

Wojna w myśli Moziego (Mo Di)

The Concept of War in Mozi's Thought

Abstract

Mohism, founded by Master Mo (Mozi), was one of the most significant philosophical schools of ancient China, placing the idea of universal love and obedience to the Will of Heaven at its core. This philosophy emphasized universal utilitarianism, positing that loving and respecting all people without exception leads to mutual benefit, peace, and social order. Mozi was a staunch opponent of aggressive and offensive warfare, highlighting its immoral nature, destructive impact on the economy and society, and contradiction with the divine order. He criticized the political elites of his time for their inability to distinguish justice from injustice and for portraying bloody conquests as glorious achievements. As an exception to his pacifist doctrine, Mozi permitted so-called punitive expeditions, viewed as justified interventions against despotic rulers to restore peace and order. Recognizing the inevitability of conflicts, the philosopher placed great emphasis on preparing for defensive warfare, including the development of military technology, fortifications, and active diplomacy. Mozi's timeless teachings offer a utopian yet profoundly valuable vision of a world free from war, where justice and mutual care define the standards of governance.

SŁOWA KLUCZOWE: powszechna miłość, Mozi, potępienie agresji, wojna sprawiedliwa, misja karna

KEYWORDS: universal love, Mozi, condemnation of aggression, just war, punitive expedition

PRZEMYSŁAW DĄBROWSKI – profesor nauk społecznych w dyscyplinie nauk prawnych, Uniwersytet Pomorski w Słupsku, e-mail: przemyslaw.dabrowski@upsl.edu.pl, ORCID – 0000-0003-4051-7576.

Kierunek stworzony przez chińskiego filozofa Moziego (Mo-tsy, Mo Di, Mo Ti, Mo-Tzu, Di) – motizm (moizm), stanowi(ł) obok ruizmu, taoizmu i legizmu jedną z najważniejszych szkół filozoficznych starożytnych Chin[1]. Początkowo zafascynowany konfucjanizmem, bardzo szybko Mistrz Mo (480 r. p.n.e. – 390 r. p.n.e.) stał się jego zagorzałym krytykiem, zarzucając naukom Najwyższego Nauczyciela przede wszystkim ich nieużyteczność[2], podniosłość oraz niejednoznaczność stosowanych pojęć[3]. Nauczanie Moziego zostało ukazane w dziele zatytułowanym *Mo-tsy* (*Dzieła Mozi*)[4].

Zgodnie z licznymi przekazami, Mo Ti był ekspertem od budowania maszyn (urządzeń) i fortyfikacji służących celom obronnym, a także instruował jak ich używać. Samodzielnie studiował nauki matematyczne i techniczne. Był wyższym oficerem straży świątynnej, stąd stale przebywał w kręgach wojskowych[5]. Prowadził przy tym niezwykle ascetyczny tryb życia[6]. Pełnił też funkcję urzędnika w księstwie Sung[7]. Stworzył teistyczną, opartą na posłuszeństwie i pokoju „organizację wojskową”, na szczycie której stał „najwyższy mistrz/władca” – *zhuzi*[8]. To on miał spełniać wolę osobowego boga i przed nim ponosił pełną odpowiedzialność[9].

1 Zob. Przemysław Dąbrowski, „Myśl polityczno-prawna starożytnych Chin – próba syntezy” *Gdańskie Studia Azji Wschodniej*, z. 2 (2012): 29–48.

2 JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, tłum. Mieczysław Godyń (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010), 111; Edward Kajdański, „Mozi”, [w:] *Chiny. Leksykon* (Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza, 2011), 192; zob. też Marian Mencil, „Konfucjanizm – Chiny pod wpływem tradycji” *Cywilizacja i Polityka*, nr 10 (2012): 265–287.

3 Grzegorz Leopold Seidler, *Myśl polityczna starożytności* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1961), 41, 42.

4 Fiodor Bykow, *Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1978), 162–163; Lawrence F. Hundersmarck, „Mozi”, [w:] *Wielcy myśliciele wschodu*, oprac. Ian P. McGreal (Warszawa: Wydawnictwo AI Fine, 1997), 21; dzieło to składało się z 71 rozdziałów, z których pozostało 53. Należy odnotować, że rozdziały od 40. do 45. charakteryzują myśl późniejszych reprezentantów nauki Moziego.

5 Seidler, *Myśl polityczna starożytności*, 41; Tadeusz Czarnik, *Starożytna filozofia chińska* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2001), 91.

6 Liu, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, 110, 127.

7 Bykow, *Powstanie chińskiej myśli politycznej*, 161.

8 Benjamin Isadore Schwartz, *Starożytna myśl chińska* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009), 141; Paweł Zieliński, „Myśl pedagogiczna Moziego i szkoły moistów” *Pedagogika. Studia i Rozprawy*, t. XXXI (2022): 75; Czarnik, *Starożytna filozofia chińska*, 91–92; tę koncepcję oparł na „zrzeszeniu filozoficzno-religijnym o strukturze wojskowej” wolnych rycerzy (*xie*).

Punktem wyjścia do zrozumienia stanowiska Moziego w przedmiocie wojny jest jego wizja tak zwanej wzajemnej „miłości powszechnej” – *jianai* (nazywanej również „wszechogarniającą”, „przenikającą”)[10], nakazanej jednostkom do wcielania w życie przez panującego[11].

Poszukując jej źródła należy odwołać się do wizji „woli Nieba (Boga)” – *Tianzhi*, stanowiącej niezwykle istotny, jak nie najważniejszy, element w filozofii Mo Di[12]. Zakładała ona obowiązek postępowania ludzi zgodny z „wolą Nieba”, co miało przekładać się na to, że nie sprowadzało ono na nich chorób, nędzy i nieszczęścia – stanowiących formę kary za nieposłuszeństwo[13]. Mozi twierdził: „Posłuszeństwo wobec woli nieba to wzajemna miłość i wzajemna korzyść. Wtedy z pewnością otrzyma się nagrodę. Naruszenie woli nieba to wzajemna nienawiść i wzajemna szkoda. Wtedy nieuchronnie następuje kara [...]”. Dla mnie wola nieba podobna jest do cyrkla w ręku kołodzieja czy do węgielnika w ręku cieśli”[14]. Tym samym owa boskość była ukazana „[...] jako wola jednostki, ucieleśniająca i aktywnie przejawiająca absolutną wspaniałość”. Argumentował dalej: „Niebo wysłuchuje tych, co ofiarowują modlitwy i ofiary. Wszelkie dobro płynie z nieba, źródła wszechrzeczy [...] źródło porządku moralnego [...]”. Istoty ludzkie mają swym zachowaniem odzwierciedlać esencję boskiej woli”[15].

Z powyższą koncepcją silnie skorelowana była też idea władcy i władzy – opartych na merytokracji. Przed ich pojawieniem się ludzie żyli w nieporządku. Pragnąc osiągnąć bezpieczeństwo, dzięki rozumowi i „wolnej woli” połączyli się w jeden organizm państwowy[16]. Stąd też, w jednostce tkwiło tak silne i mocne poczucie obowiązku pracy na rzecz całości. Cesarz jako „Syn Nieba”, „[...] jest władzą najwyższą na ziemi, wywodzi swą potęgę od swego przełożonego, Nieba. Wszyscy członkowie społeczeństwa są ze sobą powiązani, po-

9 Seidler, *Myśl polityczna starożytności*, 42.

10 Liu, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, 11; teoria ta stała w opozycji do konfucjańskiej „miłości różnicującej”.

11 Seidler, *Myśl polityczna starożytności*, 42.

12 Zob. Dawid Rogacz, *Chińska filozofia historii. Od początków do końca XVIII wieku* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2022), 133–137; Michał Sopiński, „Natural Law Theory and its Benefits: Arguments for Adopting New Classical Natural Law Theory Based on a Priority of Persons” *Prawo i Więź*, nr 3 (2023): 54–73.

13 Bykow, *Powstanie chińskiej myśli politycznej*, 164.

14 Cyt. za: *ibidem*.

15 Cyt. za: Hundersmarck, „Mozi”, 22.

16 *Ibidem*, 23.

nieważ [...] wszyscy utożsamiają się ze swoim przełożonym. Zwierzchnicy są niczym Niebo, wynagradzają i karzą swych podwładnych, prowadzonych ku powszechnej miłości [...]”[17].

Dlatego owa „miłość powszechna” zakładała równe, zupełne/wzajemne, bezwarunkowe, bezwzględne, bezinteresowne (wręcz altruistyczne) miłowanie i traktowanie wszystkich, zgodnie ze swoistym nakazem zakładającym, iż: „[...] szanować kraje innych ludzi tak, jakby były moim własnym krajem. Szanować rodziny innych ludzi tak, jakby były moją własną rodziną. Szanować ciała innych ludzi tak, jakby były moim własnym ciałem”[18]. W tym miejscu warto przytoczyć inną myśl Moziego, stanowiącą doskonale rozwinięcie powyższych rozważań. Konstatawał: „Człowiek dobry stara się wspierać to, co jest pożyteczne dla świata, a rugować to, co szkodliwe. Co w dzisiejszych czasach wyrządza najgorszą szkodę światu? Wielkie państwa napaść na małe, potężne rody obalają mniej znaczne rodziny, silni uciskają słabych, liczni gnębią nielicznych, sprytni oszukują naiwnych, dostojni wynoszą się nad skromnych – to właśnie jest szkodliwe dla świata [...]. I jeszcze ci nikczemnicy, którzy za pomocą broni, sztyletów, trucizny, ognia i wody dybią jedni na drugich”[19]. Takie ujęcie prowadziło do wniosku, że brak „powszechnej miłości” stanowi źródło wszelkiego zła, konfliktów (tak wewnętrznych jak i zewnętrznych), przestępstw, zaniku wzajemnych relacji i wielu nieszczęść[20].

Wobec powyższego, celem postępowania jednostki było osiągnięcie „pożytku” nie dla siebie, ale u innych. Nielogiczność w takim rozumowaniu polegała na tym, że indywidualne dobro/miłość spełniane jest nie poprzez własną pracę nad sobą, a dzięki działaniom przychodzącym z zewnątrz[21]. Jedynie taka forma utylitaryzmu, zdaniem Moziego, przyczyni się do rozwoju wspomnianego „pożytku”, przez który rozumiał w szczególności „odbudowę światowego ładu, zaprzestanie wojen, położenie kresu konfliktom międzyludzkim, wystarczające zabezpieczenie zasobów społecznych i źródeł utrzymania”[22].

17 Cyt. za: ibidem.

18 Cyt. za: Liu, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, 112.

19 Cyt. za: ibidem, 113.

20 Bykow, *Powstanie chińskiej myśli politycznej*, 165–166; Kajdański, „Mozi”, 192, który zauważył, że idea miłości powszechnej miała stać wyżej od wierności/lojalności wobec państwa czy rodziny, tak jak stanowił Konfucjusz.

21 Liu, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, 118.

22 Ibidem, 117.

Wydaje się, że było to niezwykle trudne do osiągnięcia zadanie, z uwagi na egoistyczną naturę człowieka („egoizm etyczny”, „z natury”)[23]. Z drugiej jednak strony, jeżeli miłowanie przez innych przyczynia się do „pożytku” danej osoby, to owe samolubstwo nabiera zgoła odmiennego kształtu (tak zwany „egoizm psychologiczny”)[24].

Należy również wspomnieć, że takie ujęcie dość mocno korelowało z metodą stworzoną przez Moziego, to jest „trzech wskaźników”. Pierwszy z nich stanowiła „podstawa” – a więc „czyny mądrych władców starożytności”, drugi to „źródło” – „zmysłowe postrzeganie konkretnej rzeczywistości”, a trzeci „praktyczne wykorzystanie” – „korzyść, jaką to coś przynosi ludowi”[25]. Najlepszym przykładem tego schematu była miłość *sensu stricto* (ai), która przysparzała korzyść/pożyteczność (li) dla danej osoby oraz innym. Tym samym panujący „[...] który dąży do dobra dla wszystkich, lud odplaci miłością. Korzyścią dla całej wspólnoty będzie pokój i harmonia”[26].

Mozi, opierając się na fundamentach „miłości powszechnej”, był przeciwnikiem wojen „naznaczonych atakiem”[27] (współcześnie określanych jako „zaczepne”, agresywne, ofensywne, niesprawiedliwe, „agresja militarna” czy najeżdźcze)[28], których zasadniczy cel stanowiło zdobycie czy też zwiększenie zakresu rządów lub poszerzenie granic[29]. Przyczyną negowania tego rodzaju agresji było to, że nigdy nie przyczyni się ona do „powszechnego pożytku”, mimo ewentualnych, jednostronnych zysków dla społeczeństwa zamieszkującego państwo, które napadło drugie[30]. Zawsze była poważniejszym przestępstwem (względem zwykłego), zbrodniczą, morderstwem, nieuzasadnio-

23 Ibidem, 118; zob. też Andrzej Karkoszka, „Świat bez wojen – marzenie czy utopia? Alternatywne ścieżki rozwoju świata”, [w:] *Czy świat należy urządzić inaczej. Schyłek i początek*, red. Bogdan Galwas, Paweł Kozłowski, Konrad Prandecki (Warszawa: Komitet Prognoz „Polska 2000 Plus”, 2019), 339.

24 Liu, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, 117–118.

25 Bykow, *Powstanie chińskiej myśli politycznej*, 172–173.

26 Cyt. za: Hundersmarck, „Mozi”, 22.

27 Paul van Els, „How to End Wars with Words: Three Argumentative Strategies by Mozi and His Followers”, [w:] *The Mozi as an Evolving Text. Different Voices in Early Chinese Thought*, red. Carine Defoort, Nicolas Standaert (Leiden–Boston: Brill, 2013), 72.

28 Seidler, *Myśl polityczna starożytności*, 42, zdaniem którego miało to doprowadzić do zakończenia toczonych przez Chiny wojen i wprowadzenia „powszechnego” pokoju.

29 *Antologia literatury chińskiej* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1956), 75; Hundersmarck, „Mozi”, 21.

30 Liu, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, 126–127.

ną, skierowaną wobec niewinnego państwa^[31]. To ostatnie stawalo się takowym, gdy władca był bogobojny, prowadził pokojową politykę względem innych państw, a także dobrze traktował swój lud^[32]. Uzasadniał: „A przecież w państwie o sile dziesięciu tysięcy rydwanów istnieje ogromna ilość nieużytków, na które można wkroczyć bez podboju, oraz rozległe puste przestrzenie, które można zagospodarować bez podboju. Jest to zatem przypadek, w którym ziemia jest czymś, czego występuje nadmiar, zaś urzędnicy i lud czymś, czego brakuje. Wysłać teraz urzędników i lud na śmierć oraz powiększać nieszczęścia tych na górze i tych na dole, aby zaatakować puste miasto – to odrzucać to, czego brakuje, aby zdobyć to, czego i tak jest nadmiar. Rządzenie w ten sposób jest sprzeczne z tym, co jest fundamentalne dla państwa”^[33]. Wojny agresywne trwale niszczyły wszelkie relacje społeczne, rujnowały gospodarkę, a finalnie przyczyniały się do upadku samych agresorów^[34]. Ponadto, zgodnie z trójwarstwową teorią, występowały również przeciwko „Niebu”, „Duchom” i „Ludziom”^[35].

W opinii Moziego, przeciwko wojnom agresywnym przemawiały dwa argumenty: moralny i demograficzno-ekonomiczny. Pierwszy dotyczył wyrządzenia zła, zaś drugi opierał się na przyjęciu tezy, że koszty/szkody prowadzonej wojny (ilość zużytego sprzętu, zrujnowanie gospodarki rolnej, ofiary) są nieproporcjonalnie wysokie względem potencjalnych korzyści^[36]. Uzasadniał: „Przewlekła kampania trwa kilka lat, szybka kampania trwa kilka miesięcy. W obu przypadkach przełożeni nie mają czasu na zajmowanie się rządzeniem, urzędnicy nie mają czasu na swoje obowiązki służbowe, rolnicy nie mają czasu na siew i zbiory, kobiety nie mają czasu na przędzenie i tkanie – i tak państwo traci żołnierzy, a zwykli ludzie tracą swoje środki do życia. Co więcej, jeśli pomyślisz o zużyciu i zniszczeniu koni i wozów, o materiałach na namioty armii oraz o tym, co [...] armie zużywają w postaci broni i oręża – jeśli jedna część z pięciu pozostanie, to i tak dużo”^[37].

³¹ Chris Fraser, „The Mozi and Just War Theory in Pre-Han Thought” *Journal of Chinese Military History*, nr 5 (2016): 5–6; Els, „How to End Wars with Words”, 73, 76–77.

³² Fraser, „The Mozi and Just War Theory”, 6.

³³ *The Mozi. A Complete Translation*, tłum. Ian Johnston (New York: Columbia University Press/Hong Kong: Chinese University Press, 2010), 173.

³⁴ Ibidem, 179, 181.

³⁵ Szerzej zob. ibidem, 185.

³⁶ Fraser, „The Mozi and Just War Theory”, 6–7.

³⁷ *The Mozi. A Complete Translation*, 187.

Do tego katalogu można dodać jeszcze motyw religijny, ponieważ wojna nie sprzyjała interesom „Nieba”[38]. Pisał: „Zarówno liczba utraconych żołnierzy będzie ogromna, jak i cała armia może zostać utracona. W obu przypadkach straty są nie do zliczenia. Wówczas duchy i zmarli przodkowie stracą potomków, którzy mogliby składać im ofiary – co stanowi kolejną nieobliczalną stratę”[39].

Jednostkowe decyzje panujących prowadzą wielokrotnie do tragicznych zdarzeń, stąd zgodnie z interpretacją myśli Moziego przez amerykańskiego sinologa Benjamin Isadora Schwartza, należało zrobić wszystko, aby „agresywnych władców, którzy prowadzą niepotrzebne wojny z małymi krajami, [...] przekonać, że wojna nie leży w ich interesie, bo nie jest interesem całego świata. Należy im przypomnieć o ogromnych kosztach ekonomicznych, jakie ponosi ich państwo, i o tym, że ich zwycięstwo wzbudzi zazdrość innych państw. I wreszcie, jeżeli okażą miłość innym, zyskają miłość Niebios, swojego ludu i całej ludzkości, a potem będą zbierać jej plony. Przede wszystkim muszą sobie uświadomić, że tak jak ich słabsi poddani, podlegają surowemu osądowi Niebios”[40]. Tym samym atakowanie małych państw przez te większe, znalazło się na pierwszym miejscu listy Moziego „największych szkód świata”[41]. Argumentacja Schwartza w pełni korelowała z wizją Moziego, który stwierdził, iż: „Nie ma wojen, gdy się władcy nawzajem miłują”[42], a także: „Dlatego prawdziwie mądry człowiek rządząc światem zabrania nienawiści, a sieje miłość. Dlatego jeśli w kraju panuje powszechna miłość wzajemna, to jest w nim ład; jeśli zaś panuje wzajemna nienawiść, to jest zamęt”[43].

Celem pogłębienia prezentowanej argumentacji, należy wspomnieć, że Mozi wyróżniał dwa rodzaje instynktów, które posiadał człowiek. Pierwszy z nich, to „życzliwy”, ukierunkowany na „poszukiwanie wzajemnej miłości i wsparcia”, zaś drugi tak zwany „złowrogi”, wycelowany w wyrządzenie krzywdy[44]. One też właśnie, w opinii filozofa, przyczyniały się do wszelkich konfliktów[45].

38 Els, „How to End Wars with Words”, 73.

39 *The Mozi. A Complete Translation*, 171.

40 Schwartz, *Starożytna myśl chińska*, 154.

41 *The Mozi. A Complete Translation*, 167.

42 Danuta Masłowska, Włodzimierz Masłowski, *Wielka księga myśli świata* (Warszawa: Klub dla Ciebie, 2007), 991.

43 Cyt. za: Bykow, *Powstanie chińskiej myśli politycznej*, 166.

44 Qin Yanshi, „Mozi's Doctrines of «Opposing Military Aggression» and «Impartial Love» and Kant's «Perpetual Peace»” *Journal of Chinese Humanities*, nr 7 (2021): 119.

45 Ibidem.

Opierając się na tych rozważaniach, zdaniem Moziego były trzy możliwości zakończenia wojen (tzw. „trójwymiarowy projekt”), poprzez: wyeliminowanie nierówności między bogatymi a biednymi i wynikających z nich nadużyć; „zwiększenie świadomości duchowej ludzi”, jak i również implementowanie wskazówek panujących, które „inspirowałyby ludzi do podążania właściwą ścieżką”[46]. Ogromne znaczenie miał drugi z czynników, ponieważ budował też moralność *sensu largo*[47].

Jednocześnie Mo Di wskazywał na pewien wyłom w niej istniejący. Zabójstwo człowieka stanowiło przestępstwo, za które groziła kara śmierci, zaś napaść na inne państwo i unicestwienie tysięcy ludzkich istnień odbierano jako wyraz chwały, odwagi i waleczności[48]. Stąd też najlepszym i jedynym rozwiązaniem było używanie broni tylko przeciwko najbardziej zuchwałym przestępcom, a nie innym krajom[49]. Argumentował: „Zabić jednego człowieka – to nazywa się niesprawiedliwością i za to musi być kara śmierci. A przecież jeśli wedle tego iść dalej w rozważaniach, to zabicie dziesięciu ludzi jest dziesięciokrotnie większą niesprawiedliwością i winna być za to kara dziesięciokrotnej kary śmierci, a zabicie stu ludzi jest stokrotną niesprawiedliwością i winna być za nie kara stokrotnej śmierci. O tym wszystkim możni (panowie) tego świata wiedzą, potępiają te przestępstwa i nazywają je niesprawiedliwością. Lecz oto gdy dochodzi się do wyrządzania największej niesprawiedliwości, jaką jest atak na obce państwo, nie potrafią go potępić, folgują przestępstwu, sławią je i nazywają sprawiedliwym wydarzeniem, nie wiedząc, że jest ono niesprawiedliwe. Dlatego też spisują opowiadania o takich przestępstwach, by przekazać pamięć o nich następnym pokoleniom. Gdyby rozumieli niesprawiedliwość tych napaści, czyżby objaśniali i opisywali tę niesprawiedliwość, by pamięć o niej przekazać następnym pokoleniom? [...] Czyż można to nazwać znajomością rozróżnienia tego, co sprawiedliwe, i co niesprawiedliwe? Stąd wiemy, że możliwym (panom) tego świata pomieszało się rozróżnienie sprawiedliwości i niesprawiedliwości”[50]. Niejako na marginesie warto wskazać, że owi „panowie świata” stanowili ówczesne „elity rządzące”, to jest „ludzi wyróżniających się swoją władzą społeczną i politycz-

46 Ibidem, 120.

47 Ibidem, 121.

48 Bykow, *Powstanie chińskiej myśli politycznej*, 166; *The Essential Mòzī: Ethical, Political, and Dialectical Writings*, tłum. Chris Fraser (Oxford University Press, 2020), xi–xiii.

49 Bykow, *Powstanie chińskiej myśli politycznej*, 166.

50 *Antologia literatury chińskiej*, 76, 78.

ną”[51]. To właśnie w kontekście prowadzonej przez nich polityki oraz pojmowania/interpretacji idei sprawiedliwości, niezwykle ciekawa jest, użyta przez Moziego, metafora ślepcy. Władcy bowiem, deklarują się jako zwolennicy sprawiedliwości, prowadząc przy tym zbrodnicze i agresywne wojny. Przypominają tym samym ślepców, którzy potrafią tylko wypowiedzieć słowa „biały” i „czarny”, nie mając przy tym żadnego pojęcia czym tak naprawdę jest światło i ciemność[52].

Jednym z wyjątków uzasadniającym agresję, zdaniem Moziego, były tak zwane wojny/misje karne, porównywalne współcześnie do humanitarnej interwencji lub idei wojny sprawiedliwej[53]. Ich dopuszczalność została jednak obwarowana bardzo rygorystycznymi warunkami[54]. Zasadniczo mogły być prowadzone w trzech sytuacjach (a więc zaistnienia tak zwanej „słusznej przyczyny” w kontekście wspomnianej wojny sprawiedliwej), to znaczy gdy władca popadł „w wielki nieład”, obraził „Niebo” bądź był bezduszny względem innych[55]. Szczególnie w tym ostatnim przypadku owa misja miała na celu przywrócenie spokoju i zagwarantowanie bezpieczeństwa[56]. Poza „słuszną przyczyną” musiała wystąpić też „dobra intencja”, którą stanowiły korzyści powszechne, przewyższające te partykularne. Mozi wskazał też na trzeci element, to jest przekonanie atakującego władcy, że jego działania odniosą zamierzony sukces[57], to znaczy przywróci ład a nie go zniszczą[58]. To uzasadnienie, w wymiarze filozoficznym, sięga znacznie głębiej. Dla Moziego bowiem, misja karna to nie li tylko potyczka dwóch państw, ale wspólne przedsięwzięcie wspomnianych już: „Nieba”, „Duchów” i „Ludzi”[59].

Mo Di zdawał sobie przy tym sprawę z faktu, że złożoność ówczesnych relacji między narodami uzasadniała czy też wymagała również przygotowania się do prowadzenia wojen o charakterze obronnym, które w zasadzie były nie-

51 Els, „How to End Wars with Words”, 76.

52 *The Mozi. A Complete Translation*, 183.

53 Fraser, „The Mozi and Just War Theory”, 9.

54 Ibidem, 1.

55 Ibidem, 6.

56 Ibidem, 10.

57 Ibidem.

58 *The Mozi. A Complete Translation*, 189.

59 Ibidem, 191.

uniknione^[60]. Dlatego też, tak dużo miejsca poświęcił na bezpieczeństwo państwa, poprzez budowę rozmaitych fortyfikacji, zabezpieczeń, przyjmowanie przeróżnych strategii wojskowych oraz obowiązek permanentnej gotowości wojskowej^[61].

Poza warstwą teoretyczną w prowadzonym dyskursie, Mozi przywiązywał też ogromną wagę do aspektu praktycznego, w tym skuteczności^[62]. Stąd też wojna obronna to taka, która przynosiła korzyści lub niwelowała szkody, głównie dla społeczeństwa zaatakowanego. Nie musiała wystąpić – każda agresja bowiem generowała ofiary, gdy dane państwo zostałoby pokojowo wchłonięte przez „agresora”. Tym samym, w razie wizji ogromnych strat, wyjątkowo dopuszczalna była pokojowa kapitulacja, ale też mogło dojść do całkowitego zniewolenia i wyniszczenia terytorium oraz ludności^[63]. Wojna obronna to także pomoc innym, mniejszym państwom (sojusznikom i „niewinnym”), najeżdżanym przez te silniejsze^[64]. Stąd też tak dużą wagę Mozi przykładął do skutecznej dyplomacji. Jeżeli ta zawodziła, wojna obronna jawiła się jako ostateczność. Z drugiej strony jednakże, „groźba potężnej obrony” mogła przyczynić się do zawarcia pokoju właśnie dzięki skutecznej i aktywnej dyplomacji^[65].

Tytułem podsumowania warto przytoczyć opinię JeeLoo Liu, filozofki, autorki książki poświęconej historii filozofii chińskiej, która konkludowała: „Współczesnym studentom filozofii azjatyckiej moizm wydaje się atrakcyjny, ponieważ stanowi rodzaj utopii. Gdyby wszyscy ludzie kochali się nawzajem, nie byłoby wojen, waśni, przemocy i zabijania. Gdyby wszyscy ludzie zapomnieli o różnicy między sobą a innymi, własność prywatna nie miałaby racji bytu i nie dochodziłoby do sytuacji, że jedni mają co jeść, a inni cierpią głód. Gdyby wszyscy ludzie traktowali innych jak samych siebie, nie byłoby chciwości ani zazdrości i każdy troszczyłby się o pożytek innych. Gdyby znikły podziały, nie byłoby walk między krajami ani antagonizmów rasowych. Słowem, jeśli ideały moistów kiedykolwiek się ziszczą, świat [...] «będzie jednością»”^[66].

⁶⁰ Fraser, „The Mozi and Just War Theory”, 3; zob. też Jacek Trzewik, Tobiasz Serafin, „*In dubio pro milite?* Regulacja prawna testamentów wojskowych na tle projektowanych zmian legislacyjnych” *Prawo i Więź*, nr 1 (2024): 42–61.

⁶¹ Czarnik, *Starożytna filozofia chińska*, 92.

⁶² Ibidem.

⁶³ Fraser, „The Mozi and Just War Theory”, 4.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem, 5.

⁶⁶ Liu, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, 131.

Ten ostatni, współcześnie, jest już zmęczony wojnami, skrajnie wyczerpany ustawicznymi konfliktami. Ludzie, bez wątpienia, potrzebują pokoju i stabilizacji^[67]. Tym samym, właśnie w tym aspekcie, jako ponadczasowe jawią się słowa Moziego, że: „Gdyby w dzisiejszych czasach znalazł się ktoś, kto potrafiłby ugruntować swoją pozycję na świecie poprzez sprawiedliwość i dobrą reputację oraz zjednać sobie pozostałych władców poprzez cnotę, cały świat poddałby mu się natychmiast i bez wahania. Świat jest już bowiem dogłębnie wycieńczony ustawicznymi napaściami i podbojami niczym mały chłopiec znudzony zabawą w udawanie konia”^[68].

Bibliografia

- Antologia literatury chińskiej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1956.
- Bykow Fiodor, *Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1978.
- Czarnik Tadeusz, *Starożytna filozofia chińska*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2001.
- Dąbrowski Przemysław, „Myśl polityczno-prawna starożytnych Chin – próba syntezy” *Gdańskie Studia Azji Wschodniej*, z. 2 (2012): 29–48.
- Els Paul van, „How to End Wars with Words: Three Argumentative Strategies by Mozi and His Followers”, [w:] *The Mozi as an Evolving Text. Different Voices in Early Chinese Thought*, red. Carine Defoort, Nicolas Standaert. Leiden–Boston: Brill, 2013.
- Fraser Chris, „The Mozi and Just War Theory in Pre-Han Thought” *Journal of Chinese Military History*, nr 5 (2016).
- Hundersmarck Lawrence F., „Mozi”, [w:] *Wielcy myśliciele wschodu*, oprac. Ian P. McGreal. Warszawa: Wydawnictwo AI Fine, 1997.
- Kajdański Edward, „Mozi”, [w:] *Chiny. Leksykon*. Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza, 2011.
- Karkoszka Andrzej, „Świat bez wojen – marzenie czy utopia? Alternatywne ścieżki rozwoju świata”, [w:] *Czy świat należy urządzić inaczej. Schyłek i początek*, red. Bogdan Galwas, Paweł Kozłowski, Konrad Prandecki. Warszawa: Komitet Prognoz „Polska 2000 Plus”, 2019.
- Liu JeeLoo, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, tłum. Mieczysław Godyń. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.

⁶⁷ Zob. Dariusz Szpoper, „Filozofia wojny Antona Kiersnowskiego” *Prawo i Więź*, nr 4 (2025): 545–560.

⁶⁸ *The Mozi. A Complete Translation*, 195.

- Masłowska Danuta, Włodzimierz Masłowski, *Wielka księga myśli świata*. Warszawa: Klub dla Ciebie, 2007.
- Mencel Marian, „Konfucjanizm – Chiny pod wpływem tradycji” *Cywilizacja i Polityka*, nr 10 (2012): 265–287.
- Rogacz Dawid, *Chińska filozofia historii. Od początków do końca XVIII wieku*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2022.
- Schwartz Benjamin Isadore, *Starożytna myśl chińska*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009.
- Seidler Grzegorz Leopold, *Myśl polityczna starożytności*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1961.
- Sopiński Michał, „Natural Law Theory and its Benefits: Arguments for Adopting New Classical Natural Law Theory Based on a Priority of Persons” *Prawo i Więź*, nr 3 (2023): 54–73.
- Szpoper Dariusz, „Filozofia wojny Antona Kiersnowskiego” *Prawo i Więź*, nr 4 (2025): 545–560.
- The Essential Mòzī: Ethical, Political, and Dialectical Writings*, tłum. Chris Fraser. Oxford University Press, 2020.
- The Mozi. A Complete Translation*, tłum. Ian Johnston. New York: Columbia University Press/Hong Kong: Chinese University Press, 2010.
- Trzewik Jacek, Tobiasz Serafin, „*In dubio pro milite?* Regulacja prawna testamentów wojskowych na tle projektowanych zmian legislacyjnych” *Prawo i Więź*, nr 1 (2024): 42–61.
- Yanshi Qin, „Mozi’s Doctrines of «Opposing Military Aggression» and «Impartial Love» and Kant’s «Perpetual Peace»” *Journal of Chinese Humanities*, nr 7 (2021).
- Zieliński Paweł, „Myśl pedagogiczna Moziego i szkoły moistów” *Pedagogika. Studia i Rozprawy*, t. XXXI (2022).



This article is published under a Creative Commons Attribution 4.0 International license.
For guidelines on the permitted uses refer to
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>