

## КЊИГА МЕНЦИЈЕВА У ИНТЕРПРЕТАЦИЈИ ЏЕЈМСА ЛЕГА

**Сажетак:** Аутор описује и анализира рецепцију теологије и етике Књиге Менцијеве (*Mengzi*), класичног кинеског списа из конфуцијанистичког канона, у синолошкој и мисионарској мисли истакнутог оксфордског научника Џејмса Лега (1815–1897). С обзиром на то да је Лег преводио и коментарисао „свете списе“ древне Кине у време када је европско интересовање за источну Азију било претежно мисионарско, исти дух је прожимао и његово читање Менција. Ипак, Легову мисао краси и дух отворености, уважавања и нескривене симпатије према кинеској култури, што га је у 19. веку чинило контроверзним, док га данас чини занимљивим претечом на пољу међурелигијског дијалога и инкултурације. Рад садржи анализу два најбитнија аспекта Леговог читања Менција, тј. анализу теорија о кинеском монотеизму и о хришћанској природи Менцијеве етике, уз критичку процену аргумената које су износили и Лег и његови противници.

**Кључне речи:** Менције, Џејмс Лег, монотеизам, етика, конфуцијанизам, синологија, мисија.

## THE BOOK OF MENCIOUS IN JAMES LEGGE'S INTERPRETATION

**Abstract:** The author describes and analyzes the reception of theology and ethics of the *Book of Mencius (Mengzi)*, a classical Chinese text from the Confucian canon, in sinological and missionary thought of the esteemed Oxford scholar James Legge (1815–1897). Since Legge translated and commented on the “holy books” of ancient China when European interest in East Asia was predominantly missionary, the same spirit pervades his reading of Mencius. Nevertheless, Legge's thought was also pervaded by the spirit of openness, appreciation, and an unhidden sympathy for the Chinese culture, which made him controversial in the 19<sup>th</sup> century, but which also makes him interesting today due to his role as a forerunner in the fields of interreligious dialogue and inculturation. The paper contains the analysis of the two most significant aspects of Legge's reading of Mencius, i.e., the analysis of the theories of Chinese monotheism and the Christian nature of Mencius' ethics, with a critical assessment of the arguments proposed by both Legge and his adversaries.

**Keywords:** Mencius, James Legge, monotheism, ethics, Confucianism, sinology, mission.

<sup>1</sup> Универзитет у Источном Сарајеву, Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“. Email: [vedrangolijanin1@gmail.com](mailto:vedrangolijanin1@gmail.com)

## Увод

Још од доласка првог хришћанског проповедника Алопена у Кину 635. године, ниједна кинеска философска и религијска традиција није у толикој мери привлачила пажњу мисионара̂ као конфуцијанизам. У философској школи великог мудраца Конфуција (око 551–479. пре Христа), у Кини познатој као школа учењака̂ или школа жу (ru, 儒), развијено је морално учење које је умногоме подсећало на традиционалну хришћанску етику. Нарочито је *Књига Менџијева* (такође *Дела Менџијева* или просто *Менџије* – *Mengzi*) била занимљива оним хришћанским мисионарима који су у Кини намеравали да понове исти процес којим је христијанизована грчко-римска цивилизација: кроз *инкултурацију*, тј. проповед Јеванђеља нехришћанским философским језиком и концептима, хришћанство би постало природан део домаће културе и тако је „крстило“ изнутра. Философ Менџије (372–289. пре Христа), често почаствован титулом „највећи конфуцијаниста после Конфуција“, формулисао је у својој одбрани Конфуцијевог учења етику која, како својим општим духом тако и бројним детаљима, неодољиво подсећа на библијска и аскетска учења о људској природи, врлинама и пореклу моралног закона у човеку. Његове етичке идеје канонизоване су у време династије Сонг (960–1279), непосредно пред долазак првих католичких мисионара у Кину, тако да је конфуцијанизам који су хришћани упознали био примарно менџијевски.

Један од каснијих мисионара у Кини, који је овај менџијевски конфуцијанизам препознао као практично (пре)хришћански, био је Џејмс Лег (James Legge, 1815–1897). Будући врсан зналац кинеског језика и кинеске класичне књижевности, Лег се након више од три деценије проповеди у Кини (1840–1873) посветио научном раду на Универзитету у Оксфорду где је, у сарадњи са великим оријенталистом Максом Милером (Max Müller, 1823–1900), објавио преводе и коментаре највећег дела конфуцијанистичког и даоистичког канона, укључујући и *Књигу Менџијеву*. Управо је током своје оксфордске каријере Лег разрадио контроверзно тумачење конфуцијанизма као својеврсне припреме Кинеза за прихватање хришћанства, и то првенствено засновано на Менџијевим идејама. Легов научни и мисионарски приступ кинеској традицији, који су његови противници погрдно звали „легизам“ (Girardot 2002, 205), представљао је један од првих корака ка развоју научне синологије, али и одлучан корак ка новом хришћанском приступу Кини који је био лишен (за то време) типичног расизма и европског политичког и културног супрематизма. Иако га већ та чињеница чини довољно занимљивом личношћу за све истраживаче историјског сусрета Европе и Кине, овде ће пажња бити усмерена на два најважнија елемента његовог благонаклоног тумачења конфуцијанизма и *Књиге Менџијеве*, а реч је о теорији о старокинеском монотеизму и о тумачењу Менџијеве етике као суштински хришћанске.

У разматрању ових Легових идеја, пажња ће бити посвећена и аргументима Леговог критичара Роберта Нелсона (Robert Nelson, 1819–1886), као и самом Менцију ради процене ваљаности закључака обојице истакнутих мисионара.

### Небо: личносно божанство или морални принцип?

Протестантско мисионарство у Кини током 19. века суочавало се, упркос завидним резултатима, са битним термилошким проблемом: како именовати Бога на кинеском језику? Док су католички мисионари претежно користили име „Небески Господ“ или Тјенцу (Tianzhu, 天主), које је измислио језуита Матео Ричи (Matteo Ricci, 1552–1610), протестанти су хтели да именицу „Бог“ преведу оригиналним кинеским термином. Испоставило се, међутим, да су једина три термина која су могла да се односе на појам божанства била недовољно прецизна: шен (shen, 神) је била општа ознака за сва духовна бића, док су Шангди (Shangdi, 上帝) – Господ на висини – или Ди (Di, 帝) – Господ – и Тјен (Tian, 天) – Небо – била лична имена врховних богова древне Кине. Лег је припадао групи која је сматрала да се Шангди у највећој мери приближава библијском појму Бога,<sup>2</sup> али је у аргументима за овакав превод отишао корак даље од осталих мисионара. На мисионарској конференцији у Шангају 1877. године, Лег је одржао предавање насловљено „Конфуцијанизам у односу са хришћанством“ (Confucianism in Relation to Christianity) у ком се није залагао тек за термин Шангди већ је тврдио и да ово, најстарије познато име Бога у Кини сведочи о монотеистичкој природи старе кинеске религије и конфуцијанизма као њеног највернијег настављача. Штавише, Лег је инсистирао на томе да се конфуцијанизам као целина треба посматрати искључиво кроз његове канонске књиге (Legge 1877, 2), међу којима *Књига Менцијева* заузима важно место, што значи да је његово виђење Шангдија условљено управо Менцијевом „теологијом“.

Шангди, који је био врховно божанство прве (или, уколико се прихвата и митска историја, друге) кинеске династије Шанг (1600–1045. пре Христа), заиста заузима истакнуто место у класичним списима конфуцијанизма. Лег, међутим, у свим поменима Шангдија није препознао тек *врховног* бога многочланог пантеона већ *правог* бога међу безбројним нижим духовним бићима: „Можемо се радовати због тога што из кинеских књига не морамо уклањати мноштво реченица које би Дија представљале као неко Биће које није Силни и Врхунски, Праведни, Свети и Љубав“ (Legge 1877, 4). Наравно, Легов приступ био је усклађен са општим мисионарским циљевима хришћана у Кини; употреба имена Шангди значила је да кинески обраћеници не морају да се у потпуности одрекну своје богате културне традиције, а Лег је сматрао да им тако најлакше може пренети „читаву истину откривења и,

2 Православни хришћани у Кини такође користе име Шангди.

благодатним и милостивим благословом Божијим, спасити и себе и своје слушаоце“ (Legge 1852, 113).

У најмлађим књигама конфуцијанистичког канона, укључујући *Изреке Конфуције* (5–3. век пре Христа) и *Књигу Менџијеву* (3. век пре Христа), име Шангди се, међутим, ретко среће. Његово место заузео је Тјен, тј. Небо, који је био врховни бог друге (или треће) кинеске династије Џоу (1046–256. пре Христа). Иако су Шангди и Тјен испрва вероватно били различити богови, у династији Џоу десило се њихово спајање у једно универзално божанство у које су, судећи по поменутих књигама, веровали и Конфуције и Менџије. Лег је (исправно) тврдио да су Шангди и Тјен синоними, као што су синоними Шангди и Ди (Legge 1852, 123–125). На приговор да се под Небом заправо подразумева видљиви небески свод, што би значило да Тјен не може бити адекватан назив за невидљивог хришћанског Бога, Лег одговара тврдњом да „таква употреба термина ‘Небо’ није непозната чак ни у Новом завету“ (Legge 1877, 4), притом мислећи на речи „Оче наш који си на небесима“ у Мт 6, 9 и Лк 11, 2. Такође, чињеница да су древни Кинези, поред Шангдија или Тјена, поштовали бројне духове природе и сопствене претке за Лега није нарочито проблематична: „Поштовање које су указивали њима – неупоредиво нижима од Њега – није их омело у веровању и зависности од Њега, врхунског владара човечанства“ (Legge 1877, 5).

Лега је до оваквог закључка о посебном статусу Тјена у односу на многобројне шен (духове) довела управо Менџијева теологија. Наиме, када Лег тврди да су Кинези веровали у Тјена као творца људског рода (Legge 1880, 96), он се позива на Менџијево учење о посебности човека у односу на остала бића, тј. на његову теорију о људској природи као „залогу“ Тјена у човеку: „Оно по чему се људи разликују од птица и звери је мало. Већина људи се тога одриче, док се племенити људи тога придржавају“ (Mencius 4B19). Ово „мало“ је код Менџија посебан орган или чуло људске природе по имену сјин (xin, 心), о чему ће у наставку бити више речи. У сваком случају, Тјен није тек створио људе и дао им сјин да би се морално усавршавали већ је од њих захтевао и типичне религиозне радње: „Чак и ако је човек нечист, могуће му је да кроз пост и очишћење постане достојан за приношење жртава Господу на висини“ (Mencius 4B25). Лег закључује: „Овакве речи показују какву је вредност Менџије придавао покајничком очишћењу и како је мислио да сви људи треба да се односе са Богом“ (Legge 1880, 70).

Најважнији доказ за то да Тјен није пуки небески свод или небеским сво- дом симболизован универзални и безлични морални принцип, као и да он одговара библијском схватању Бога, Лег види у оним деловима *Изрека Конфуџијевих* и *Књиге Менџијеве* у којима се описују Тјенове интервенције унутар људске историје. Као што је Бог Израилев подизао пророке да проповедају

правду, тако је и Тјен подизао велике учитеље морала. Лег од сличности долази до поистовећивања и тврди: „И ја нагињем том мишљењу, као и вери да је Конфуција (...) подигао Бог да поучи кинески народ“ (Legge 1877, 10). Заиста, Конфуцијево уверење да му је Тјен подарио посебан мандат (ming, 命) да обнови морално савршенство златног периода кинеске историје Менције прихвата и разрађује на следећи начин: „Родивши овај народ, Небо подстиче оне који први знају да пробуде оне који још не знају и подстиче оне који су се први пробудили да буде оне који се још нису пробудили. Ја сам један од људи Неба који се први пробудио; приватићу овај Пут и њиме ћу да пробудим овај народ“ (Mencius 5A7). Наравно, Лег је био свестан да Конфуцијево и Менцијево учење није у свему идентично са поруком старозаветних пророка, али је то за њега заправо још један доказ да су ова двојица кинеских мудраца вршили припрему за будуће прихватање хришћанства. Упркос недостацима Конфуцијевог учења, по Легу, „не треба да се устежемо од тврдње да је он био Божији посланик своме народу ради добра, јер Бог никада није откривао читаву истину одједном преко својих изабраних инструмената, нити их је чинио непогрешивима, тако да не могу погрешити у просуђивању или деловању“ (Legge 1880, 262). Другим речима, конфуцијанистички мудраци су, као и старозаветни пророци, „гледали“ Христа као кроз маглу и због тога формулисали „несавршена“ учења која ће бити „усавршена“ хришћанством.

Након изношења ових идеја на поменутој мисионарској конференцији у Шангају 1877. године, Лег је постао мета оштре критике протестантских мисионара, како оних који су преферирали термин „шен“ тако и оних који нису били спремни да чине било какве „уступке“ кинеској философији и религији. Легово излагање чак није штампано у зборнику конференције, првенствено захваљујући америчком епископалцу Роберту Нелсону који је исте године објавио опширан одговор на Легове аргументе. Званичан разлог за необјављивање Леговог излагања било је то што је питање о Божијем имену на кинеском језику намерно изостављено из плана конференције да би се спречили сукоби међу учесницима (а што Лег, наводно, није знао). Нелсон је, ипак, тврдио да је Легов текст неприхватљив и из других разлога, те да се „оптужбе против њега могу подићи на три плана: 1) логичком, 2) теолошком и 3) хришћанском“ (Nelson 1877, 353). Нелсон је, другим речима, Лега оптужио за јерес. „Логички“ проблем Леговог излагања тицао се поистовећивања библијског Бога и кинеског Шангдија: „Заиста би запањујућа била чињеница – уколико би могла бити доказана – да је овај или онај незнабожачки народ, без Божијег откривења, могао да ‘спозна живог и истинитог Бога’ – да спозна Јахвеа“ (Nelson 1877, 353). Поред тога, Нелсон тврди и да се Тјен, који се у кинеским класицима описује као „плав“ или као „горе“ у односу на земљу, ни у ком случају не може поистоветити са нематеријалним

Богом хришћанства. Уколико бисмо устрајали у томе, „логичан исход био би лош облик материјализма“ (Nelson 1877, 354). Нелсонов „теолошки“ аргумент против Лега тиче се односа монотеизма и политеизма: вера у једног Бога се, по њему, не може помирити са вером у више богова јер су ово двоје међусобно искључиви. Ако су древни Кинези поред Шангдија или Тјена поштовали и друга божанска или полубожанска бића, то значи да је теорија о старокинеском монотеизму бесмислена: „Истински Бог је један, не *главни* већ *једини*“ (Nelson 1877, 355).

Нелсонова „логичка“ оптужба је вероватно најснажнија: идеја да су древни Кинези веровали у истог Бога као и древни Јевреји заиста захтева кјеркегорски „скок вере“. Остатак његове аргументације, међутим, пре је одраз типичног мисионарског менталитета тог времена него резултат објективног изучавања конфуцијанистичке књижевности или историје религије. Феномени хенотеизма или монолатрије, тј. поштовања искључиво једног божанства између мноштва других, Нелсону нису познати или их намерно превиђа. Такође, тврдња да су древни Кинези под Тјеном подразумевали *само* небески свод не одговара ономе што налазимо у тексту *Књиге Менџијеве* и у конфуцијанистичком канону уопште. Могло би се рећи да су заправо и Нелсон и Лег заступали две крајности јер је „у древним кинеским теоријама о Небу постојао сукоб између материјалистичких и идеалистичких ставова. Материјализам је подразумевао да је Небо неограничени објективни ентитет. Идеализам је подразумевао да је Небо или врхунски дух или врхунски концепт“ (Zhang 2002, 11). С обзиром на то да је Лег своје тумачење конфуцијанистичког концепта Тјена заснивао на Менџијевој философији (идеализму), процена ваљаности његових и Нелсонових аргумената захтева осврт на самог Менџија.

У свим описима Тјена у *Књизи Менџијевој*, као и у *Изрекама Конфуџијевим*, доминира „квази-теистички језик“ (Schwartz 1985, 289). Тјен се, сходно томе, може схватити као безлични морални принцип који се само описује традиционалним теолошким изразима, као, нпр. у следећем случају: „Човечност је почаст од Неба и човеково је мирно пребивалиште“ (Mencius 2A7). На другом месту, током казивања о начину на који је (митски) владар Јао за свог наследника одредио праведног Шуна уместо свог сина, Менџије истиче да Тјен није директно наредио такав поступак: „Небо не говори“ (Mencius 5A5). На питање о томе ко је Шуну оставио царство, Менџије одговара: „Небо му је дало царство; народ му је дао царство“ (Mencius 5A5). У овом случају, Тјен би могао бити схваћен као општа воља човечанства које жуди за правдом, односно као Јунгово „колективно несвесно“. Такав закључак би, међутим, могао бити изведен само уз игнорисање бројних других описа Тјена који наизглед иду у корист Леговој теорији. Филип Ајванхоу

(Philip Ivanhoe), један од најистакнутијих савремених сиолога и стручњака за конфуцијанизам, преферира теистичко читање *Књиге Менцијеве*: „Као и Конфуције пре њега, Менције је веровао да Небо има план за људе, индивидуално и колективно, те да је свесно, заинтересовано и повремено укључено у људске послове“ (Ivanhoe 2009, XVI). Заиста, тешко би се могло тврдити да један безлични морални принцип може да буде „милостив“ (Mencius 5A1) или да „не жели да успостави мир у свету“ (Mencius 2B14), тј. да поседује емоције и вољу. Сличне назнаке божанске природе Тјена постоје и у *Изрекама Конфуцијеви*, нпр. у Конфуцијевој опомени: „Ако се огрешиш о Небо, нигде не можеш пронаћи опроштај“ (Analects 3, 13).

Једна од основних Менцијевиких идеја је сједињење са Тјеном, тј. својеврсно „богопознање“ кроз самопознање: „Онај који потпуно развије свој ум познаје своју природу. Онај који познаје своју природу познаје и Небо“ (Mencius 7A1). У кинеској философији традиционално се сматра да ово Менцијево учење подразумева „једну врсту мистичког искуства“ (Yu 2001, 249), односно религиозни доживљај који свакако не би био могућ у једном чисто материјалистичком систему који је Нелсон препознао у конфуцијанизму. Поменута Менцијева идеја о Небу које повремено подиже мудраце да подесте људе на човечност и правичност такође добија чисто теистички, а Лег би рекао и чисто библијски тон у следећим речима: „Када Небо жели да човеку повери велики задатак, прво ће да посети његов ум и вољу патњом, оптеретиће његове жиле и кости, тело ће му подвргнути глади, изложиће га сиромаштву и упропастиће његове послове. Тако ће извежбати његов ум, оснажиће његову природу и поправиће његове недостатке“ (Mencius 6B15). Тјен, дакле, свесно излаже свог изабраника разним недаћама да би га очистио и припремио за извршење „пророчке“ мисије. Менције и у овом случају остаје у духу *Изрека Конфуцијеви*, у којима се, нпр. описује како граничар државе Ји бодри Конфуцијеве ученике: „Небо ће употребити вашег учитеља као звоно за сазивање народног скупа“ (Analects 3, 24).

Ипак, било би претерано тврдити да је Нелсон сасвим погрешно тумачио конфуцијанистичке класике док их је Лег тумачио потпуно тачно. Тјен је заиста вишезначан термин који се може односити на божанство, на физичко небо, али и на „врхунски извор и циљ идеалног човека“ и „симбол оног нивоа на ком ограничења обичног човека бивају превазиђена“ (Yu 2001, 249). Тјен, сходно томе, поседује карактеристике и божанства и универзалног моралног принципа, тј. он је уједно личносни бог и етички стандард за људска бића. Сваки покушај стриктног раздвајања ова два аспекта Тјена подразумева насиље над текстом *Књиге Менцијеве*, али и над чисто хришћанским схватањем Бога које и Лег и Нелсон користе као мерило за Тјена. Наиме, библијски Бог је очигледно личност, мада због те чињенице не губи

функцију „универзалног моралног принципа“: „Будите ви, дакле, савршени, као што је савршен Отац ваш небески“ (Мт 5, 48). За разлику од Нелсона, Лег је наизглед имао на уму управо хришћанско учење о божанском пореклу човековог моралног закона када је формулисао и други битан аспект своје интерпретације *Књиге Менџијева* – идеју о суштински хришћанском карактеру конфуцијанистичке етике.

### Изворна доброта човекове природе

Док се у интерпретацији „теологије“ конфуцијанизма Лег, поред Менџија, ослањао и на *Изреке Конфуџијева* и старије класичне списе, у интерпретацији конфуцијанистичког морала ослања се искључиво на Менџија (Legge 1877, 10). Наиме, Менџије је у историји кинеске мисли, као и у историји философије уопште, познат првенствено по следећој реченици: „Природна стремљења чине човека способним да чини добро; то имам на уму кад говорим да је људска природа добра“ (Mencius 6A6). Треба имати на уму да је Менџије живео у турбулентном периоду „зараћених држава“ (475–221. пре Христа) у ком теорије о моралу, чак и у оквиру конфуцијанизма, нису биле оптимистичне: сматрало се да је људска природа зла, индиферентна или да је у неким случајима добра а у неким лоша. С обзиром на политичку и интелектуалну атмосферу свог доба, Менџије је, дакле, формулисао уистину револуционарну теорију о изворној доброту човекове природе у којој је Лег препознао још један начин припреме кинеског народа за прихватање хришћанства.

У више својих дела, Лег пореди Менџијеву етику са моралним учењем Џозефа Батлера (Joseph Butler, 1692–1752), дарамског англиканског бискупа који је писао неколико чувених беседа о људској природи. По Легу, Менџије је развио „теорију о људској природи у којој је предвидео све важне тачке на којима инсистира овај хришћански прелат“ (Legge 1880, 103). На другом месту, Лег тврди: „Приметна је разлика у номенклатури и комбинацији разних делова, у чему предност има хришћански прелат. У живости илустрација и стилској шармантности предност има кинески философ. Доктрина је код обојице иста“ (Legge 1970, 56–57). Као и Менџије, и бискуп Батлер је инсистирао на урођеној доброту и врлини као природном стању људског бића, како у приватном тако и у јавном животу. То, међутим, није оригинално Батлерово учење. У једној од својих беседа, он се осврће на речи Апостола Павла: „Јер кад незнабошци немајући закона чине од природе што је по закону, они немајући закон сами су себи закон“ (Рим 2, 14). Из тога логички следи традиционална хришћанска вера у изворну доброту целокупне Божије творевине, укључујући и човека: „Ако би чињење по природи значило да чинимо онако како нам је воља, онда би заиста било бесмислено говорити о природи као било каквом моралном путоказу; чак би и помен удаљавања од



природе био апсурдан; тако би и помен чињења по природи био апсолутно бесмислен“ (Butler 1887, 33).

Тумачећи исти стих Павлове *Посланице Римљанима*, Лег закључује да „ни код једног учитеља морала у Грчкој или у Риму не можемо пронаћи величанственију илустрацију ових речи него код Менција“ (Legge 1970, 64). Заиста, Менције је преферирао да своје учење потврди сликовитим примерима. Једна од његових познатијих илустрација, на основу које се види због чега је Лег сматрао да Менције има „шармантнији стил“ од Батлера, јесте следећа: „Ако би неко наједном видео дете како упада у бунар, ум би му се испунио узбуном, немиром, тугом и сажаљењем. Он би у складу с тим и поступио, али не зато што ће му родитељи детета бити захвални, нити зато што ће га похвалити суседи и пријатељи, нити зато што би био на лошем гласу (ако не би овако поступио)“ (Mencius 2A6). Менције овим, заправо, уноси битну новину у конфуцијанистичку философију: док је за Конфуција и његове следбенике испољавање врлина имало смисла искључиво у директним односима, нпр. између сина и оца или поданика и владара, Менције знатно проширује обим врлинског поступања. Поред дужности према подређенима и надређенима, Менције „додаје непосредну спонтану бригу за дете странца, па чак и за животиње“ (Perkins 2014, 134). У примеру детета које упада у бунар, очигледно је да човек *не може* да реагује другачије, чак и ако нимало не мари за врлински живот. Ову тезу Менције додатно илуструје у дијалогу са својим ривалом Гаоцијем, философом познатим само из *Књиге Менцијеве* који је, по средњовековној традицији, био даоиста, мада се данас претежно сматра да је био следбеник другачије струје конфуцијанизма (Schwartz 1985, 263). Гаоци је, наиме, тврдио да је људска природа способна и за добро и за зло, као што је вода способна да тече и на исток и на запад. Менције такође користи пример воде да би доказао да је људска природа добра:

Доброта људске природе је као тежња воде да тече надоле. Нема човека који не тежи добру, као што нема воде која не тежи да тече надоле. Можеш да удариш по води и тако учиниш да она одскочи и изнад твоје главе, а ако начиниш брану и канал можеш је присилити и да тече узбрдо. Али да ли је таква природа воде? То можеш постићи само применом силе. Када људе наведеш да не чине оно што је добро, исто се дешава са њиховом природом (Mencius 6A2).

Шта је, међутим, Менције подразумевао под природом и њеном добротом? Очигледно је у његово време Тјен могао да означава целокупност природе, тј. универзум и његове законе. Закони универзума – Тјенова воља – могли су да буду добронамерни и злонамерни, о чему сведочи и сам Менције тврдећи да Тјен још не жели да успостави мир у свету (Mencius 2B14).

Изворна доброта, сходно томе, не односи се на природу уопште већ на оно што је Тјен унутар човека, а што Менџије назива сјинг (xing, 性). Сјинг генерално означава „тенденције и усмерености које биће има зато што је рођено као такво биће“ и одговара „концепту врсте“ (Perkins 2014, 128). У старијим списима, речју сјинг је означаван „правац раста бића током његовог живота, потребе и жеље утемељене на самом животу, или карактеристичне тенденције и инклинације“ (Shun 1997, 180), док у *Књизи Менџијевој*, поред свих поменутих значења, представља и онај део човека који га разликује од осталих бића – његов капацитет за доброту, тј. „делић“ Тјена. Другим речима, Менџије унеколико модификује термин сјинг да би раскрстио са теоријама које су у природи човека виделе исте пориве које постоје у животињама. У Менџијевој философији, како закључује Лег, сјинг „није оно што човека чини створењем апетита и страсти већ оно што га уздиже на више нивое мудрости и врлине“ (Legge 1970, 63).

Ипак, човекову природу није могуће у потпуности раздвојити од природе животиња: и оне и човек имају потребу за храном, размножавањем, одмором, итд. Због тога је Менџије морао да прецизира разлику између човека и осталих бића, што постиже претходно поменутиим термином сјин (xin, 心): „Сви људи имају ум који не може да поднесе туђу патњу“ (Mencius 2A6). Сјин је, према томе, ум, мада овај израз код Менџија (и у кинеској философији уопште) не означава тек ментални капацитет људског бића већ и његов емотивни центар, тј. срце. Из тог разлога се сјин често преводи као „срце/ум“ (heart/mind). Менџије је, дакле, истицао „етичке предиспозиције срца/ума јер оне разликују људска бића од других животиња, насупрот биолошких тенденција које поседује све животиње“ (Shun 1997, 199). Тиме се Менџије умногоме приближава традиционалној аскетској аретологији хришћанства, по којој врлине нису екстерне у односу на човекову природу већ су јој урођене. Још једна сличност огледа се у томе да су и у Менџијевој философији и у хришћанској аретологији врлине садржане у природи као потенцијал, тј. као „замеци“ или „клице“ које се развијају практиковањем доброте. Менџијева одбрана Конфуција од ривалних философских школа подразумевала је доказивање да кардиналне конфуцијанистичке врлине нису друштвено наметнуте (хетерономна етика) већ да извиру из јединства Тјена и човека, односно из природе (аутономна или теономна етика): „Осећај сажаљења и самилости у уму заметак је човечности (ren 仁); осећај срамоте и одбојности у уму заметак је правичности (yi 義); осећај скромности и послушности у уму заметак је прикладности (li 禮); осећај за добро и лоше у уму заметак је мудрости (zhi 智)“ (Mencius 2A6). Према томе, човек је једним (биолошким) делом своје природе идентичан са животињама, али је срце/ум – најузвишењнији део природе – оно што га разликује од животиња, повезује са Тјеном и уједно чини *природно* моралним бићем.

Динамичним односом срца/ума, као искључиво људског, и чула, као генерално животињских, Менције настоји да објасни порекло моралног зла: „Чула слуха и вида не мисле и могу бити помрачена стварима. Када једна ствар дође у додир с другом, она је спутава. Чуло ума мисли. Мислећи, ум разумева; не мислећи, ум не разумева. То је оно што нам је Небо дало. Ако најпре утврдимо виши део нас самих, нижи делови неће моћи да га украду“ (Mencius 6A15). Менције, ипак, није дуалиста у платоновском смислу: иако чула могу да помраче срце/ум, биолошки део човека, тј. његово тело, није „тамница душе“ или, у овом случају, тамница срца/ума из које треба побећи. Чула су сама по себи добра, али она нису оно што човека чини човеком – нису његов истински сјинг – те зато њихова доминација у односу на срце/ум производи зло у виду личне неумерености која неминовно шкоди другима. Једноставно, срце/ум „не мора бити на управљачкој позицији јер није увек активан“ (Sung 2016, 636), при чему треба имати на уму да активност срца/ума зависи од спољашњих околности (политичке ситуације, васпитања, учености, културе, итд). Тако Менције остаје на путу конфуцијанизма, који морал појединца никада није раздвајао од друштвеног морала, не скрећући у даоизам, који је друштвене норме препознао као препреке за остварење врлине.

Лег је на основу свих поменутих аспеката Менцијеве етике могао да изнесе следећу тврдњу: „Ја сам му захвалан због начина на који је говорио о људској природи и сматрам да је тиме увелико послужио истини и врлини међу својим сународницима“ (Legge 1877, 7). Наравно, његовом критичару Нелсону није се допадала оваква оцена. Трећа група Нелсонових аргумената, тј. „хришћанска оптужба“, тиче се управо Менцијевог моралног учења. Иако не спори чињеницу да се Менције између свих кинеских философа вероватно највише приближава хришћанству, Нелсон није био спреман да прихвати Легову идеју о суштинској истоветности конфуцијанистичке и хришћанске етике. Слично Батлеру и Легу, и Нелсон настоји да своју позицију утврди на ауторитету Апостола Павла и *Посланице Римљанима*: „Нема ниједног праведног“ (Рим 3, 10). Изузетно је занимљиво то што Нелсон превиђа онај део хришћанског учења који говори о изворној доброту човека и истиче искључиво чињеницу човекове палости, тј. огреховљености. По њему, наша природа је „*пала* из изворне праведности и крајње је неспособна да се до ње поново успење, осим уз помоћ силе која је изван и изнад човека“ (Nelson 1877, 357). С једне стране, Нелсон је у праву: хришћанска етика заиста истиче и *природну доброту и палост* човека, а библијско учење о греху је, наравно, одсутно из Менцијеве мисли. То би значило да је Легов закључак о идентичности Менцијеве и хришћанске етике претеран. С друге стране, Нелсон је, ипак, игнорисао битан део Легове интерпретације Менција: „Он говори о нашој природи у њеном идеалном стању, а не у њеном садашњем облику“ (Legge 1970, 59). Другим речима, Менцијев етички систем

је пре прескриптиван него дескриптиван, што га ни у ком случају не удаљава од „хришћанског“ духа који је Лег уочио у његовој философији. Тражење чисто библијског схватања греха у конфуцијанистичкој философији, на чему инсистира Нелсон, свакако би било ирационално, мада је то, у извесном смислу, оправдано с обзиром на Легово прилично слободно повезивање два потпуно независна морална учења.

Иако би се на основу Нелсонових „оптужби“ могло закључити да је Лег некритички прихватао Менџијево учење и ишао путем синкретизма, то ипак није био случај. У уводном делу његовог превода *Књиге Менџијева*, први пут штампаног 1875. године (две године пре шангајске конференције), Лег је, поред свих похвала, критиковао Менџија због „нехришћанских“ аспеката његове етике. Једна Легова примедба односи се на примере моралног савршенства које помињу и Менџије и сви остали конфуцијанистички аутори, а реч је о (претежно митским) владарима древне Кине. Јао, Шун, краљеви Вен и Ву, Војвода од Џоуа и сам Конфуције били су тек људи а не „месијанске“ фигуре каквим их, по Леговој оцени, представљају *Књига Менџијева* и остатак конфуцијанистичког канона. Лег закључује: „Овде видимо да Менџијевом учењу недостаје елемент који може да обезбеди једино откривење“ (Legge 1970, 68). На другом месту, Лег изражава жаљење због тога што је име Тјен временом заменило име Шангди, замерајући и Конфуцију и Менџију то што су дозволили „лош материјализам“ у говору о нематеријалном Богу. У овом случају, Лег заступа типичан став хришћанских мисионара у Кини тог доба: „Менџијева употреба термина Небо је, заједно са сличном праксом његовог учитеља, припремила пут за горе идеје савремених учењака који често поричу божанску личност, истичући уместо Бога и Неба пуки принцип поретка. Он је тиме учинио и више: допустио је народним масама да постану лак плен идолопоклоничкој лудости будизма“ (Legge 1970, 73). Дакле, Лег се у оцени „нехришћанских“ елемената Менџијевог етике не разликује много од Нелсона. Прави разлог њиховог спора пре треба потражити у горућој дебати о кинеском имену хришћанског Бога и нарочито у различитим виђењима најбољег мисионарског метода за христјанизацију Кине. Док би Нелсона, из данашње перспективе, било могуће описати као религијски и културолошки искључивог „зилота“, Легове мисионарске идеје очигледно су биле у складу са раније поменутом инкултурацијом. Другим речима, Нелсон је у „нехришћанским“ елементима конфуцијанизма препознао разлог за потпуно одбацавање ове традиције, а Лег их је доживљавао као позив за усавршавање: „Дужност је мисионара да, у овом случају, допуни конфуцијанизам“ (Legge 1877, 7).

## Закључак

На почетку је наглашено да је Лег био један од претеча међурелигијског дијалога и инкултурације: његово уважавање конфуцијанизма на темељу *Књиге Менцијеве* удахнуло је нов животни дах у европску мисиологију и оријенталистику 19. века, означивши крај оних мисионарских тековина због којих данас и сам појам мисије често бива осуђен као остатак колонијализма. За разлику од многих својих савременика, Лег је у расистичком и супрематистичком ставу хришћанских мисионара према Кинезима препознао жалови и слепи традиционализам са одавно истеклим роком трајања. Наиме, само годину дана пре његовог шангајског предавања, у Великој Британији је штампана пародија на типичне мисионарске публикације са циничним насловом: *Неке белешке о цивилизацији западних варвара, наочито Енглеза; настале током неколико година боравка у тим пределима* (Girardot 2002, 209). Све већи број преводâ класичних кинеских списа на енглески језик срушио је предрасуде о „варварској“ природи Кине, у чему су Лег и његов оксфордски сарадник Милер играли најважније улоге. Њихова делатност била је „нова и чисто академска мисија превођења, класификовања и разумевања језика и цивилизација света“, али истовремено и „само привидно секуларизован облик Павловог метода транскултурне комуникације који је он применио у древној Атини“ (Girardot 2002, 284). Према томе, Легов нови академско-мисионарски метод красило је исто уважавање какво је Апостол Павле показао током беседе на Ареопагу: „Онога, дакле, којег не знајући поштујете тога вам ја проповиједам“ (Дап 17, 23).

Лег је, једноставно, настојао да у културном наслеђу Кинеза пронађе Бога ког су они „не знајући поштовали“, при чему се *Књига Менцијева* испоставила као најбољи путоказ. Свака инкултурација захтева одговарајући философски оквир за изражавање библијске вере. У првим вековима хришћанства, такав оквир обезбедили су стоицизам и платонизам, док је у случају Кине – коју ни у ком случају није било могуће християнизовати на исти начин као средњовековне европске „варваре“ – управо менцијевска школа конфуцијанизма била најбољи (потенцијални) савезник хришћанства. Лег је заиста предлагао исти метод инкултурације у Кини као у грчко-римској цивилизацији: „Одобраваћемо оно што је добро; указаћемо на оно што је мањкаво; одбацићемо оно што је погрешно“ (Legge 1880, 286). Из тога постаје очигледно да је Легова интерпретација *Књиге Менцијеве* била примарно мисионарска; њој не недостају важни лингвистички, философски и чисто културолошки елементи, мада сви они служе истом циљу християнизације Кине кроз християнизацију њене (у то време) доминантне философије и државне идеологије. Такав приступ је, наравно, могуће критиковати с позиција савремене „политичке коректности“ и „културног плурализма“.

Процењивање туђе културне традиције на темељу сопствене не може бити лишено предрасуда. Међутим, Легову мисао би било некоректно оцењивати с обзиром на друштвене и политичке идеје које су доминантне данас, иако се може претпоставити да би она и у том случају успела да опстане. Говорећи о истој вери у једног Бога међу свим древним народима, Лег различита имена тог Бога тумачи на следећи начин: „Звукови су различити, али мисао је иста. Јеврејин, Тевтонац и Кинез су очигледно исте крви, исте природе; разликују се темпераментом, теном и навикама, али се окупљају као чланови исте породице у присуству њиховог заједничког Родитеља“ (Legge 1852, 111). Без обзира на тачност тврдње о праисторијском монотеизму читавог људског рода, чињеница је да је она, у Леговом случају, омогућила међурелигијско и генерално људско уважавање какво је било незамисливо у већини дотадашњих мисионарских теорија, што сведочи о њеној актуелности чак и у наше време.

### Литература

- Butler, Joseph (1887). *Human Nature and Other Sermons*. London, Paris, New York & Melbourne: Cassell & Company, Limited.
- Girardot, Norman J. (2002). *The Victorian Translation of China. James Legge's Oriental Pilgrimage*. Los Angeles: University of California Press.
- Ivanhoe, Philip J. (2009). "Introduction," in *Mencius*. Translated by Irene Bloom, edited and with an introduction by Philip J. Ivanhoe. New York: Columbia University Press, pp. IX–XXII.
- Legge, James (1852). *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits*. Hong Kong: „Hong Kong Register“ Office.
- Legge, James (1877). *Confucianism in Relation to Christianity*. Shanghai: Kelly & Walsh; London: Trübner & Co.
- Legge, James (1880). *The Religions of China. Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*. London: Hodder and Stoughton.
- Legge, James (1970). *The Works of Mencius*. New York: Dover Publications, Inc.
- Mencius* (2009). Translated by Irene Bloom, edited and with an introduction by Philip J. Ivanhoe. New York: Columbia University Press.
- Nelson, Robert (1877). "Confucianism in Relation to Christianity. By Rev. James Legge, D.D. LL.D. Messrs. Kelly and Walsh; Shanghai: Trübner & Co.; London." *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, Vol. VIII No. 4 (July–August, 1877): 351–359.
- Perkins, Franklin (2014). *Heaven and Earth are not Humane. The Problem of Evil in Classical Chinese Philosophy*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Schwartz, Benjamin I. (1985). *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge (MA), London: Harvard University Press.
- Shun, Kwong-Loi. (1997). *Mencius and Early Chinese Thought*. Stanford: Stanford University Press.
- Sung, Winnie (2016). "Mencius and Xunzi on Xing (Human Nature)." *Philosophy Compass* 11/11: 632–641.

- The Analects of Confucius* (2007). Translated by Burton Watson. New York, Chichester: Columbia University Press.
- Yu, Jiyuan (2001). "The Moral Self and the Perfect Self in Aristotle and Mencius." *Journal of Chinese Philosophy* 28:3 (September 2001): 235–256.
- Zhang, Dainian (2002). *Key Concepts in Chinese Philosophy*. New Haven, London: Yale University Press; Beijing: Foreign Language Press.