

## Nebo ga je usmjerilo na taj Put: Kozmološka dimenzija Konfucijeve filozofije

### Sažetak

Konfucije, kao tipičan „akozmički” mislitelj, odbija govoriti o kozmološkim temama, kao što su „Put neba”. Ipak, čini se da neka njegova učenja, osobito ona koja se tiču praktične filozofije, imaju određenu kozmološku pozadinu. Ovdje se otvara pitanje: uključuje li Konfucije u svoje učenje kozmološke koncepcije, iako o njima nikada nije otvoreno raspravljao? Postoje li kozmološke pretpostavke/utemeljenje Konfucijeve praktične mudrosti? Slijedeći ta pitanja ovaj rad, analizirajući zbirku Konfucijevih izreka *Analekti*, razmatra kozmološku dimenziju Konfucijeve praktične filozofije.

### Uvod<sup>1</sup>

Poznata je činjenica da je Konfucije (551.–479. pr. Kr.), kako je portretiran u zbirci svojih izreka *Lunyu* (*Diskusije, Razgovori*), poznatijih pod naslovom *Analekti*,<sup>2</sup> bio tipičan antički „akozmički”<sup>3</sup> mislitelj, koji nije pokazivao interes za raspravljanje o kozmološkim<sup>4</sup> konceptima. Konfucijeva svjetovna, humanistička i racionalistička

- 
- 1 Ovo je doradena i proširena inačica mog prvoga sinološkoga rada pod naslovom „Confucius metaphor of the attuned ear”, koji sam izlagala na 17. bijenjalnoj konferenciji *European Association of Chinese Studies* u Lundu, 2008. godine. Srdačno se zahvaljujem akademiku Ježiću, tadašnjemu pročelniku Katedre za sinologiju, na poticanju za bavljenjem klasičnom kineskom filozofijom i svesrdnoj potpori na mom sinološkom putu. Također, zahvaljujem se kolegama Kardašu i Andrijaniću, koji su mi prijateljski pomagali savjetima kad je god trebalo i koji su svojim uzornim radom postavili standarde koje valja slijediti.
  - 2 Prema recentnim istraživanjima, *Analekti* je djelo nekoliko generacija Konfucijevih učenika, nastajalo u razdoblju od dvjesto do tristo godina. Najraniji dijelovi napisani su ubrzo nakon smrti Učitelja 479. pr. Kr.
  - 3 Pod pojmom „akozmički mislitelj” podrazumijevam mislioca koji svoj nauk ne gradi na ideji o postojanju jednoga (stvorenoga) „svijeta” ili „kozmosa”, te na totalitetu stvari koje ga čine.
  - 4 Slijedim Mary Evelyn Tucker u njezinoj upotrebi termina *kozmozologija*, koji definira kao „djelovanje svemira koje pruža smislenu sliku svijeta i uloge ljudskoga bića u njem.” Kozmozologija je „specifičan, fokusiran opis stvarnosti često povezan s pričom ili naracijom ... konkretnije povezana s objašnjenjem svemira (mitskoga ili znanstvenoga) i uloge ljudskih

orijentacija razvidna je u izboru tema i koncepata o kojima poučava. Kao što Herbert Fingarette primjećuje:<sup>5</sup>

„Teme i glavni koncepti u *Analektima* odnose se prvenstveno na ljudsku prirodu, načine ponašanja i društvene odnose. Neke su od tema koje se stalno ponavljaju, uljudnost / ritualno ponašanje (*li*), čovječnost (*ren*), reciprocitet (*shu*), odanost (*zhong*), učenje (*xue*), glazba (*yue*) i društveni odnosi, poput odnosa između vladara i podanika, te oca i sina.”

Usmjeren na etička, društvena i politička pitanja, posebno naglašujući proces samokultiviranja, Konfucije nije govorio o aspektima stvarnosti koji se tiču prirode i strukture kozmosa, te o onim aspektima koji nadilaze empirijsko, neposredno i izravno iskustvo. Na primjer, Konfucijev učenik Zigong navodi da Učitelj nije govorio o putu Neba (*tian dao*): „Možemo učiti od Učitelja o kulturi, ali ga ne možemo čuti kako govori o temama kao što su ‘ljudska priroda’ (*xing*) i ‘put Neba’ (*tian dao*).” (*Analekti* 5.13) Osim toga, Konfucije nije ništa govorio o nizu pojava kao što su čuda (*guai*), uporaba sile (*li*), nered (*luan*) ili duhovi (*shen*). (*Analekti* 7.21) Tek katkad, Učitelj bi spomenuo splet okolnosti (*ming*). (*Analekti* 9.1) Jednom riječju, Učitelj nije govorio o temama koje nadilaze svakodnevno ljudsko iskustvo i njegovo razumijevanje.

Iako Konfucije nije poučavao o kozmološkim temama, u *Analektima* nalazimo niz primjera iz kojih se može iščitati silna važnost koju pripisuje kozmološkim entitetima. Primjerice, Konfucije kaže: „Samo je Nebo istinski veliko, i samo ga je (mudrac) Yao imao za svoj model.” (*Analekti* 2.4) Nadalje, opisujući svoj životni put, Konfucije tvrdi: Od pedesete sam shvatio nalog Neba. (*Analekti* 3.13) Štoviše, prema izreci njegova učenika Zi Gong, Nebo je postavilo Konfucija na taj životni put. (*Analekti* 9.6) Osim toga, Konfucije tvrdi: „Plemenita osoba drži tri stvari sa strahopoštovanjem: nalog Neba (*tianming*), osobe na visokom položaju i riječi mudraca...” (*Analekti* 16.8) Potom, on navodi: „Osoba koja ne razumije nalog Neba, nema načina da postane plemenita osoba.” (*Analekti* 20.3) Također, „Osoba koja vrijeđa Nebo, nema se gdje drugdje moliti.” (*Analekti* 8.19) Na temelju ovih citata otvaraju se pitanja: Postoje li kozmološke pretpostavke ili utemeljenje Konfucijeve etičke i praktične filozofije? Temelji li se Konfucijeva praktična mudrost na kozmološkim uvidima koji nisu eksplicitno zahvaćeni? Znači li Konfucijevo pridavanje iznimna značenja kozmosu njegovu duboku uronjenost u kozmološki „poredak stvari”, koji na prvi pogled nije prepoznatljiv?

U pogledu odnosa između kozmologije i Konfucijeve etičke i praktične filozofije, postoje dva glavna suprotna stajališta među stručnjacima. Jedna pozicija, koja se vidi u radu stručnjaka kao što su David L. Hall, Roger T. Ames, Marcel Granet, Jacques Gernet, Rolf Trauzetell i Peter Weber/Schäfer, tvrdi da postoje implicitne koz-

---

bića u njem. Kozmologija može, ali i ne mora uključivati kozmogoniju (priču o podrijetlu).” Tucker 1998: 5–45.

5 Fingarette 2019: 3.

mološke pretpostavke Konfucijeve praktične i društvene filozofije.<sup>6</sup> S druge strane, Heiner Roetz, zagovornik suprotnoga stajališta, smatra da se u *Lunyu* ne može dokazati kozmološki temelj etike. Prema Roetzu, gore spomenuti stručnjaci Konfuciju pripisuju „implicitnu kozmologiju” i „prešutnu intuiciju”. Međutim, prema njegovu mišljenju, „prisutnost kozmološkoga pogleda na svijet (...) ne može se jednostavno zaključiti iz navodnih pozadinskih pretpostavaka koje su općenito dijelili stari Kinezi”.<sup>7</sup> Roetz upozorava na implikaciju toga pripisivanja na evaluaciju klasične kineske filozofije jer se holističko poimanje „računa kao pokazatelj da se nije dogodio proboj prema prosvjetljenju.”<sup>8</sup>

Polazeći od prije navedenih pitanja, cilj je ovoga rada istražiti kozmološku dimenziju Konfucijeva nauka s posebnim fokusom na odnos između kozmologije i etičke, političke i praktične filozofije. Kako bih provjerila hipotezu da Konfucijeva praktična filozofija u cjelini ne stoji samo na pragmatičnom tlu, već je duboko utemeljena na samorazumljivoj viziji svijeta kakav jest, istraživanje ću provesti u dva koraka. Najprije ću analizirati glavne kozmološke koncepte koji se javljaju u *Analektima*. U drugom dijelu rada usmjerit ću analizu na Konfucijevu praktičnu filozofiju obrađujući metafore koje predstavljaju najviši čin praktične mudrosti.

## Što Nebo ima reći?

Razmatranje odnosa između Konfucijeve filozofije i kozmologije započet ću pitanjem koje se prirodno otvara: koji su mogući razlozi Konfucijeve suzdržanosti u raspravi o kozmološkim temama? Glavni povijesni komentari *Analekata* sadrže niz različitih odgovora. Neki su komentatori vjerovali da Učitelj nije govorio o tim temama jer su one po prirodi transcendentne i neizrecive, te ih stoga treba razumjeti „tiho” ili intuitivno; neki su vjerovali da te stvari zahtijevaju visoku razinu inteligencije za razumijevanje i da ih Učitelj ne bi poučavao općoj skupini svojih učenika; neki su smatrali da apstraktne metafizičke ideje nastoje zavesti ljude i navesti ih da se okrenu od stvarnoga fenomenalnoga svijeta u potrazi za Putom; a neki od njih vjeruju da ih osoba može razumjeti samo kroz osobno razumijevanje.<sup>9</sup>

Pogledajmo odgovore koji se mogu iščitati iz samih *Analekata*. Govoreći o temama koje je predavao, Konfucije je jednom izričito rekao da je sve svoje znanje prenio svojim učenicima: „Gospodo, mislite li da vam nešto ne govorim? Zaista nemam tajna od vas. Ne postoji ništa što ne bih podijelio s vama; jesam li takva osoba?” Iz ovoga proizlazi da Konfucije o kozmološkim temama nije govorio jer su naprosto izvan domene (njegovoga) znanja. Suzdržavati se od spekuliranja, tj. ne govoriti o temama koje ne razumijete, značajka je uzorne/plemenite osobe, *junzi*. To

6 Hall 1987: 239.

7 Roetz 1993: 228.

8 Roetz 1993: 226–227.

9 Ivanhoe 2002: 119–133.

je etičko-epistemološko postignuće, znak mudrosti, koji se definira kao „znati ono što znaš i znati ono što ne znaš”. Dakle, Konfucije se, kao uzorna osoba, potpuno suzdržavao spekulirati (*yi*) o kozmološkim konceptima. (*Analekti* 9.4)

Osim toga, iz dijaloga između Konfucija i njegova omiljenoga učenika Zilua može se naslutiti još jedan mogući razlog Konfucijeve šutnje o kozmološkim konceptima. U tom razgovoru Zilu pita kako služiti duhovima (*gui*) i bogovima (*shen*). Konfucije odgovara: „Ne možete još ni ljudima služiti, kako biste već mogli služiti duhovima? Zilu je opet pitao: ‘Smijem li pitati o smrti?’ Učitelj odgovara: ‘Još ne razumiješ život, kako možeš razumjeti smrt?’” (*Analekti* 11.12) Prema mome mišljenju, u ovim odlomcima Konfucije ocrtava ideju znanja kao stalnoga procesa koji je usko povezan s unutarnjim kapacitetom razumijevanja. Istina nije ništa što se može steći u apstraktnom činu spoznaje, već nešto što se prirodno razvija u kontekstu samokultivacije. U svakom stupnju osoba mora biti svjesna vlastitih epistemoloških ograničenja, ali u isto vrijeme biti otvorena za daljnje pročišćavanje uvida. Konfucije, dakle, poučava istinu prema epistemološkim sposobnostima svojih slušatelja koristeći se vještim „pedagoškim” sredstvima. Isto tako, u *Analektima* postoje primjeri kako Učitelj daje različite odgovore različitim učenicima. Može se zaključiti da Konfucije nije odbijao govoriti o kozmološkim pitanjima, nego je to činio na način koji je svojstven unutarnjim sposobnostima njegovih slušatelja,<sup>10</sup> tj. usmjeravajući njihovu pažnju na male, svakodnevne teme<sup>11</sup> kao polazište za moguće dublje poniranje u svijet kakav jest.

Na posljertku, Konfucije na jednome mjestu u tekstu propituje učinkovitost poučavanja riječima: „Učitelj je odgovorio: ‘Što *tian* ima reći? Pa ipak, četiri se godišnja doba okreću i bezbroj se stvari rađa i raste unutar njih. A što *tian* ima reći?’” (*Analekti* 7.19) U toj izjavi Konfucije propituje učinkovitost govora kao oblika poučavanja te promiče poučavanje primjerom kao najdjelotvornijim načinom poučavanja.

## Samo je Nebo veliko!

Kako bih rekonstruirala kozmološku dimenziju Konfucijeva mišljenja, započet ću analizom stožernih pojmova Konfucijeve kozmologije, a to su *tian*, *ming*, *dao* i *de*. Središnji „kozmoški” pojam u *Analektima* jest *tian*, ‘Nebo’. David L. Hall i Roger T. Ames razlučuju dva različita značenja Neba u *Analektima*.

Prvo, postoji antropomorfna koncepcija, prema kojoj je Nebo odgovorno za na-

10 Može se primijetiti da je Konfucije davao različite odgovore na ista pitanja svojim učenicima, što se također može protumačiti iz pedagoškoga aspekta kao njegovo prilagodavanje individualnosti svakoga zasebnoga učenika.

11 Michael Puett primjećuje kako Konfucijev utjecaj ne proizlazi iz njegova bavljenja „velikim temama, već onima varljivo jednostavnima – idejama koje preokreću sve što znamo o samima sebi i o našem odnosu s drugim ljudima”. (Puett 2016: 24)

čin na koji stvari jesu i trebaju biti.<sup>12</sup> U svom antropomorfnom značenju, Nebo se shvaća kao svjesno biće, koje može intervenirati u ljudski svijet. Na primjer, u *Analektima* 9.5 jedan od učenika kaže: „Kada je Majstor bio opkoljen u Kuangu, rekao je: S davno mrtvim kraljem Wenom, ne živi li kulturna baština ovdje u nama? Da je Nebo namjeravalo uništiti ovo nasljeđe, mi, kasniji naraštaj, ne bismo mu imali pristup. Ako Nebo ne namjerava uništiti ovu kulturu, što mi mogu učiniti ljudi iz Kuanga?” Osim utjecaja na ljudski poredak, Nebo ima i sposobnost razumjeti individu. Pa tako Konfucije navodi „Samo me Nebo cijeni!” (*Analekti* 8.18), čime implicira da njegov (moralni) put, često neshvaćen od ljudi, ima potporu od više instance, tj. od Neba. Osim toga, Nebo je izvor vrlosti: „Učitelj je rekao: ‘*Tian* je stvorio vrlost (*de*) u meni – što mi Huan Tui<sup>13</sup> može učiniti!’”

S druge strane, *Analekti* također očituju depersonaliziranu, naturalističku koncepciju *tiana*, prema kojoj se Nebo shvaća kao „pravilan obrazac koji se uočava u odvijajućim procesima postojanja”, kao izvor svih pojava i procesa prirodnih promjena. U ovakvu razumijevanju Nebo ne čini nikakve namjerne radnje, njegovo je djelovanje spontano, „samo od sebe”.

Postavlja se pitanje kako se mogu objasniti ta dva različita razumijevanja Neba? Prema mome mišljenju, mogući odgovor nalazi se u kompozitnoj naravi teksta. Naime, *Analekti* su nastajali sabiranjem kroz nekoliko generacija, dosegnuvši konačnu verziju u ranom razdoblju dinastije Zapadni Han. U tom procesu nastajanja vidi se obrat iz antropomorfnoga (ranijega) razumijevanja Neba u depersonalizirano (kasnije) razumijevanje Neba.

Iz načina na koji se razumijeva Nebo, nādājū se i neki elementi odnosa između Konfucijeve etike/političke filozofije i kozmologije. Prvo, unutar antropomorfnoga viđenja, Nebo se razumijeva kao izvor nečijega kapaciteta za moralno djelovanje (*de*): „Učitelj je rekao: ‘*Tian* je stvorio vrlost (*de*) u meni – što mi Huan Tui može učiniti!’” (*Analekti* 7.23) Dakle, ljudski kapacitet za moralno djelovanje ima kozmološku pozadinu/izvor. Tako, učenik Zi Gong tvrdi da je *tian* imao ulogu u tome da Konfucije postane mudrac (*Analekti* 9.6). Ti primjeri ukazuju na povezanost Neba i određenoga ljudskoga bića kroz temeljni etički pojam *de*, koncept koji označuje nečiju sposobnost, kapacitet za samokultiviranje, te upućuju na kozmološku dimenziju Konfucijeve etike.

S druge strane, u svojoj depersonaliziranoj inačici, Nebo postaje obrazac vrijeđan divljenja i oponašanja. Nebo, ne čineći ništa, čini sve (*wu wei*). Takvo djelovanje Neba postavlja se kao model ljudskoga djelovanja. Samo su najveći u tome uspješni, kao što su vladar-mudrac Shun (*Analekti* 15.5) i Yao (*Analekti* 8.19). Pa tako i Konfucije kaže: „Radije ne bih govorio.” Zi Gong odgovara: „Ako ti, Učitelju, ne

12 Hall 1987: 203.

13 Huan Tui bio je ministar u državi Song koji je osmislio pokušaj atentata na Konfucija. Prema *Zapisima velikoga povjesničara* Sime Qiana, Huan Tui je naredio svojim podanicima da posjeku stablo pod kojim su Konfucije i njegovi sljedbenici održavali ritual, kako bi ih smrvili na smrt.

govoriš, što ćemo mi, tvoji učenici, moći zabilježiti?” Učitelj je rekao: „Govori li Nebo? Četiri godišnja doba idu svojim tijekom i sve se stvari neprestano stvaraju, a govori li Nebo išta?” Iako zvuči paradoksalno poučavati bez govora, najučinkovitiji je način poučavanja naprosto „biti”, tj. poučavati primjerom, čime mudrac potiče druge na djelovanje, oponašajući stvaralačku snagu Neba (*Analekti* 17.19). Ovdje se može primijetiti da se Konfucije ne bavi Nebom kao predmetom spoznaje, već prvenstveno kao modelom za djelovanje, što ukazuje na njegovu tendenciju k tipu znanja „*knowing how*”, u opreci spram znanja „*knowing that*”.<sup>14</sup>

Na kraju, postavlja se pitanje, može li se Nebo u *Analektima* opisati kao transcendentno načelo koje je superiorno u odnosu na fenomenalni (prirodni i ljudski) svijet? Smatram da se ovaj metafizički obrazac ne može primijeniti na Konfucijevu filozofiju jer metafizičko mišljenje u osnovi podrazumijeva model statične imitacije, tj. razlučivanje i razumijevanje stvari prema svom modelu (principu) i posljedično djelovanje prema tom znanju. Nasuprot tomu, Konfucije tvrdi da su ljudi stvaratelji svijeta u kojem žive: „Čovjek može povećati *dao*, *dao* ne može povećati čovjeka.” (*Analekti* 15.29) Možemo dodati da je sam svijet otvoreno polje mogućnosti iz kojega čovjek može izabrati i oblikovati svoj konkretan oblik postojanja. Isto vrijedi i za ljudsko društvo, a kumulativni izraz ovoga stalnoga procesa odabira i oblikovanja jest tradicija. Stoga, kineskomu konceptu Neba primjerenija je „imanentna” interpretacija, budući da je Nebo trajni obrazac prirode imanentan prirodnomu poretku. *Tian* je svijet koji se razvija i jest sam po sebi. *Tian* je i ono što naš svijet jest i kakav jest. Upravo je tako, i ako postoji ikakvo opravdanje da se podvuče razlika između *tiana* i svijeta, možemo samo reći da *tian* postoji kao svijet i svijet postoji kao *tian*. Drugim riječima, *tian* je oznaka činjenice da je svijet sam po sebi organizirana struktura koju kineska tradicija prepoznaje i imenuje kao harmoniju<sup>15</sup> (iz toga možemo razumjeti veliku važnost glazbe, koja na najintenzivniji način aktivira tu strukturu u ljudskoj prirodi). Kada su dijelovi usklađeni s cjelinom i obrnuto (tj. kada su korelativni), tada ova struktura postaje vidljiva, a u domeni ljudskih poslova otkriva se kao sklad unutar čovjeka i izvan njega (kao odgovarajući društveni poredak). To usklađivanje dijelova i cjeline, međutim, ne podrazumijeva nužno oponašanje savršenoga modela (transcendentno načelo), već prije aktivno prilagođavanje vlastite prirode uz potencijalno najviše postignuće samokultivacije, odnosno usklađivanje sa strukturom (harmonijom) svijeta u cjelini – a to je postignuće druga riječ za mudrost.

14 Analitički filozof Ryle u svom radu *The Concept of Mind* (1949.) razlikuje ove dvije vrste znanja: *knowledge that*, koje odgovara znanju činjenica, tj. propozicijskomu znanju, i *knowing how* – znati kako činiti nešto, npr. svirati klavir, peći kolač, skijati itd.

15 Recentne radove na temu harmonije u ranoj kineskoj filozofiji vidjeti u: Li; Kwok i Düring 2020.

Život i smrt određeni su *mingom*

Koncept od značajne važnosti u Konfucijevim *Razgovorima* jest *ming*, višeznačan pojam, koji se prevodi kao ‘sudbina’, ‘misija’, ‘uzročni uvjeti’, ‘mandat’, ‘splet okolnosti’ i ‘nebeski dekreti’. Rječnik *Shuowen jiezi* (*Objašnjenje jednostavnih i razlaganje složenih znakova*) iz razdoblja dinastije Zapadni Han autora Xu Shena (58.–147.) definira *ming* kao glagol *shi* 使 ‘napraviti’, ‘uzrokovati’, ‘zapovijedati’, te ga rastavlja na dva jednostavnija elementa: *ling* 令 ‘naložiti’, ‘prouzročiti’, ‘život’, ‘sudbina’ i *kou* 口 ‘usta’.<sup>16</sup> Temeljna ideja koju predstavlja *ming*, jest ‘zapovjediti’, ‘prouzročiti da se dogodi’, a komponenta usta ukazuje na verbaliziranu naredbu. Iz svoga doslovnoga značenja ‘naredba’ ili ‘nalog’, u ranoj se kineskoj literaturi proširila ideja o „nalogu Neba”, „Nebeskom mandatu” *tianming* 天命.

Prema Kwong-loi Shunu, različita tumačenja *minga* općenito se mogu okarakterizirati kao „deskriptivna” ili „normativna”.<sup>17</sup> U jednoj krajnosti, deskriptivno tumačenje (čiji su zagovornici Robert Eno i Ted Slingerland)<sup>18</sup> drži da se *ming* odnosi na silu koja je izvan ljudske kontrole.<sup>19</sup> Na drugom je kraju spektra normativno tumačenje (na primjer Tang Junyi), prema kojem se *ming* shvaća kao funkcionalni ekvivalent etičkomu pojmu *yi* (dužnost ili pravičnost): sve je određeno Nebom.<sup>20</sup> Srednji smjer između isključivo deskriptivnoga ili normativnoga tumačenja ocrta su stručnjaci kao što je D. C. Lau, koji razumijeva *ming* u deskriptivnom smislu kada se javlja kao zasebni termin, a u normativnom značenju u složenici *tian ming*.<sup>21</sup> Sva ta tumačenja *ming* razumiju kao nešto što je naređeno odozgor, bilo da se radi o sili izvan ljudske kontrole, ili o svojevrsnom moralnom imperativu („dužnosti”) kojemu se mora pokoravati. S druge strane spektra autori poput Rogera Amesa i David Halla inzistiraju na „autonomnom” tumačenju *minga*. Prema njima *ming* označuje uvjete i mogućnosti koji definiraju određene ljudske perspektive u svijetu, to je uzročna matrica za svaki pojedini fenomen koji se u njem javlja. „Spoznavati *ming* (*zhi ming*) značilo bi, prema tome, aktivno nastojati shvatiti ljudsko postojanje u smislu njegovih uvjeta i mogućnosti, tj. tumačiti nečije uvjetovano okruženje koje je u podlozi

16 Xu Shen, 卷三, 口部, 839839, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=27023>, 20. 1. 2012.

17 Shun Kwong-loi, „Ming 命 and Acceptance”, neobjavljeni rad, str. 2, na poveznici: <http://www.klshun.com/wp-content/uploads/2019/05/Ming-and-Acceptance-Preprint.pdf>

18 Ted Slingerland definira *ming* kao „sile koje leže u vanjskom području – to jest, u području izvan granica ispravnoga ljudskoga nastojanja, ili području života u kojem traženje ne pridonosi tomu da ga netko dobije” (Slingerland 1996: 567). Slično, Mercedes Valmisa navodi da se *ming* odnosi na vanjsku objektivnu stvarnost: „U ranom kineskom intelektualnom kontekstu *ming* obuhvaća niz područja utjecaja na ljudski život, uključujući, ali ne ograničavajući se na životni vijek, društveno-politički uspjeh i neuspjeh, razdoblja i generacije, fizičke prilike i zdravlje, sreću i nesreću. Općenito, *ming* možemo shvatiti kao sve ono što se događa bez ljudske intervencije i ostaje izvan ljudske kontrole.” Valmisa 2019: 147–199.

19 Eno 1990: 92–93.

20 Tang 1973: 118.

21 Lau 1979: 27–30.

stvaranja nečijega svijeta. Stoga *ming* nije ništa manje nego nečiji stvoreni svijet.”<sup>22</sup>

U čem se sastoji važnost *minga* za čovjeka? Iz *Analekata* se može iščitati da *ming* ima nešto zajedničko silama koje su izvan ljudske kontrole. Pa tako, kad je Konfucijev učenik Bo Niu bio bolestan, Konfucije ga je išao posjetiti, i, uhvativši ga za ruku, jadao se: „Silom okolnosti (*ming*) gubimo ovoga čovjeka.” (*Analekti* 6.10.) Bez obzira na središnje značenje *minga*, točka prijepora tiče se njegove precizne prirode, kao i karaktera njegova utjecaja na pojedinca. Iz *Analekata* je očito da je od presudne važnosti da ljudi shvate i prihvate *ming* s dozom strahopoštovanja. Međutim, to su u stanju samo „uzorne osobe”, osobe visokoga moralnoga integriteta (*junzi*): „Uzorne osobe drže tri stvari sa strahopoštovanjem: nalog Neba (*tian ming*), osobe na visokom položaju i riječi mudraca (*shengren*). Sitne osobe ne znaju ništa o sklonostima *tiana*, ne drže ga u strahu; oni su...” (*Analekti* 16.8). S druge strane, prosječnoj, običnoj i „nekultiviranoj” osobi *ming* je nešto čudno, u najmanju ruku nepoznato i vanjsko: „Zi Gong ne prihvaća svoj *ming* i umjesto toga bavi se zaradivanjem novaca.” (*Analekti* 11.19) Razlika kako *ming* shvaćaju uzorne osobe i kako ga obične osobe ne razumiju i zanemaruju, naglašena je u 12.5: „Sima Niu se jadao: ‘Svi imaju braću osim mene.’ Zixia mu je rekao: ‘Čuo sam da se kaže: Život i smrt određeni su *mingom*; Bogatstvo i čast leže s *tianom*. Budući da su uzorne osobe (*junzi*) pune poštovanja u svom ponašanju, poštuju druge i poštuju ritualnu ispravnost (*li*), svatko na svijetu njihov je brat. Zašto bi se uzorne osobe uznemirivale time što nemaju braće?’” Razumijevanje, prihvaćanje i shvaćanje (*zhi*) *minga* nužan je uvjet da se postane uzorna osoba, a to je uvjetovano procesom samokultiviranja: „Onaj tko ne razumije (*zhi*) *ming*, nema načina da postane uzorna osoba.” (*Analekti* 20.3) To je postignuće Konfucije ostvario u svojim pedesetim godinama (*Analekti* 2.4).

Iz ovih citata naziru se dijelovi domene, ako ne i cjelokupno značenje *minga*. Prvo, *ming* je iznutra povezan sa svakim čovjekom, razumije li on to ili ne. Ako ne razumije, *ming* mu se čini kao nešto vanjsko i nepoznato. Drugo, *ming* bi mogao označivati određene događaje ili procese koji su potpuno izvan ljudske kontrole, kao što je na primjer smrt, a da ne spominjemo druge različite prirodne procese i fenomene. U tom se smislu može govoriti o *mingu* kao o vrsti sudbine ili „vanjskoj zapovijedi”. I treće, postoji način da se spozna ili razumije *ming* čak i u cijelosti.

Bez obzira na sadržaj i značenje *minga*, *ming* je iznutra povezan s praksom samokultiviranja i tek kroz taj proces postaje postupno razjašnjen, spoznatljiv i provodi se u praksi. *Ming* nije nešto „tamo vani”, već je izraz određenoga epistemološkoga postignuća, a njegovo ostvarenje očitovanje je praktične mudrosti. To je način djelovanja u svijetu koji je usklađen s „općim” tijekom postojanja (*tian*). Poznavanje *minga* stoga je epistemološki izraz drevnoga kozmološkoga uvida u korelativnost mikrokozmosa i makrokozmosa. Ili, riječima Tang Junyija, „Izraz ‘*ming*’ predstavlja međuodnos ili međusobnu povezanost neba i čovjeka...”<sup>23</sup> Možemo reći da ne po-

22 Hall 1987: 210.

23 Tang 1973: 118.



stoji ni izvana samo u Nebu, ni iznutra samo u čovjeku; postoji, prije, u uzajamnosti Neba i čovjeka, tj. u njihovu međusobnome utjecaju i odgovoru, njihovu međusobnome davanju i primanju.

S druge strane, nekultivirana („obična”) osoba doživljava svijet oko sebe i u sebi kao nešto što je u većini slučajeva izvan njezine kontrole, kao nešto što joj naređuje neka vanjska i nepoznata sila ili sile. Većina njegovih interakcija na taj način nosi obilježje fatalizma. Ali čim počne kročiti putom samokultivacije, jaz između domena nekontroliranoga i kontroliranoga nestaje i u tome se procesu prvo otkriva jednostavno kao nedostatak razumijevanja ili uvida. Ono što je prije bilo nepoznato, vanjsko ili zastrašujuće, sada postaje sastavni dio života. Taj jaz u slučaju potpuno samokultiviranoga mudraca više uopće ne postoji jer u njem više nema napetosti između onoga što želi učiniti, onoga što bi trebao učiniti i onoga što može učiniti. On je jednostavno učinio ono što se moglo i što se mora učiniti, i u miru je i u skladu s tijekom postojanja. Fatalizam se konačno pretvara u svjesno i voljno prihvaćanje poretka stvari uključujući „misteriozne” činjenice življenja i umiranja. Jer ne postoji ništa što bi moglo nadmašiti ili proturječiti poretku stvari (*tian*). Mudrac zrcali Nebo, baš kao što Nebo zrcali mudraca. Mogli bismo reći: ljudi se prema Nebu odnose kao prema *mingu*. *Ming* je „refleks” Neba u čovjeku i njegovu svijetu i od te točke počinju Konfucijeva praktična učenja. Ovaj refleks Neba Konfucije označuje kao štovanje ritualnih obrazaca ponašanja *li*, čime on još više sužava polje *minga* u domeni „kulturnoga konsenzusa”, iako je očito da u svojoj cjelini *ming* uključuje sve moguće uvjete i okolnosti kao što su npr. biološke, ekonomske, geografske i dr.

Ako se (osoba) može odvojiti od *daoa*, to nije *dao*

Što se tiče koncepta *dao* u *Analektima*, na prvi je pogled upečatljivo da Konfucije govori o „*daou* ljudske osobe” (*ren zhi dao*), a ne o „*daou* neba” (*tian zhi dao*). Štoviše, umjesto da je transcendentan ili superioran u odnosu na ljudska bića, *dao* je intrinzično povezan s njima, kao što čujemo u *Nauku o sredini* (*Zhongyongu*):<sup>24</sup> „*Dao* je takav da se (ljudsko biće) ne može odvojiti od njega ni u jednom trenutku. Ako se (osoba) može odvojiti od *daoa*, to nije *dao*.” Ideja koja se ovdje nadaje, jest da *dao* nije statična kvaliteta ili princip, već je zamišljen kao dinamički proces *prenošenja*: „*Dao* Wena i Wua nije pao na zemlju – on postoji u ljudima. Veliki ljudi shvatili su ono bitno, dok su oni inferiorni shvatili sporedno. Svatko ima nešto od *daoa* Wena i Wua u sebi. Od koga onda Učitelj ne može učiti?” (*Analekti* 19.22) *Dao* se ovdje shvaća kao tradicija naslijeđena od prethodnih generacija u kojoj sudjeluju svi sadašnji naraštaji, ali ne u istom stupnju: izvrsnije ga osobe ne samo nasljeđuju već i razumiju, dok ga drugi nasljeđuju, iako možda ne znaju za to. Možemo dodati, nasljeđuju ga nesvjesno ne znajući njegovo značenje, ali nikako ga ne mogu izbjeći:

24 *Liji*, *Zhongyong* 13, <https://ctext.org>, 15. 3. 2020.

„Učitelj je rekao: Budući da nitko ne može izaći osim kroz vrata, kako to da nitko ne izlazi s ovog puta (*dao*)?” (*Analekti* 6.17.)

*Dao* ne samo da se prenosi iz generacije u generaciju, već se i mijenja u ljudskim rukama, što nas dovodi do pojma ljudske autonomne aktivnosti kao domene bavljena *daom*. Ljudi ne samo da slijede *dao* (nasljeđe), oni imaju aktivnu, kreativnu ulogu u širenju, nastavku *daoa*: „Osoba je ta koja je u stanju proširiti put (*dao*), a nije *dao* taj koji širi osobu.” (*Analekti* 15.29) Konačno, kao što se i moglo očekivati iz dosadašnje analize, *dao* je povezan s „praktičnim” pojmovima ispravnosti (*yi*) i *ming*: „Živjeti povučeno, kako bi slijedio svoje ciljeve, djelovati prema osjećaju za ispravno (*yi*), kako bi proširio svoj put (*dao*) – takva čovjeka još nisam upoznao, kaže Konfucije.” (*Analekti* 16.11)

Ako će način (*dao*) prevladati u svijetu, to je zato što su *ming* (okolnosti) takve; ako neće prevladati, to je zato što nisu. (*Analekti* 14.36)

*Dao* je u Konfucijevoj uporabi stoga okružje ili kulturni kontekst u kojem ljudski život ima smisla. Prenosi se kroz tradiciju, a odražava se kroz generacije kao najbolje sredstvo za očuvanje i održavanje ljudskoga svijeta, odnosno društva ili određene civilizacije. Njegov „izgled” i „kakvoća” neizbježno su povezani s ljudskom sposobnošću djelovanja. Kao što je svaki pojedinačni način djelovanja izraz vlastita *minga*, tako je i tijekom tradicije njegov kumulativni izraz. Ali u moru mogućih kulturnih oblikovanja samo neka od njih mogu osigurati stabilnost, prosperitet i koherentnost stvarnoga društva, kao što postoji bezbroj mogućih tješkova nečijega djelovanja, ali samo su neka od njih u skladu s tijekom postojanja (*tian*). I, kao što je potvrđeno i samom tradicijom, odabrati ono što je ispravno/prikladno (*yi*), znači odabrati društvene obrede (*li*) kao sredstvo za očuvanje i proširenje ljudskoga svijeta. Iako svaki čovjek može slijediti ove obrede, samo uzorna osoba razumije skriveno značenje toga, kao što na drugoj („epistemološkoj”) razini samo uzorna osoba razumije ispravan ili odgovarajući put znanja i djelovanja općenito (*tian ming*): „Uzorna osoba (*junzi*) pravi svoje planove oko puta (*dao*), a ne oko svoga opstanka.” (*Analekti* 15.32)

## Nedjelatna djelatnost

Sada, nakon što sam obradila „eksplicitnu” kozmološku dimenziju Konfucijeve filozofije, koja se manifestira kroz temeljne kozmološke pojmove, prelazim na „implicitnu dimenziju” kozmologije, tamo gdje ona nije na prvi pogled očita, ali je, prema mome sudu, pretpostavljena. Nalazi se u podlozi nekih metaforičkih izričaja koji se tiču Konfucijeve praktične filozofije, a njihovo referentno mjesto nalazi se u rečenici u kojoj je Konfucije sažeo samokultiviranje (vlastiti put). Naime, osvrnuvši se na vlastiti život, Konfucije je razdijelio svoj životni put u nekoliko temeljnih razvojnih stupnjeva:

„Od petnaeste sam godine posvetio svoje srce/um učenju; od tridesete sam godine zauzeo stav; od četrdesete sam godine lišen sumnje; od

pedesete sam godine prihvatio nalog Neba; od šezdesete godine, moje se uho ugodilo; od sedamdesete godine moje srce i um slobodno slijede svoje želje, bez prekoračivanja granica.” (*Analekti* 2.4)

Ovaj (auto)biografski osvrt znakovit je ne samo kao uvid u Konfucijev osobni životni put nego i u njegovu viđenje izgradnje ličnosti putem samokultiviranja. Temeljni je stupanj obilježen posvećenošću učenju. Iz čitanja cjelokupnih *Analekata* razvidno je da je ovdje naglasak na izučavanju starih autoritativnih tekstova, kao što su *Knjiga pjesama*, *Mijena* i dr. Također, riječ je i o učenju „šest umijeća” (obredi, glazba, streljaštvo, vožnja kola, kaligrafija i matematika), među kojima posebno mjesto zauzima učenje i izvođenje obreda (*li*) – pravila prikladnoga ponašanja, uljudnosti, kao i glazbena naobrazba. Ta umijeća na pojedinca, a i na zajednicu, imaju preoblikovno djelovanje te pridonose skladu (*he*). Naredna dva životna stupnja obilježava postignuće epistemološko-praktične zrelosti, tj. „zauzimanje stava”, te „odsutnost sumnje/zbrke” (usmjerenosti k čovječnosti, k Putu.) Sljedeći stupanj procesa samokultiviranja obilježava kozmološki moment: prihvaćanje, spoznaja i ostvarenje „naloga Neba” (*tian ming*). Ovaj trenutak ukazuje na to da je prihvaćanje/spoznaja onoga što je izvan ljudske kontrole, važan dio procesa samokultiviranja. Ovdje započinje svojevrsno „usklađivanje” djelovanja s načinom na koji svijet ili kozmos biva i djeluje, što, u konačnici, rezultira, metaforički rečeno, „ugodenošću uha” (*er shun*), kao pretposljednji stupnjem, koji omogućuje krajnji stupanj u životu mudraca, a to je „slijediti želje/aspiracije/nagruća svoga srca/uma, bez prekoračivanja granica (onoga što je prikladno, i u skladu s ritualima)” (*cong xin suo yu, bu yu ju*). Tada je *ono što* (mudrac) *čini* u potpunom skladu s onim što želi činiti. Posljednja dva razdoblja Konfucijeva života, koja su u kineskoj komentatorskoj tradiciji tumačena zajedno, predstavljaju najviši oblik egzistencije, postignuća koja se vežu za mudraca. Proces samokultiviranja tako obilježava rast od *neznajuće* do *znajuće individue* (epistemološko postignuće); od *individue* koja se *samoobuzdava* pa do one koja se *prepušta* vlastitim željama (epistemološko-etičko postignuće), odnosno do ostvarenja praktične mudrosti koja se ogleda kao *djelovanje bez napora*.

U središtu je puta koji svršava djelovanjem bez napora, samokontrola/samoobuzdavanje (*ke ji*), kao i voljna usmjerenost (*zhi*) prema čovječnosti i ispravnosti te činjenju u skladu s obredima. Riječ je o stalnom zauzdavanju vlastitih želja i nagona, čuvstvenih reakcija te ispravljanju obrazaca reagiranja i ponašanja koji nisu u skladu s onime što je prikladno: „Pokoriti vlastito ja i vratiti se obrednim obrascima ponašanja čini čovječnost. Kad bi čovjek mogao na samo jedan dan pokoriti sebe i vratiti se ritualnim obrascima ponašanja, sve pod nebom pripisalo bi mu čovječnost.” (*Analekti* 12.1)

Voljna usmjerenost (*yu*), intencionalnost (*zhi*), promišljanje (*si*) te stalno vježbanje obrednih obrazaca ponašanja kontrolira i usmjerava tok bivanja, što u konačnici otvara beskrajne mogućnosti preoblikovanja vlastite prirode i okoline. Pa tako Konfucije kaže: „Čovjek je taj koji širi (svoj) put (*dao*) , nije put *dao* onaj koji širi

osobu!” (*Analekti* 15.29) U posljednjoj etapi na tome Putu, želje/instinkti toliko su kultivirani, da su u potpunom skladu s konfucijanskim vrlinama, tj. onim što je čovječno i pravično. I zato Konfucije kaže da si je dopustio da slobodno slijedi želje/instinkte svoga srca/uma.

Ono što je za temu kojom se bavimo, važno uočiti, jest to da je u najviša tri stadija života (mudrac) Konfucije „najbliskiji” kozmosu. Konfucije spoznaje mandat Neba, što je preduvjet za ostvarenje posljednja dva stadija. Premda, *prima facie*, zadnja dva stadija ne očituju povezanost s kozmosom, filološka i filozofska analiza otkriva njihove dublje kozmološke pretpostavke. Kako bismo rekonstruirali značenje metaforičkoga izraza *er shun* 順 („ugodenost uha”), počet ćemo s njegovom etimologijom. Jedan od prvih kineskih etimoloških rječnika *Objašnjenje jednostavnih i razlaganje složenih znakova* (*Shuowen jiezi*) autora Xu Shena (od oko 58. do 147.), raščlanjuje znak *shun* 順 na njegove dvije komponente – *chuan* 川, što znači ‘rijeka’, ‘potoci se spajaju’, i *ye* 頁, što znači ‘glava’. Radikal „rijeka” ukazuje na izvorno značenje znaka „slijediti/slijedeći tok rijeke”. Sarah Allan primjećuje da se u ranoj kineskoj literaturi pojam *shun* često koristi za rijeku čiji se tok prilagođava terenu kojim protječe.<sup>25</sup> Riječ *shun*, u svom glagolskom značenju, često se prevodi kao ‘slijediti uzduž’, ‘teći usklađeno (s čime)’. Kao pridjev, *shun* znači ‘usklađen’, ‘ugoden’ s objektom ugađanja, koji je često implicitan. U toj uporabi *shun* se pojavljuje i u izrazu *er shun*. *Shun* je sinoniman s glagolom *cong* 從 ‘slijediti’, koji se nalazi u izričaju „slijediti srce/um” i suprotan je od glagola *ni* 逆 ‘ići suprotno’. Edward Slingerland pokazuje da metafore *shun* i *cong* pripadaju konceptualno višoj metafori *wuwei* (*wu* – odsutnost; *wei* – djelovanje). *Wuwei*, što doslovno znači ‘odsutnost djelovanja’, ‘nedjelovanje’, princip je na kojem počiva kozmički red bivanja, tj. Nebo, koje ne čineći ništa, potiče sve stvaranje (*Analekti* 17.19.). *Wuwei* u mnogih ranih klasičnih kineskih filozofa i tekstova (*Daodejing*, *Zhuangzi*, *Han Feizi* itd.) postaje ideal djelovanja, način djelovanja pri kojem je čovjek sukladan djelovanju kozmosa.<sup>26</sup>

Nedjelatna djelatnost odnosi se na djelovanje koje se, paradoksalno, događa bez činjenja, unatoč tomu što subjekt ne vrši napor/silu. *Wuwei* se „metaforički odnosi na stanje u kojem se radnja događa iako Subjekt ne primjenjuje napor/snagu”<sup>27</sup> kaže Slingerland. U njem je „subjekt sposoban biti slobodan od napora jer je Jastvu dopušteno da obavi sav posao”<sup>28</sup> Slingerland svrstava metafore *wuwei*ja u dvije kategorije: one koje upućuju na slijedenje (*following family*) i one koje upućuju na spokojnost (*at ease family*), uvršćujući pri tome *shun* i *cong* u prvu kategoriju. Iz ovoga koncepta nedjelatne djelatnosti, može se izvesti i značenje Konfucijevih dviju posljednjih etapa života. Razvidno je da je riječ o bivanju u kojem je subjekt *slobodan od napora*, stanje u kojem se radnja događa iako subjekt ne primjenjuje silu, prirodno i spontano. Tako posljednje razdoblje Konfucijeva života Slingerland opisuje

25 Allan 1997: 92.

26 Važno je naglasiti da ideal nedjelovanja različiti kineski mislioci različito tumače.

27 Slingerland 2003: 112.

28 Slingerland 2003: 112.

kao „nedostatak napora od strane Subjekta (Konfucija), koji predaje kontrolu i slijedi (*cong*) poticaje Jastva (želje svog srca)”.<sup>29</sup>

Kao što nebo (*tian*) ne čini ništa, a ipak se sve stvara, rađa, potiče na nastajanje i nestajanje, tako je nedjelovanje i za čovjeka, paradoksalno, ujedno stvaralački i transformativan oblik djelovanja. Mudrac je, tako, uvijek kreativan i dinamičan, jer oponaša nebo (*Analekti* 6. 30). Oponašanje kozmosa najviše je postignuće samokultiviranja. Što je osoba više kultivirana, tim je njeno djelovanje sličnije djelovanju kozmosa. Upravo taj oblik djelovanja Konfucije pripisuje tek nekolicini najvećih: „Onaj koji je djelotvorno vladao pritom ne čineći ništa, nije li to *Shun*? Što je činio? Nije učinio ništa drugo negoli dostojanstveno i s poštovanjem zauzeo svoje kraljevsko mjesto.” (*Analekti* 15.5) Za mudraca-vladara *Yaoa* tvrdi „samo je *Yao* imao Nebo za svoj model”. (*Analekti* 8.19)

Iz konteksta cjelokupnih *Analekata*, razvidno je da Konfucije nedjelatnu djelatnost razumijeva kao svojevrzni moralni spontanitet, u kojem se etičko djelovanje čini spontano, bez napora. Mudrac djeluje „iz sebe nastajućim” djelovanjem, a pritom je htijenje srca/uma ujedno i ono što je ispravno, primjereno i čovječno. S obzirom na to koliko su obredni obrasci ponašanja važni u *Analektima*, možemo se složiti sa Slingerlandom, koji primjećuje da se *wuwei* u njima prikazuje „kao neka vrsta nesvjesnosti, ovladavanja ritualima i drugim konfucijanskim praksama bez napora koje se postiže kroz cijeli život rigorozne obuke u tradicionalnim kulturnim oblicima”.<sup>30</sup> Pri tome, važno je naglasiti da taj spontanitet djelovanja uključuje stalno prilagođavanje okolnostima koje se uvijek mijenjaju. Baš kao što je protok vode određen karakteristikama terena, djelovanje individue određeno je promjenjivim okolnostima, koegzistirajući s njima i reagirajući na njih. Ta vrsta praktičnoga znanja uključuje procjenu i prikladno reagiranje na uvjete i okolnosti koji se stalno mijenjaju. Praktična se mudrost tako može opisati kao „umijeće kontekstualiziranja”. U tom spletu okolnosti, situacija, uloga, Konfucije naglašuje činjenje onoga što je prikladno (*yi*) za određenu osobu u konkretnoj situaciji i okolnostima. I dok u jednom navratu Konfucije kaže da se često boji da će čuti što je prikladno, ali neće postupiti po tome (*Analekti* 7.3), *wu wei* je stanje odsutnosti toga straha, kada se ono što je prikladno (*yi*), čini s lakoćom. Osim kontekstualnoga, *wu wei* ima i relacijski aspekt, što ukazuje na to da se samokultiviranje, tj. proces izgradnje ličnosti, razvija u odnosu spram drugoga ljudskoga bića, ono je usmjereno prema, da se izrazimo riječima Jane S. Rošker, „interaktivnoj relacionalnosti”. Samokultiviranje, tako, podrazumijeva kultiviranje epistemološke-etičke pozicije *su-nastajanja*. Kroz činjenje onoga što je prikladno, „ostvaruje se harmonija”,<sup>31</sup> atribut koji se u ranoj kineskoj filozofiji pripisuje kozmosu. Tako, kako Rošker dobro primjećuje, interaktivna relacionalnost ima i socijalni i kozmološki aspekt:<sup>32</sup> „Ta sposobnost omogućuje ljudima da djeluju

29 Slingerland 2003: 114.

30 Slingerland 2003: 114.

31 Hall 1987: 249.

32 Rošker 2020: 1.

u rezonanciji sa svemirom, ali i u skladu s članovima vlastite skupine.” Slično, Jiyuan Yu ističe da „iz društvenih obreda, primjerenost dobiva shvaćanje općega pojma dobra koje odražava *dao neba*”.<sup>33</sup>

Na kraju, može se izvesti zaključak da je Konfucijevo poimanje kozmosa utjecalo i na njegovo formiranje moralnosti, posebice na Konfucijevu interpretaciju ideala nedjelovanja, u kojem kultivirana osoba automatski, bez susprezanja, unutarnjih sukoba, odmjeravanja i vaganja čini ono što je moralno ispravno, prilagođavajući se konkretnim okolnostima te time stvarajući sklad u odnosu spram drugoga. Stadij nedjelovanja tako očituje ironičan obrat, naime napornim „klesanjem” vlastite (afektivne i voljne) prirode, čovjek se na kraju vraća prirodnomu djelovanju, koje je u skladu s kozmičkim poretkom.

## Zaključak

Iz analize temeljnih kozmoloških koncepata u *Analektima* proizlazi da Konfucije nije bio samo praktičan mislitelj, već je i duboko uronjen u kozmološki „poredak stvari”, koji nije očigledan na prvi pogled. Konfucijev temeljni projekt, a to je projekt samokultivacije, uvezan je u kozmološki „poredak stvari”. Ovdje se otvara pitanje kako je moguć proces samokultivacije, tj. što je „garancija” da će proces na kraju doći do željenoga kraja. U početku bismo sa sigurnošću mogli reći da ono što je „empirijski” ili *prima facie* vidljivo, jest činjenica da svaka vrsta ili način djelovanja donosi određene učinke ili „provocira” određeni splet okolnosti. Na razini samokultivacije to očito znači da određena vrsta životnoga projekta postavlja tijek (ili „provocira” okolnosti) u kojem će se dogoditi određena vrsta unutarnjega razvoja. Dakle, u slučaju Konfucijeva „usklađenoga uha” i „spontanoga prepuštanja vlastitim željama” možemo reći da je ovo postignuće prirodan ishod njegove odabrane vrste životnoga projekta, ali i puta na koji ga je postavilo Nebo, tj. puta koji je usmjeren k čovječnosti i pravičnosti. Mislim da je ovdje riječ o svojevrsnome „izabranom determinizmu”, tj. ništa nije naređeno odozgor u strogom metafizičkom smislu, ali jednom odabrano, što god to bilo, upravo taj čin u isto vrijeme pokreće okolnosti koje su neizbježno produktivne u smislu „učinaka”. Drugim riječima, postoji određeni obrazac događanja koji ne podrazumijeva nužno rigidnu kauzalnu vezu (uzrok proizvodi učinak), već ovaj obrazac omogućuje organiziranje postojanja na odabrani način.

Obrazac događanja mogao bi biti najopćenitije značenje pojma *tian* i u tom smislu predstavlja sam kontekst i uvjet zbivanja bilo koje vrste. Ima li ovaj obrazac ontološko prvjenstvo u odnosu na svijet postajanja ili je upravo to način na koji se taj isti svijet događa/djeluje, pitanje je koje je izravno povezano s problemom transcencije u kineskoj filozofiji. Konfucije, naravno, šuti o ovoj točki, ali moje je mišljenje da je neporecivo da je njegov projekt samokultivacije, kao i kultivacije

33 Jiyuan Yu 2013: 167.

društva na neki način poduprt njegovim uvidom u ovaj obrazac. Predstavlja li ga on u antropomorfnome značenju ili u značenju prirodnoga procesa, kao sam proces postojanja, mislim da je ovdje od manje važno. Ono što je međutim važno, jest to da ovaj obrazac događanja (*tian*) pruža mogućnost djelovanja, što je dodatno poduprto koncepcijom *de*. Ali iako nijedan čin ne može proturječiti *tianu*, nije ni svaki čin u skladu s njim. Samo onaj tko ima epistemčki pristup samoj prirodi procesa nastajanja svijeta (*tian*), može djelovati na način koji ne odstupa od same te prirode ili je potpuno s njom u skladu. Ovaj je mudrac i stoga u stanju prenijeti ili komunicirati „volju” ili „mandat” *tiana* (*tian minga*) u svijetu (tj. društvu) u kojem živi. Dakle, frazom „znati i ostvarivati vlastiti *ming*” (*zhi ming*) prenosi se najprikladniji način djelovanja, koji u dijelovima i kao cjelina uvijek prirodno proizlazi iz samoga procesa postojanja (*tian*). Dakle, svatko ima svoj *ming*, tj. svoj specifičan način organiziranja postojanja. Iz ljudske perspektive, ovaj se način pokazuje kao različite aktivnosti koje donose unutarnju harmoniju unutar sebe, a time i unutar društva. Među tim aktivnostima Konfucije ističe obrede (*li*) kao najbolje vješto sredstvo za stvaranje i održavanje toga sklada. Nakupljanje i održavanje tih prikladnih djelatnosti (čija su značenja inherentno usklađena s *tian*) način je za postajanjem civiliziranim čovjekom, i to je značenje Konfucijeva *daoa*.

Što se tiče metafore „usklađenoga uha” i posljednje Konfucijeve etape života, one se mogu protumačiti kao visoki epistemološki i etički ishod procesa samokultiviranja, a iz toga se kuta sam proces samokultivacije može shvatiti kao sustavno pročišćavanje procesa spoznavanja. Stoga bih ovo postignuće prije tumačila u kategoriji fenomenologije nego metafizike. Metafizički bi pristup sugerirao da „usklađeno uho” znači u potpunosti upoznati neki „vanjski” princip (ili ga prepoznati u sebi) i djelovati u skladu s njim. Fenomenološka interpretacija, s druge strane, sugerira da je proces samokultivacije analogan samomu procesu postojanja (proces postojanja kao samokultivacije) i u tom smislu ne stječe ništa (odnos subjekt – objekt), već samo prepušta procesu postojanja evoluirati. To je postignuće mudrosti, a mudrac je onaj koji je na taj način uvijek „uključen” u tok drugih bića. Stoga, ovdje se može govoriti o ostvarenju „relacijskoga ja”, konceptu identiteta koji se ostvaruje u su-odnosu s drugim. „Vanjska” ili estetska značajka toga ugađanja i slijeđenja srca/uma jest harmonija, pa ne čudi što Konfucije toliko ustraje na glazbi kao sredstvu upravljanja ljudima, a ne na riječima mudrosti i njihovim značenjima kao epistemološkom polju i kontekstu samokultiviranja i kultiviranja društva. Sviranje usklađene glazbe kod Konfucija ima istu svrhu kao, primjerice, filozofski dijalozi između Sokrata i njegovih slušatelja kod Platōna. Svi oni namjeravaju probuditi vlastito, izolirano i nepovezano biće i postaviti ga na tok svijeta kakav je sam po sebi (*tian*). Biti harmoničan znači biti svijet.

## Popis literature

(izvorni tekstovi)

- Liji, Zhongyong, Ur. Donald Sturgeon, Chinese Text Project, <https://ctext.org/liji/zhongyong>
- Lunyu zhushu. *Shisanjing zhushu*. Ur. Donald Sturgeon, Chinese Text Project, <https://ctext.org/analects>
- Xu Shen, 說文解字. 1981. *Shuo Wen Jie Zi*. Sibü congkan chubian. Vol 66–69. Shanghai Commerical Press, Shanghai, dostupno na: <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi>

(sekundarna literatura)

- ALLAN, Sarah 1997. *The Way of Water and Sprouts of Virtue*. Albany: State University of New York Press.
- LI, Chenyang; Sai Hang KWOK; Dascha DÜRING 2020. *Harmony in Chinese Thought. A Philosophical Introduction*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- ENO, Robert 1990. *The Confucian Creation of Heaven*. Albany: State University of New York Press.
- FINGARETTE, Herbert 1972. *Confucius: The Secular As Sacred*. New York: Harper and Row.
- FINGARETTE, Herbert; David JONES (ur.) 2019. *Confucius Now. Contemporary Encounters with the Analects*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court Publishing.
- LAU, D. C. 1979. (prijev.) *Confucius The Analects*. Middlesex, England: Penguin Philosophy East & West Bo.
- HALL, David L.; Roger T. AMES 1987. *Thinking Through Confucius*. New York: SUNY Press.
- IVANHOE, P. J. 2002. Whose Confucius? Which Analects? U: VAN NORDEN, Bryan (ur.) *Confucius and the Analects: New Essays*. New York: Oxford University Press.
- RYLE, Gilbert. 1962. *Concept of Mind*. London: Hutchinson.
- ROŠKER, Jana S. 2020. Li Zehou's Ethics and the Importance of Confucian Kinship Relations: The Power of Shamanistic Rituality and the Consolidation of Relationism (關係主義). *Asian Philosophy* 30 (3): 1–12.
- Shun Kwong-loi (u tisku). Ming 命 and Acceptance. U: Xiao Yang (ur.) *Dao Companion to the Philosophy of Mencius*. University of California, Berkeley.
- PUETT, Michael; Christine GROSS-LOH 2016. *The Path*. New York: SUNY.
- ROETZ, Heiner 1993. *Confucian Ethics of the Axial Age*. New York: SUNY.
- SLINGERLAND, Ted 1996. The Conception of Ming in Early Confucian Thought. *Philosophy East and West* 46 (4): 567–581.
- SLINGERLAND, Edward 2003. *Effortless Action: Wu-wei As Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*. Oxford: Oxford University Press.
- Tang Junyi. 1973. *Zhongguo zhexue yuanlun. Vol. 1. Yuandao pian*. Hong Kong: Xinshuyuan Yanjiusuo.
- TUCKER, Mary Evelyn 1998. Religious Dimensions of Confucianism in Japan: Cosmology and Cultivation. *Philosophy East and West* 48 (1): 5–45.
- VALMISA, Mercedes 2019. Reification of Fate in Early China. *Early China* 42: 147–199.
- Yu Jiyuan 2013. *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue*, Routledge: New York.



## Abstract

Confucius, as a typical ancient “acosmic” thinker, refuses to talk about cosmological topics, such as the “Way of Heaven”. Nevertheless, some of his teachings, especially those concerning practical philosophy, seem to have a certain cosmological background. Here the question arises: Did Confucius include cosmological conceptions in his teaching, although he never openly discussed them? Are there cosmological assumptions/foundations of Confucius’ practical wisdom? Following these questions, this paper, analyzing the collection of Confucius’ sayings the Analects, discusses the cosmological dimension of Confucius’ practical philosophy.

HRVATSKA AKADEMIJA ZNANOSTI I UMJETNOSTI

# Medhótá šrávah II

## Misao i slovo

Zbornik u čast Mislava Ježića  
povodom sedamdesetoga rođendana

Urednici

Ivan Andrijanić

Mario Grčević

Bojan Marotti

Glavni urednik

Ranko Matasović

Redoviti član Hrvatske Akademije znanosti i umjetnosti



Zagreb 2022.