a jednocześnie udzielając konkluzywnej odpowiedzi na pytanie, czy Wschód znał pojęcie filozofii.

<sup>13</sup> Jest to zapis fonetyczny terminu *philosophia* przy użyciu znaków chińskich. Warto zauważyć, iż tłumaczy się to pojęcie jako umilowanie wiedzy, a nie mądrości. Mądrość ma w Chinach charakter praktyczny, wiąże się z przestrzeganiem moralności i rytuałów, z tego powodu jest ostatecznie domeną przodków.

<sup>14</sup> Czyli nauk „dociekających zasad”. Chińczycy określali wówczas swoją filozofię (głównie neokonfucjańską) mianem „nauki o zasadach” *lixué*. Zdanie to mówi tyle, iż *philosophia* i *lixue* są tym samym.

<sup>15</sup> Li Zhizao nie tylko nawiązuje do anegdoty o Pitagorasie i pojawienia się terminu „umilowanie mądrości” (do której wróci jeszcze później), lecz także osadza całą historię w znajomym dla Chińczyków kontekście, ściśle rzecz biorąc stylizując fragment na *Księgę Mencjusza*, wchodzącą w skład tzw. Czteroksięgu konfucjańskiego. Większość swoich poglądów Mencjusz, tj. Mengzi (371–289 p.n.e.) adresował bezpośrednio do królów w trakcie prywatnych audencji. Aluzję tą podkreśla okolicznik „w starożytności” oraz użycie w wypowiedzi króla archaizmów z epoki Mencjusza. Filozof chiński był zawsze filozofem swojego króla. Co ciekawe, fakt, iż sam Arystoteles był nauczycielem Aleksandra Wielkiego w znacznym stopniu wzmocnił jego autorytet w oczach Chińczyków, o czym traktuje jeden z biograficznych esejów o Stagiryście w *Minglitan*.

<sup>16</sup> Potem następuje biografia Arystotelesa, w większości zgodna z łaciński tekstem. Na uwagę zasługiwać może odniesienie daty narodzin Arystotelesa, tj. „381 rok przed zstąpieniem i narodzinami Pana”, do tradycyjnej chronologii chińskiej: „96 rok po odejściu Konfucjusza” i „rok *yihai*, 20 rok panowania króla An dynastii Zhou”.

### 3. Kategoria substancji

[*Kategorie*]<sup>17</sup> Wszystko, co nie może być orzekane o podmiocie<sup>18</sup>, ani nie może znajdować się w podmiocie, to nazywamy substancją<sup>19</sup>, w pierwotnym i właściwym znaczeniu.

[*Komentarz*] [Przechodzimy do] głównego dzieła, napisanego przez samego Arystotelesa, w którym dyskutuje się naturę kategorii oraz je tłumaczy. Najpierw kategorię substancji. [Ten rozdział] ma trzy części. W pierwszej definiuje się substancję pierwszą i wtórą<sup>20</sup>. W drugiej części porównuje się substancję pierwszą i wtórą. W trzeciej części omawia się sześć głównych punktów [teorii]<sup>21</sup>. Dlatego najpierw dyskutowany jest [problem] substancji, a dopiero potem przypadłości<sup>22</sup>. (...) <sup>23</sup>

[*Kategorie*] Substancje wtóre to gatunki i rodzaje, do których należą [substancje] pierwsze. Pierwszą jest na przykład pojedynczy człowiek, drugą natomiast gatunek ludzi<sup>24</sup>. Gatunek ludzi należy do zwierząt<sup>25</sup>. Ludzkość i zwierzęta: to wszystko są substancje wtóre.

[*Komentarz*] Następuje teraz definicja substancji wtórej. Tłumaczenie wskazuje, że są one istniejące. Są one gatunkami i rodzajami, do których należą substancje pierwsze. Przez owe substancje, pełniące funkcję rodzajów, język może bezpośrednio odnieść się do kategorii podstawowej, w odróżnieniu od rzeczy, o których nie można stwierdzić kategorii. Mówi się o gatunkach i rodzajach, by odróżnić je od wszystkich pojedynczych samodzielnych bytów, takich jak poszczególne jednostki wskazane w poprzednim wyjaśnieniu<sup>26</sup>. Mimo, iż mówi się<sup>27</sup>, że podpadają pod nie substancje pierwsze, należy odróż-

<sup>17</sup> Tekst *Kategorii* poprzedzony jest w *Minglitan* znakiem *gu* („starożytny”) w nawiasie. Powyższy wers jest rymowanym pięciznakowcem: *fán bù néng chēng dī, yòu bù néng zài dī, shì zhī wèi chūti, zuìchū wèi zìli*.

<sup>18</sup> „Może być orzekane” lub „można orzekać”. Wobec braku strony biernej zdanie to można również rozumieć (błędnie): „wszystko, czego nie można nazwać podmiotem”. Podmiot został oddany znakiem *dī*, który oznacza „to, co na dole” i funkcjonuje w tym charakterze jako termin techniczny.

<sup>19</sup> „Substancja” to *zìli*, czyli „[to, co] samo się utrzymuje”.

<sup>20</sup> Tu substancję oddano jako *zìlìti*, czyli „ciało samo się utrzymujące”. W skrócie substancja pierwsza będzie dalej zwana *chūti*, czyli „pierwszym ciałem”, a wtóra — *cìti*, „kolejnym ciałem”. Są to terminy techniczne.

<sup>21</sup> Liczba sześć pojawia się w *Kategoriach* Arystotelesa jedynie w rozdziale o ruchu. Idzie zatem o jakieś sześć punktów, wedle których wykładano (na użytek dydaktyczny) kategorię substancji.

<sup>22</sup> „Przypadłość” to *yìlài*, „[to, co] jest zależne od”.

<sup>23</sup> Pomijam dalszy ciąg komentarza do pierwszego wersu o substancji. Zauważmy, iż z tekstu *Kategorii* nie przełożono „na przykład poszczególny człowiek lub poszczególny koń”, óiov ο τῆς ἀνθρώπου ἢ ο τῆς ἵππου.

<sup>24</sup> *Rénlèi* to dosł. „gatunek ludzi”, ale w języku potocznym oznacza „ludzkość”, „człowieczeństwo”. Z racji niepoliczalności rzeczowników język chiński nie ma znaku oznaczającego „człowieka” w liczbie mnogiej, trzeba dodać nowy znak (np. *lèi*) bądź partykułę *zhě*. Ratunkiem byłoby „człowiek jako człowiek” *rényèzhě*.

<sup>25</sup> U Arystotelesa: „do rodzaju (γένος) zwierząt”. Brak tu słowa „rodzaj” *zōng*.

<sup>26</sup> „Byt pojedynczy i samodzielny” to dosł. „sam jeden, nadto cały byt” *jiéyī qiě quán zhī yǒu* 子一旦全之有.

<sup>27</sup> Uparcie powtarzane „mówi się” *suǒwèi* 所謂, jak również wcześniejsza wzmianka o użyciu kategorii *lún* 倫 w języku *yán* 言 dostarczają argumentów za uznaniem, iż *Minglitan* optuje za semantyczną interpretacją kategorii.



nić je od ogólnych<sup>28</sup> przypadłości. I chociaż można użyć wszystkich ogólnych przypadłości, aby orzekać o różnych substancjach pierwszych, gatunki i rodzaje, do których przyporządkowujemy substancje pierwsze, o nich sądzimy, że są samodzielne i że o nich samych można osądzać przypadłości.

#### 4. Kategoria jakości

[Kategorie] Czym jest jakość? To, przez co rzecz ma swoją postać, to nazywam jakością<sup>29</sup>.

[Komentarz] Ten rozdział ma cztery części. W pierwszej dyskutuje się jakości, które są formami przedmiotów abstrakcyjnych<sup>30</sup> oraz przynależne im gatunki. Następnie omawia się konkretne<sup>31</sup> przedmioty jakości. W trzeciej części bada się jakości będące tylko i wyłącznie doznaniem<sup>32</sup>. Wreszcie, podaje się jakości kształtów i form obecne w każdym opisie.

[Kategorie] Są cztery rodzaje jakości. Stan i dyspozycja<sup>33</sup> tworzą jeden i ten sam rodzaj. Stan w porównaniu z dyspozycją jest bardziej trwały i stały<sup>34</sup>. Jak np. nauka i cnota: obie są stanami. Nauka nie przemija łatwo<sup>35</sup>, podobnie jest z cnotami, jak np. sprawiedliwość lub mądrość, nieprędko mogą się one zmienić. Dyspozycje łatwo przemijają. Chyba że wskutek długiego trwania, [dyspozycja wpraw] chwiejna stała się naturą, wtedy nie łatwo ją zmienić, dlatego nazywam ją też stanem<sup>36</sup>.

[Komentarz] Pierwszy rodzaj jakości nazywa się stanem i dyspozycją. Nie mówi się o dwóch składających na jeden rodzaj, ale powiada się o pierwszym. Owe dwie odmiany tworzą jedno, gdyż bezpośrednio podpadają pod jeden, główny rodzaj<sup>37</sup>. Różnią się następująco: rezultat stanu trwa długo, niełatwo wyabstrahować go od przedmiotu. Dyspozy-

<sup>28</sup> *Gōng* 公 to „ogólny”, ale także „publiczny”.

<sup>29</sup> W mistrzowski sposób oddano grę słów, która występuje w (nieznanym przez Li Zhizao!) oryginalne greckim: Ποιότητα δὲ λέγεται καθ' ἑνὴν ποιότητος εἶναι λέγονται. *Hésì* to zaimek pytajny „jaki”, „jakiego kształtu” i odpowiadający mu zaimek względny „taki”. Jakość, *hészhě*, oznacza stąd dosłownie „to, przez co coś jest takie”.

<sup>30</sup> Terminy techniczne: *tuōdī* to dosł. „przedmiot odcięty” (od *abstractum*), *mò* to „forma”, „wzór”.

<sup>31</sup> Wieloznaczny znak *hé* jest używany technicznie na przestrzeni traktatu w znaczeniu „konkretny”, „realny”.

<sup>32</sup> Wieloznaczne chińskie *qíng* może oznaczać zarówno „stan”, jak i „uczucie”, „doznanie”. Także w samym *Minglitan* używane jest w ww. znaczeniach. Wiemy, że idzie tu o doznania, gdyż jest to trzeci rodzaj jakości.

<sup>33</sup> „Stan” *xíshù* składa się ze znaków oznaczających „nawyk” oraz „zrobiony”. „Dyspozycja” *yuányīn* składa się z dwóch znaków oznaczających przyczynę, a nawet brzmi tak jak „przyczyna”, *yuányīn*.

<sup>34</sup> *Jiǔ* to także po prostu „stary”, „długowieczny”; *zhù* znaczy dosłownie „stacjonować”.

<sup>35</sup> Oryginał grecki ma ἐπιστήμη, nie μάθησις, jakkolwiek w tradycji konfucjańskiej wiedzę — rezultat nauki — również zwykło się określać mianem *xué* (np. u Xunzi). Pomięto tu jednak także dwa istotne warunki, o których pisze Arystoteles, wskazujące co jest, a co nie ograniczeniem utrzymania stanu wiedzy: „wiedza opanowana nawet w stopniu umiarkowanym” εἶναι καὶ μετρίως τις ἐπιστήμην jest trwała, chyba że „zaszłaby wielka zmiana wskutek choroby” εἰάνπερ μὴ μεγάλη μεταβολὴ γένηται ὑπὸ νόσου.

<sup>36</sup> Pomiędzy „dyspozycje łatwo przemijają” a „chyba, że wskutek długiego trwania” znajduje się w *Kategoriach* fragment liczący dwa zdania, który tu pominięto, a przytoczono dopiero na kolejnej stronie *Minglitan*.

<sup>37</sup> Dosł. „wszystkie przyjmują nieoddzielony i główny jeden rodzaj pod sobą”.

cja nie trwa długo, łatwo dokonać jej abstrakcji. W oparciu o to można poczynić definicję. Stan to wzrost lub ubytek<sup>38</sup> jakości przedmiotu, od którego jest zależny, który nie jest łatwo abstrahowalny, jak cnota i nauka będące stanami trwałymi. Dyspozycje [również są] wzrostem lub ubytkiem jakości przedmiotu, od którego zależą, lecz łatwo abstrahowalnymi, jak np. cnota i nauka w swoim praktycznym zastosowaniu. Jest to szczególnie omawiane później<sup>39</sup>.

## 5. Cztery klasy opozycji

[*Kategorie*] [Teraz] mowa o opozycjach<sup>40</sup>. Wyróżniamy cztery ogólne rodzaje opozycji: jedne zwane są relacyjnymi<sup>41</sup>, jak „podwójny” i „połowa”; inne zwane są przeciwieństwami, jak „dobro” i „zło”; Kolejne zwane są opozycjami braku, jak „widzieć” i „być ślepy”; jeszcze inne nazywane są twierdzeniami i przeczeniami, jak wtedy, gdy jedno zdanie to „siedzi”, drugie „nie siedzi”<sup>42</sup>.

[*Komentarz*] Cztery rodzaje wymienionych opozycji znów otrzymują swoje przykłady oraz krótkie wyjaśnienie. To, że dobro i zło zostały podane jako przykłady przeciwieństw, zostanie wyjaśnione poniżej<sup>43</sup>. Należy wiedzieć, że aby mówić o opozycjach, wystarczy ująć obiektywne jednostki w [formie] opozycji<sup>44</sup>. Opozycją nazywa się jakby dopiero złożenie obu [członów] tak, że ich znaczenie uchwytuje się w jednym akcie zrozumienia<sup>45</sup>.

[*Kategorie*] Aby mówić o opozycjach relacyjnych, musi istnieć wzajemna relacja i odniesienie, jak w przypadku podwójności i połowy, wiedzy i tego, co jest wiedziane — wszystko to pozostaje we wzajemnej relacji i tak uzyskuje swoje znaczenie<sup>46</sup>.

[*Komentarz*] Wyjaśnia się poszczególne rodzaje opozycji. Jeśli chodzi o wszystkie [rodzaje], wystarczy, że są wzajemne i przeciwstawne, by stworzyć ogólną [kategorię] opozycji. [To] całe znaczenie opozycji jest obecne w kolejnych trzech rodzajach, dlatego [opozycje] przyjmujące relację rozpoczynają podstawowy wykład traktatu. Arystoteles

<sup>38</sup> *Yi* oraz *sún* oznaczają też zysk i stratę w sensie ekonomicznym.

<sup>39</sup> *Minglitan* podąża za komentarzem łacińskim, który nie wspomina nic o abstrakcji, ani tym bardziej nie czyni z niej kryterium różnicującego stany i dyspozycje (tym jest po prostu trwałość i niezmiennosc). Dochoodzi tu także element „praktycznego zastosowania” *zuòyòng*. Akcent położono raczej na ukazanie jedności tego rodzaju.

<sup>40</sup> „Opozycja” jako *xiāngduì* dalej funkcjonuje w chińskim, dosł. „wzajemnie naprzeciw”.

<sup>41</sup> „Relacyjne” to dosł. „wzajemnie skierowane”.

<sup>42</sup> Słowa Arystotelesa przetłumaczone są pięknym czteroznakowcem, z powtarzającą się konstrukcją *huǒ... rú* ... W tekście użyto np. archaicznego określenia ślepcy. *Yún* oznacza tu zdanie, a nie „mówić”.

<sup>43</sup> Tzn. w dalszej części samych *Kategorii*.

<sup>44</sup> „Obiektywny”, dosł. „odgraniczony” *jiè*, termin techniczny.

<sup>45</sup> „Uchwycić”, dosł. „widzieć”. „Jeden akt zrozumienia”, dosł. „sąd łącznego ujęcia”.

<sup>46</sup> Warto porównać ten zwięzły chiński przekład z polskim tłumaczeniem K. Leśniaka.

nie podaje własnej definicji, lecz odnosi się do definicji starożytnych<sup>47</sup>. Powodem, dla którego wybrał właśnie starożytne objaśnienia, jest ich szczególna popularność, a nadto jasność racji.

[*Kategorie*] Przeciwności nie są ze sobą powiązane, jako że dobro nie jest dobrem zła, a przeciwne złu. Tak jak gdy mówimy o czerni, nie mówimy o czerni bieli<sup>48</sup>, gdyż ta jest przeciwieństwem bieli. Stąd opozycje relacyjne i przeciwieństwa różnią się swoim znaczeniem<sup>49</sup>.

[*Komentarz*] Ten fragment wyjaśnia różnice między opozycją relacyjną i przeciwieństwem przez wskazanie, że znaczenia tego, co wzajemne, i tego, co przeciwstawne, są różne. [Jest tak], ponieważ w relacjach znaczenie jednego członu pociąga za sobą drugi człon, jak wtedy gdy mówimy o dwukrotności, która jest dwukrotnością dwóch połówek. Z przeciwieństwami tak nie jest. Stąd mówiąc o czerni, nie mówi się o czerni bieli, ale można powiedzieć o niej [tj. o czerni], że jest przeciwieństwem bieli.

[*Kategorie*] [Jeśli]<sup>50</sup> przeciwieństwo ustanawia coś jedynego, co koniecznie znajduje się w swoim podmiocie<sup>51</sup>, wówczas między [nim a] drugim przeciwieństwem nie ma niczego trzeciego. Na przykład zdrowie i choroba — oba stany zawierają się<sup>52</sup> w zwierzęciu. Jeśli jeden nie występuje, drugi musi wystąpić w ciele, stąd wiadomo, że między zdrowiem i chorobą nie ma rzeczy ani członu pośredniego.

[*Komentarz*] Są dwa rodzaje przeciwieństw: jedno ze środkiem, drugie bez środka. W drugim rodzaju owych przeciwieństw koniecznie musi istnieć coś jedynego, co znajduje się w przedmiocie lub jest o nim orzekane<sup>53</sup>. Dlatego powiada się, że przykładem przeciwieństw pozbawionym środka jest zdrowie i choroba, o których sądzi się, iż są w ciele zwierzęcia.

<sup>47</sup> W oczach Chińczyka fragment ten nie umniejsza roli Arystotelesa (jakoby ten polegał na δόξα), lecz przeciwnie — podkreśla szacunek Stagiryty dla teorii przodków, fakt, że przekazuje on prawdę, nic nie dodając.

<sup>48</sup> Rzeczowniki abstrakcyjne „dobro”, „zło”, „biel”, „czerni” zostały utworzone przez dodanie do odpowiednich przymiotników partykuły *zhě*. W podobnym charakterze użyto tej partykuły w podstawowym traktacie tzw. szkoły nazw w klasycznej filozofii chińskiej, w *Traktacie o Białym Koniu* Gongsun Longa (325–250 p.n.e.), który argumentował, iż „biały koń nie jest koniem”, ponieważ „koniowość” *mǎzhě* oznacza kształt, a „biel” *báizhě* — kolor, stąd kształt i barwa nie mogą się równać tylko kształtowi.

<sup>49</sup> Dosł. „stąd znając relację i przeciwieństwo, mówienie o nich ‘opozycje’ jest różne”.

<sup>50</sup> Gdy w zdaniu występuje *zé* „wtedy”, „wówczas”, słowo „jeśli” jest milcząco, domyślnie zakładane.

<sup>51</sup> Dosł. „wszystkie wobec siebie przeciwne opozycje / ustanawiają coś jego jednym / konieczne zależy od jego podmiotu”. Zdanie jest w zasadzie niezrozumiałe bez kontekstu oraz bez komentarza. W tłumaczeniu Leśniaka: „Jeśli przeciwieństwa są tego rodzaju, że przedmioty w których one występują albo o których są orzekane [podkr. — D.R.], muszą koniecznie obejmować jedno z nich lub drugie”. Pominięto podkreślone κατηγορητάτα.

<sup>52</sup> *Yi* „znajdować się”, „polegać na”, które zostało tu użyte czasownikowo (co wiemy po syntaksie) oznacza też w *Minglitan* „przypadłość” (jako rzeczownik), jest więc wyjątkowo konsekwentnym przekładem ύπαρχείν.

<sup>53</sup> W komentarzu znajduje się zatem fragment, którego zabrakło w chińskim tekście *Kategorii*. Świadczy to o pewnym chaosie bądź niemożności odróżnienia tekstu *Kategorii* od lacińskich komentarzy przez Li Zhizao.

DAWID ROGACZ  
/ Poznań /

***Minglitan*: Chinese Translation and Commentary of Aristotle's *Categories* from the 17th Century**

This article puts forth the first Polish translation of fragments of *Minglitan*, „Investigation into the Meaning of Names”, that is Chinese translation and commentary of Aristotle's *Categories* prepared by Chinese scholar, Li Zhizao and Portuguese Jesuit, Francisco Furtado, and published in 1631. Five pieces have been select for the translation: Li Tianjing's preface to *Minglitan*; a groundbreaking essay on sources of philosophy, containing the very first Chinese transliteration of the term φιλοσοφία; chapter on the category of substance; of quantity; and chapter on opposites. The translation has been furnished with footnotes elaborating on Chinese terms employed in the *Minglitan*, and has been preceded by an introduction that delineates historical context of *Minglitan*, its content and structure, along with a brief sketch of its main linguistic determinants.

KEY WORDS

Categories, Aristotle, Chinese and Greek philosophy, Jesuits, Ming dynasty