



LORETA POŠKAITĖ

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

ANDRIUS RUDAMINA (ANDRZEJ RUDOMINA) IR GIULIO ALENI RELIGIJŲ DIALOGE: ŽMOGAUS KŪNO SAMPRATA KRIKŠČIONYBĖJE IR KONFUCIANIZME

Andrius Rudamina (Andrzej Rudomina) and Giulio Aleni in the
Dialogue between Religions: The Treatment of Human body in
Christianity and Confucianism

SUMMARY

The paper aims to reveal the differences in the treatment of the human body in Christianity and Confucianism, as they became evident in the spread of Christianity in 16th-17th century China. It will stress the influence of Chinese metaphysical and cosmological ideas in the Confucian understanding of human body, which, as will be argued, became the basis of the whole program of self-cultivation, on the one hand, but a serious problem for the Christian missionaries in their popularization of their doctrine in China, on the other hand. The investigation is based on the comparative analysis of Confucian texts and the „Diary of Oral Admonitions“ (*Kouduo richao* 口鐸日抄), written by Li Jiubao and translated into English by Erik Zürcher. It records the conversations between the famous Jesuit Giulio Aleni, as well as Lithuanian Jesuit Andrius Rudamina, with Chinese converts and those interested in Christian doctrine. The paper will discuss some Chinese concepts related to the understanding of the body (such as vital energy *qi*, five agents *wuxing*, spirit *shen*, heart mind *xin*, human nature *xing*) and their relations, in order to reveal the main points of disagreement as well as possible ways to resolve the differences of its understanding in two religions.

SANTRAUKA

Straipsnio tikslas – atskleisti žmogaus kūno sampratų skirtumus krikščionybėje ir konfucianizme, mat jie tapo rimta šių dviejų religijų atstovų nesusikalbėjimo priežastimi. Viena vertus, kiniškoji žmogaus kūno

RAKTAŽODŽIAI: jėzuitai, konfucianizmas, krikščionybė, kūnas, gyvybinė energija, širdis, prigimtis.
KEY WORDS: jesuits, Confucianism, Christianity, body, vital energy, heart, human nature.

samprata buvo glaudžiai susijusi su krikščionių misionierių klaidingai suprastomis ar ignoruotomis metafizinėmis bei kosmologinėmis idėjomis, kita vertus – su visa žmogaus saviugdros programa. Tyrime remiamasi unikaliu tekstu – į krikščionybę atversto kino Li Jiubiao *Žodinių pamokymų dienoraščiu* (*Kouduo richao* 口鐸日抄), kuriame pateikiami vieno žymiausių pirmosios kartos jėzuitų misionierių Giulio Aleni ir jam talkinusio lietuvių kilmės misionieriaus A. Rudaminos (Andrzej Rudomina) pokalbiai su krikščionybę priėmusiais kinais. Tyrimo tikslas – atskleisti misionierių ir kinų pokalbiuose išryškėjusius kūno sampratų ir su jomis susijusių saviugdros sampratų skirtumus krikščionybėje ir konfucianizme, taip pat parodyti misionierių bandymus įveikti tuos skirtumus derinantis prie kinų mąstymo tradicijos. Tuo tikslu bus pasitelkiama lyginamoji tekstų analizė, gretinant *Žodinių pamokymų dienoraščio* ir klasikinio konfucianizmo bei neokonfucianizmo tekstų fragmentus.

Lyginamuosiuose kiniškosios ir vakarietiškosios žmogaus kūno sampratų tyrimuose jų skirtumas dažnai apibūdinamas kaip kūno ir dvasios santykių modelių skirtingumas¹. Nors šiandien toks šių sampratų priešinimas atrodo pernelyg suprastintas², tačiau jų sandūra tapo rimtu iššūkiu pirmiesiems krikščionių misionieriams – jėzuitams Kinijoje (XVI–XVII a. vid.). Kaip bus siekiama parodyti šiame straipsnyje, viena svarbiausių kliūčių diegti krikščionybę Kinijoje tapo ne vien kiniškoji Dangaus samprata, „sūniškojo nuolankumo“ (*xiao*) etika bei Konfucijaus, protėvių garbinimo ritualai, kurie visiškai nesiderino su krikščioniškąja Dievo traktuote bei jo garbinimu, bet ir kinų požiūris į žmogaus kūną. Viena vertus, jis buvo glaudžiai susijęs su tradicinėmis metafizinėmis bei kosmologinėmis idėjomis, o kita vertus – su visa žmogaus etinės ir dvasinės, tiksliau, psichosomatinės saviugdros programa, apimančia požiūrį į žmogaus prigimtį, širdį, emocijas, įgimtą žinojimą ir likimą.

Apie tai, kad kiniškoji kūno samprata buvo rimta kliūtis krikščionybės ir konfucianizmo dialogui, turbūt geriausiai nušviečia jėzuitų misionierių pasirinkti „dvasios“ (*anima rationalis*) atitikmenys kinų kalboje. Dažniausiai ji verčiama kinišku žodžiu *linghun* 灵魂, o kai

kuriais atvejais – kaip *xing* 性 („prigimtis“). Tačiau nei *linghun*, nei juolab *xing* kinams nereiškė amžinos ir „nematerialios“ dvasios, kaip kad ji buvo suvokiama krikščionybėje³. Kaip matysime, kinų mąstytojai suvokė jas pirmiausia kaip tam tikrą viską aprėpiančios ir visur esančios įvairiais subtilumo lygmenimis pasižyminčios gyvybinės energijos (*qi* 气) išraiškos formą⁴. Tačiau antroji problema arba kliūtis krikščionims suvokti kūno ir „dvasios“ ryšį kinų kultūroje kaip tik ir buvo klaidingas gyvybinės energijos (*qi*) suvokimas, kuriam pradžią davė ypatingu tolerantiškumu kinų kultūrai ir religijai (konfucianizmui) pasižymėjęs jėzuitų misijos „tėvas“ Matteo Ricci. Su tuo susijusi ir trečioji konfucianizmo ir krikščionybės dialogo plėtojimo problema – kritinis požiūris į tuometinį atgaivinto arba reformuoto konfucianizmo mokymą, vadinamąjį „neokonfucianizmą“. Tokį požiūrį taip pat inicijavo M. Ricci, laikęs jį ateistiniu arba panteistiniu mokymu, tariamai visiškai iškraipiusiu „tikrąją“, „teisingąją“, arba religinę, klasikinio konfucianizmo doktriną⁵.

Su šia problema akivaizdžiai susidūrė vienas garsiausių pirmosios kartos jėzuitų misionierių Giulio Aleni (Giulio Aleni, kinų k. Ai Rulue 艾儒略, 1582–1649) ir jam talkinęs lietuvis Andrius

Rudamina (Andrzej Rudomina S.J., kinų k. Lu Ande 盧安德, 1596–1632). Mat jiedu misionieriaivo ypatingoje vietoje – Fujian provincijoje, kuri tuometinėje (Ming dinastijos pabaigos) Kinijoje buvo viena iš konfucianistinės intelektualinės kultūros centrų. Būtent jos intelektualai, su kuriais daugiausia bendravo šie misionieriai, buvo kadaise šioje provincijoje gyvenusio vieno žymiausių neokonfucianizmo filosofų ir „ortodoksalus“ konfucianizmo kūrėjo Zhu Xi (1130–1200) mokymo puoselėtojai⁶. Tai reiškia, kad tiek G. Aleni, tiek A. Rudamina, rinkdamiesi savo misionieriaivimo metodus bei retoriką, turėjo vienaip ar kitaip atsižvelgti į neokonfucianizmo filosofiją. Todėl toliau straipsnyje bus aptariami kai kurie G. Aleni ir A. Rudaminos pokalbiai su kinais apie žmogaus kūną bei jo aspektus (prigimtį, širdį, emocijas) siekiant atskleisti juose išryškėjančius konfucianistinės ir krikščioniškosios jo sampratos skirtumus, taip pat parodyti šių misionierių bandymą derintis prie kiniškojo supratimo. Tuo tikslu bus pasitelkiama lyginamoji tekstų analizė, remiantis, viena vertus, konfucianistų ir neokonfucianistų tekstais, kita vertus – G. Aleni ir A. Rudaminos į krikščionybę atversto kino Li Jiubiao sudarytu jo ir kitų kinų pokalbių su šiais misionieriais dienoraščiu *Žodinių pamokymų dienoraštis* (*Kouduo richao* 口鐸日抄, išleistu 1640 m. Fuzhou mieste⁷).

Žmogaus kūno sampratos lyginamąją analizę norėčiau pradėti G. Aleni ir kino Shi Luke pokalbiu apie 5 energijas (*wu xing* 五行)⁸ kinų tradicinėje kosmologijoje ir 4 pirminius elementus (*si yu-anxing* 四元行) Vakarų filosofijoje bei

moksle. Shi Luke panoro sužinoti, kodėl vakariečiai pašalino iš 4 elementų sąrašo metalą ir medį ir pridėjo orą. Aleni jam atsakė, jog Metalas ir Medis yra sudaryti iš 4 pirminių elementų, todėl jie negali būti laikomi pirminiais – tai galima pamatyti medžio transformacijose, t. y. jam degant, kai, pasak jo, jis pirmiausia „išleidžia“ vandenį, po to – dūmus (t. y. orą), po to ugnį, ir galiausiai tampa pelenais (žeme). Toliau jis sako: „Jeigu pažiūrėtum į žmogaus kūną, tai jo šiluma yra Ugnis, kvėpavimas – Oras, svarbiausi skysčiai ir kraujas yra Vanduo, o kaulai ir mėsa yra Žemė. Tad žmogaus kūnas yra Ugnies, Oro, Vandens ir Žemės derinys.“⁹ Kitame pokalbyje Aleni bandė paaikškinti žmogaus temperamento skirtumus pagal Galeno „4 skysčių“ atitikimo 4 elementams teoriją, pabrėždamas, kad idealioje situacijoje vienas kuris nors elementas turi dominuoti žmogaus kūne¹⁰. Kaip matyti, Aleni lyg ir bando aiškinti žmogaus kūno sandarą bei psichikos ypatumus apeliuodamas į tam tikrus panašumus į kinišką *wuxing* modelį (nes jame 5 fazės taip pat atitinkamai siejamos su tam tikrais kūno „organais“ arba sferomis, žmogaus būdo savybėmis, pojūčiais, emocijomis ir t. t.). Tačiau jo teiginys, kad oras (*aer* – taip misionieriai suprato ir vertė kinišką sąvoką *qi* – gyvybinė energija) yra tik vienas iš 4 elementų, kurie netgi tarpusavyje nesusiję ir nepriklausomi vienas nuo kito, rodo akivaizdų nenorą arba nesugebėjimą suvokti tradicinės kinų pasaulėžiūros pagrindų. O nuo jų priklausė ir žmogaus kūno suvokimas – kad visi kūno aspektai ir veikla yra ne kas kita kaip gyvybinės energijos pasireiškimo formos.

lĭties, kaip pažymi Qiong Zhang, pirmiesiems jėzuitų misionieriams ši kiniška sąvoka ir jos pagrindinė vieta kiniškame pasaulėvaizdyje kėlė ir nuostabą, ir sumišimą. Todėl tą faktą, kad kinai neįtraukė „oro“ (*qi*) į savąjį 5 fazių modelį, jie aiškino tiesiog kaip žinojimo stoką, nukrypimą nuo senojo teisingo supratimo, aiškaus loginio mąstymo trūkumą ar tiesiog klaidingą dalykų įvardijimą¹¹. Tad šiuo atveju G. Aleni laikėsi M. Ricci'o ir jo amžininkų pozicijos. Remdamasis būtent Aleni minėtu 4 elementų modeliu, M. Ricci bandė paaiškinti ir dvasios „nematerialumą“ arba atsisakymą sieti ją su gyvybine energija (šiuo atveju – kaip oru). Kadangi, pasak jo, šie keturi elementai yra priešiški vienas kitam, tai viskas, kas iš jų sudaryta, pasmerkta žūti, „o protinga dvasia nėra susijusi su šiais keturiais elementais. Kaip tik todėl nėra jokios priežasties ją sunaikinti.“¹² Juk kiniškame *Permainų kanone* (*Yijing*) teigiama: „Subtilioji gyvybinė energija (*qi*) susitelkdama tampa daiktais, o jai išsisklaidžius, jos dvasios iškeliavimas tampa permaina. Taip sužinome apie dvasių ir šmėklų savybes bei padėtį.“¹³ Tuo norima pasakyti, jog dvasia, tiksliau, viena iš dviejų rūšių sielų – *shen*, po žmogaus mirties tampa protėvio dvasia, kuri egzistuoja tik tam tikrą laiką – kol „maitinama“ likusių gyvųjų palikuonių. O tai reiškia, jog ji taip pat susijusi su gyvaisiais per tą pačią gyvybinę energiją, kuri išties susieja viską abipusio atsako principu. Būtent tokia samprata įsigalėjo ir kinų medicinoje, ir daoizmo religijoje¹⁴, o nuo XI–XII a. buvo išplėtoti neokonfucianizmo filosofijoje, kurioje gyvybinės energijos (*qi*), *yin-yang*, svar-

biausios konfucianizmo klasikų išskirtos etinės vertybės arba dorybės¹⁵, žmogaus prigimties ir širdies sampratos buvo sujungtos su „principo“ (*li*理) samprata.

Antai Zhu Xi, kuris turbūt plačiausiai sintetino visas minėtas sąvokas į tam tikrą „mokymo apie principą“ (*li xue*) sistemą, teigė, jog visas kosmosas yra ne kas kita, kaip gyvybinės energijos (*qi*) pasireiškimas, kuris vyksta pagal viską reguliuojantį „principą“ (*li*), t. y. turi tam tikrą koherentiškumą ir prasmingumą: „Principas niekuomet neatskiriamas nuo gyvybinės energijos. Tačiau jei principas pranoksta kūniškumo sferą¹⁶, tai gyvybinė energija egzistuoja kūniškumo sferoje [...], tad ji yra šiurkšti ir gali turėti drumzlinumo.“ Nors principą, pasak jo, galima laikyti pirmesniu už gyvybinę energiją, tačiau „jis nėra kažkokia atskirybė. Jis egzistuoja tiesiog gyvybinėje energijoje. Jeigu jos nebūtų, tuomet ir principas neturėtų prie ko prisijungti.“¹⁷ „Gyvybinė energija sudaryta iš penkių fazių [...], o principą sudaro žmoniškumas, teisingumas, rituališkumas ir išmintingumas [...]. Žmogaus ir daiktų prigimtis yra ne kas kita, o principas, todėl negali būti apibūdinama kaip integravimasis ir išsiskaidymas. Tai, kas integruojasi ir suteikia gyvybę, arba išsiskaido ir taip gimdo mirtį, yra tik gyvybinė energija, o visa tai, ką vadiname dvasia, siela (*hunpo*) ir sąmone, yra tik gyvybinės energijos veiklos rezultatai. Tad kai ji būna susitelkusi į visumą, tuomet yra ir šie rezultatai. Kada ji išsiskaido – tuomet jų nebėra.“¹⁸ Tuo Zhu Xi norėjo pasakyti, kad visas šis gyvybinės energijos susitelkimo ir išsisklaidymo procesas vyksta pagal tam tikrą tvarką, dėsnį arba

„principą“, kuris iš esmės reiškia amžiną, nenutrūkstamą, bet nematomą natūralios kosmoso sklaidos kelią arba procesą. Pagal tai, kaip matysime, Zhu Xi bei kiti neokonfucianistai aiškino ir žmogaus prigimties gėrybingumą bei nuodėmingumą.

Tokioje Zhu Xi ir kitų neokonfucianistų mokymo perspektyvoje G. Aleni aiškinimai apie dvasios atsiradimą žmogaus kūne jo klausytojams kinams išties turėjo būti sunkiai suvokiami. Antai į vieno kino klausimą, kaip galima paaiškinti tam tikrą įgimtą fizinę negalią (ją konfucianistai suvokė kaip tam tikrą Dangaus bausmę, t. y. blogo likimo ženklą ar atpildą už blogus protėvių darbus), Aleni atsakė: „Mes gimstame su fiziniu kūnu ir su dvasia. Dvasią mums suteikia Dangaus Valdovas¹⁹, todėl kiekvieno žmogaus ji yra tobula, be jokių trūkumų. Tuo tarpu kūnas atsiranda iš tėvų sėklos ir kraujo; jeigu šie turi trūkumų, tai ir kūnas turės trūkumų. Kaip galime už tai kaltinti Valdovą?“ Negana to, žmogus, pasak jo, netgi turėtų džiaugtis, jeigu neturi ar praranda kokią nors kūno dalį, nes tokiu būdu jo dvasia turi mažiau priešų: „[...] kūnas ir dvasia, būdami fiziškai labai artimi, emociškai yra labai tolimi. Dvasia mėgaujasi [teisingais] principais, o kūnas mėgaujasi geiduliais. Jie visuomet priešingi vienas kitam.“²⁰ Toks Aleni bandymas aiškinti kūno trūkumus kaip pranašumus sunkiai derinosi su konfucianistine sūniškojo nuolankumo etika, kurios vienas svarbiausių reikalavimų kaip tik ir buvo savo kūno saugojimas – pirmiausia iš pagarbos tėvams. Jo pažeidimą (pavyzdžiui, tam tikrų kūno dalių netekimą)

galima pateisinti nebent kaip aukojimosi dėl tėvų gerovės padarinį (pavyzdžiui, paaukojant kūno dalį tėvams pamaitinti, jeigu nėra kito maisto). Taigi nors ir konfucianistai, ir krikščionys laikė kūną duotu tėvų, tačiau į jo puoselėjimą žiūrėjo visiškai priešingai – pirmiausia dėl to, kad konfucianistai suvokė jį ir kaip organišką asmenybės „įbūtinimo“ formą, ir kaip svarbiausią priemonę praktikuoti etines dorybes, tarp kurių svarbiausia – pagarba tėvams. Antai Konfucijaus sekėjas Mengzi teigė: „Kai visi judesiai, kiekvienas kūno nusilenkimas, atliekami pagal ritualą, tuomet tai yra aukščiausias dorybės (*de*) pasireiškimas.“²¹

Atitinkamai skyrėsi ir šių dviejų religijų požiūris į blogį arba nuodėmingumą. Krikščionys aiškino jį pirmiausia kūno, atskirto nuo dvasios, požiūriu. Antai Aleni priskyrė kūną prie „trijų priešų“ (*san chou*) šalia pasaulietinio gyvenimo įpročių ir blogio, todėl dažnai lygino jį su asilu ar arkliu, o dvasią – su jojiku: „Jeigu jojikas, jodamas asilu ar arkliu, leidžia jam laisvai bėgti kur šis nori, tai jis tikrai kur nors suklyps ir nugrius. O jeigu jis tvirtai jį kontroliuos rumbu ir pentiniais, tuomet jis saugiau keliaus ilgą kelią nesuklupdamas ir nenugriūdamas.“²² Tuo jis norėjo pasakyti, kad ir žmogaus prigimtis yra suteršta pirminės nuodėmės, todėl vienintelis būdas ją atitaisyti – tai stengtis pažaboti jos polinkius į blogį – savo išdidumą, godumą, pyktį, geidulius, apsirijėliškumą, tingulį²³. Įdomu, kad Konfucijus panašiai teigė, jog žmoniškumas (*ren*) reiškia „prislopinti save ir sugrįžti prie ritualų“ (*ke ji fu li*)²⁴. Tačiau šis savęs prislopinimas jam veikiau reiškė savo

ego prislopinimą ir dėmesio kitiems parodymą, arba stengimąsi integruotis į sociumą, palaikyti tinkamus ryšius su žmonėmis rodant pagarbą aukštesniajam. Be to, ištikimasis Konfucijaus pasekėjas Mengzi aiškiai pasakė, kad toks ritualinis elgesys turi būti suprantamas ne kaip prigimties pažabojimas, o kaip jos išplėtojimas, vadinamas „sekimu prigimtimi“ (*shuai xing*).

Mat Mengzi vienareikšmiškai ir argumentuotai pareiškė, kad visų žmonių prigimtis yra gėrybinga. Jos gėrybingumas kyla iš žmogaus širdies, tiksliau, joje esančių 4 pradų (*si duan*端), moralumo potencijų arba užuomazgų (dėl to Mengzi juos dar vadina 4 širdimis – *si xin*)²⁵: „užuojautos širdis“ arba jausmas (*ce yin* 惻隱), „gėdos ir atgrasumo širdis“ arba jausmas (*xiu e (wu)* 羞惡), „pagarbumo ir nuolaidumo širdis“ – jausmas (*ci rang* 辭讓), „pritarimo ir nepritarimo“, arba teisingumo ir neteisingumo širdis – jausmas (*shi fei* 是非). Šie keturi moraliniai impulsai kartu yra ir dorybingumo potencijos, kurios, pasak Mengzi, gali būti išplėtos į 4 dorybes (*de*) – žmoniškumą (*ren*), atitinkamumą arba teisingumą (*yi*), rituališkumą (*li*) ir žinojimą (*zhi*). Tuo Mengzi jokiū būdu nenorėjo pasakyti, kad visi žmonės iš prigimties yra geri savaimė ar natūraliai dorybingi, kaip kad dažnai suprastintai manoma. Jis tik norėjo pasakyti, kad žmogaus prigimtis, viena vertus, pasižymi tais pačiais instinktyviais poreikiais (valgio, sekso troškimu), kuriuos reikia kontroliuoti, bet kartu ji skiriasi nuo kitų būtybių joje esančiomis galimybėmis paversti žmogų moralia asmenybe ugdant minėtuosius pradus, tiksliau, klausant

savo širdies ir vadovaujantis „įgimtu žinojimu“ (*liang zhi*). Tuo jis norėjo pasakyti, kad moralės kriterijai slypi ne išoriniuose susitarimuose, taisyklėse ar kažkieno (Dievo?) įsakymuose, bet žmogaus viduje, jo širdyje – jie įgimti. Nėgana to, Mengzi manė, kad net ir tam tikrų troškimų tenkinimą galima paversti dorybe: pavyzdžiui, turtus ir malonumus mėgstantis valdovas galėtų jais pasidailinti su žmonėmis ir taip parodytų savo dosnumą ir net meilę žmonėms, suteikdamas jiems džiaugsmo. Šias mintis būtų galima laikyti tam tikru atsaku į Aeni pamąstymus apie „Tris priešus“.

Toks Mengzi požiūris į žmogaus širdį ir mintis, kad jos pradų puoselėjimas, taigi ir visi žmogaus saviugdodas laimėjimai priklauso tik nuo paties žmogaus ir jo pastangų, vėl gana ryškiai kontrastuoja su jėzuitų misionierių mintimis – šiuo atveju Andriaus Rudaminos. Jis skyrė širdies problemai ypatingą dėmesį, o mokydamas pasitelkė iliustracijų metodą – Antono Wierx 18 graviūrų ciklą „Cor Jesu amanti sacrum“. Šiose graviūrose vaizduojama širdis, tiksliau, širdies simboliu perteikiamos svarbiausios krikščioniškojo tikėjimo prasmės ir tikėjimo kelias, pradedant tikinčiojo širdies pašventimu Dievo meilei, tos meilės išbandymais ir baigiant jos suliepsnojimu šios meilės ugnyje. Štai kaip Rudamina komentuoja trečiąjį piešinį, kuriame vaizduojama širdis su užvertais vartais, į kuriuos beldžiasi ir pasilenkęs klausosi Kristus: „Žmogaus širdis yra labai sandariai užverta; kas kitas, išskyrus Kristų, gali ją atidaryti?“²⁶ Toliau jis dėsto, kad tik Kristus gali nuplauti žmogaus širdį ir ją išvalyti, jeigu tik žmogus jam

atsivers. Toks krikščionių siūlymas pasikliauti vien Kristaus meile, nes žmogus pats nepajėgus įžiebtį tos dieviškosios meilės, mokančios atleisti net ir savo priešui, kinams taip pat turėjo būti sunkiai suvokiamas. Taip pat sunkiai suvokiama jiems ir pati meilė, kuri moko elgtis su savo priešais ir „blogiečiais“ kaip su savais, – juk konfucianistai pasakytų, kad su visais žmonėmis, gerais ir blogais, reikia elgtis pagal teisingumą.

Bet dar iškalbingesnis yra Rudaminos komentaras dešimtajam paveikslui (jame vaizduojama į keturias dalis padalinta širdis, o tos dalys atitinkamai reiškia mirties momentą, Paskutinį teismą, dangų ir pragarą): „Tai yra Keturi paskutiniai dalykai. Žmogaus širdis turi nuolat galvoti apie tuos Keturis dalykus; tai padvigubins jo baimę ir paskatins jį saviugdai bei savistabai. Tokiu būdu didės gėris, o nuodėmingumas diena iš dienos mažės.“²⁷ Tuo lyg ir norima pasakyti, kad viena svarbiausių saviugdų motyvacijų – tai paskutinio teismo baimė, o tikrasis saviugdų tikslas – ne šis žemiškasis gyvenimas, bet mirtis ir tai, kas bus po mirties (tai kai kuriuose pokalbiuose pabrėžė ir Aleni). O kitur Rudamina pabrėžia „širdies užsidegimo“ (*rexin* 热心) dorybę, kuri akivaizdžiai siejama su viską perkeičiančia ir pavyzdį rodančia Dievo meile²⁸.

Tuo tarpu Mengzi, kaip ir kiti konfucianistai, orientavo žmogaus saviugdą arba „širdies pradų“ išskleidimą į kasdienį gyvenimą tarp žmonių „čia ir dabar“. Žmogaus dorybingumas reiškiasi spontaniškai, nes jis savaime negali likti abejingas kitų žmonių kančioms ir siekia padėti kenčiančiam. Tokį dorybingo elgesio spontaniškumą Mengzi iliustruoja

kasdieniškiausiu pavyzdžiu: bet koks žmogus, matydamas į šulinį krentantį vaiką, instinktyviai puola jį gelbėti, negalvodamas nei apie naudą, nei apie etines normas, nei apie didvyrio šlovę. Užuojauta, kaip ir kiti trys pradai, reiškiasi taip natūraliai, kaip kad „išsiliepsnojanti ugnis ar žemyn tekantis vanduo.“²⁹ Mengzi manė, kad net ir blogas kai kurių žmonių elgesys jokiū būdu nepaneigia fakto, kad visi žmonės iš prigimties linkę į gėrį. Tiesiog jį lemia keli faktoriai: nepakankamas savęs (savo prigimties daigų arba širdies impulsų) žinojimas, nežinojimas, kaip juos ugdyti, arba įgimto-intuityvaus žinojimo (*liang zhi* 良知) užtemdymas, nenoras jų ugdyti ir pasidavimas aplinkos įtakai³⁰. Tad galima daryti išvadą, kad Mengzi „blogi“ suprato tiesiog kaip žmogaus nesugebėjimą išskleisti savo gerumą ir žmoniškumą, kaip nesėkmę arba nukrypimą nuo savo tikrosios prigimties³¹.

Tokią jo sampratą kur kas detaliau išplėtojo neokonfucianistai. Antai Cheng Hao jokiū būdu nesutiko su mintimi, kad žmogaus prigimtyje egzistuoja du priešingi pradai – gėris ir blogis. Jis prilygino pirmąją prigimties gerumą pirmąjiam vandens tyrumui ir siejo jį su Keliu (Dao, šiuo atveju – natūralios sklaidos dėsniumi), o blogį laikė tiesiog nukrypimu nuo Vidurio.

Tas faktas, kad viskas, kas kyla iš Dao, yra gera, gali būti prilyginamas faktui, kad vanduo visuomet teka žemyn. Vanduo kaip toks visais atvejais yra tas pats. Tačiau jeigu kai kurie žmonės neįdės jokių pastangų, tai vienas vanduo tekės tolyn į jūrą nesusidrumsdamas, o kitas tekės tik trumpą atstumą

ir taps drumzlinas. Vienas tekės ilgai, kol susidrums, kitas taps labai purvinas, o dar kitas – tik truputį susidrums. Bet nors tie vandenys skiriasi savo drumzlinumu, mes vis tiek negalime teigti, kad drumzlinas vanduo nebėra vanduo. Tad atitinkamai žmonės privalo įdėti daug pastangų, kad apvalytų tą vandenį, kol jis taps toks, koks buvo iš pradžių...³²

Savo ruožtu Zhu Xi, kuris irgi rėmėsi Cheng (tiesa, daugiau jo brolio Cheng Yi) mokymu, taip pat neigė egzistuojant pirmąpradį blogį, kuris galėtų būti priešingas gėriui. Zhu Xi tapatino pirmąpradę prigimtį su Keliu (Dao) ir manė ją įkūnijant Dangaus Principą, vadindamas ją „viską persmelkiančiu tobulumu, kuris nėra priešingas blogiui“. Pasak jo, gėris ir blogis išsiskiria tuomet, kai ši pirmąpradė prigimtis pradeda reikštis žmonėse, tiksliau, įkūnijama jų poelgiuose: „Kai žmonės elgiasi pagal ją, tuomet klesti gerumas. Kai žmonės elgiasi priešingai jai, tuomet klesti blogumas. [...] Mes tampame blogi tik tuomet, kai mūsų veiksmai neatitinka pirmąpradės prigimties.“³³ Kalbant konkrečiau, tą nukrypimą nuo pirminio gėrio pirmiausia skatina gyvybinės energijos (*qi* 气) kokybės kaita, t. y. jos tyrumas arba netyrumas: „Prigimtis yra nelyg vanduo. Jeigu jis teka švariu kanalu, tai jis yra tyras; jeigu jis teka purvinu kanalu, tai jis tampa drumzlinas. Kai prigimtis yra apdovanota tyra ir subalansuota gyvybine energija, ji bus visiškai išlaikyta. [...] Kai prigimtis apdovanota drumzlina ir nesubalansuota gyvybine energija, tada ji bus užtemdyta.“³⁴

Viena svarbiausių tokio netinkamo elgesio priežasčių – pasidavimas egoistiniams troškimams ir jausmams, kurie

kyla iš „užterštos“ arba aptemdytos širdies-*proto* (*xin*), jos susijaudinimo. Pasak jo, „Prigimtis yra būseną prieš aktyvumą; jausmai yra aktyvacijos būseną; širdis-protas apima abi šias būsenas. Juk prigimtis yra širdis iki susijaudinimo, o jausmai yra širdis po jos sujaudinimo [...]. Troškimai kyla iš jausmų. Širdį galima palyginti su vandeniu; prigimtį galima palyginti su ramaus vandens ramumu; jausmus galima palyginti su vandens tekėjimu; troškimą galima palyginti su jo bangomis.“³⁵ Nors šios dažnai cituojamos Zhu Xi mintys pasitelkiamos kaip jo priešiško jausmams ir troškimams įrodymas, tačiau būtina atkreipti dėmesį į tolesnę jo pastabą, kad ne visi troškimai ir jausmai yra blogi, – ir čia jis nurodo Mengzi mokymą apie 4 jausminius pradus bei Konfucijaus minėtą troškimą tapti žmonišku³⁶.

Vis dėlto turbūt svarbiausia konfucianizmo ir krikščionybės dialogo plėtojimui laikyčiau Mengzi mintį, kad minėtų dorybingųjų prigimties pradų ugdymas padeda ne tik tapti žmoniškam, bet ir pažinti save, o savęs pažinimas padeda pažinti pasaulį. Pasak jo, „Tas, kas iki galo išplėtoja (*jin* 尽) savo širdį, tas perpranta savo prigimtį, o tas, kas pažįsta savo prigimtį – perpranta Dangų. Puoselėti savo širdį ir ugdyti savo prigimtį reiškia taip tarnauti Dangui“³⁷; taip pat jis teigė: „Mumyse pilnai yra visa (kas egzistuoja)³⁸. Nėra didesnio džiaugsmo, kaip atsigręžti į save ir į savąjį tikrumą...“³⁹ Neokonfucianistai jo mintis išplėtojo dar toliau ir giliau paversdami žmoniškumą viską vienijančiu, viską gimdančiu ir visur esančiu kosminiu „principu“, arba „funkcionavimo struktūra“ (*li* 理), kuri „užkoduota“ ir kiekvieno žmogaus do-

rybingoje prigimtyje bei širdyje. Pasak jų, būtent žmoniškumas, jo išsiugdymas ir praktikavimas padeda žmogui patirti vienybę su kosmosu ir kosmine (visuotinė) širdimi-protu (*xin*)⁴⁰.

Tačiau, kaip buvo minėta straipsnio pradžioje, būtent ši vienybė jėzuitų misionieriams atrodė nepriimtinausia ir labiausiai nesuderinama su krikščionybės mokymu.

IŠVADOS

Nors daugelyje studijų apie pirmosios krikščionių misionierių bangos taikytus evangelizacijos metodus ir santykius su konfucianizmu pabrėžiama, kad didžiausiu iššūkiu ir kliūtimi diegti krikščionybę Kinijoje tapo konfucianistinė Dangaus samprata, sūniškojo nuolankumo ir pagarbumo (*xiao*) dorybė ir svarbiausi religiniai ritualai, tačiau šis tyrimas atskleidė, kad ne mažesnė kliūtis buvo kiniškoji gyvybinės energijos (*qi*) samprata. Mat būtent jos suvokimas padėjo pagrindus ir kūno suvokimui, kuris, viena vertus, susisieki su krikščioniškuoju, bet, kita vertus, buvo jam priešingas. Turbūt ryškiausią skirtumą galima įžvelgti kūno ir dvasios santykių traktavime: krikščionybėje jie laikomi priešingybėmis, nes atsiranda iš skirtingų šaltinių, o konfucianizme jų santykio problema apskritai atrodo neegzistuojanti. Mat gyvybinės energijos visko persmelkiamumas panaikina pačias šias „kūno“ ir „dvasios“, kaip atskirų „dydžių“, sam-

pratas. Kita vertus, Mengzi ir dauguma konfucianistų pritarė krikščionims, kad būtina kontroliuoti savo kūną bei „mažinti“ troškimus. Tačiau jiems svetimas toks principinis kūno neigimas ir menkinimas, koks būdingas krikščionybei. Juk kūnas konfucianizmo buvo laikomas svarbiausia priemone, padedančia realizuoti pagrindines dorybes. Be to, konfucianistai laikė jį duotu Dangaus (šia prasme – gamtos, t. y. prigimties dalimi), todėl siūlė jį mylėti ir puoselėti, bet kartu mokėti išmintingai juo naudotis. Pagaliau galima manyti, kad būtent gyvybinės energijos samprata padėjo pagrindus Mengzi suformuluotam ir neokonfucianistų išplėtotam mokymui apie moralės „natūralumą“, „intuityvumą“. Pasak šio mokymo, moralinės normos glūdi kiekvieno žmogaus viduje – širdyje ir prigimtyje kaip natūralios jos tendencijos, reikalaujančios elgtis intuityviai, klausyti savo širdies ir vadovautis įgimtu arba intuityviu žinojimu (*liang zhi*).

Literatūra ir nuorodos

¹ Vienas ryškiausių ir tipiausių šitai formuojamos kūno sampratos problemos tyrinėtojų yra žymus amerikiečių sinologas Rogeris T. Amesas, kuris apibūdina kūno-dvasios santykių skirtumus Vakarų ir kinų mąstymo tradicijose kaip atitinkamai „dualistiškumo“ ir „poliariškumo“ modelių skirtumus. Pirmąjį, būdingą

vakarietiškam mąstymui, jis apibrėžia kaip kylantį iš *ex nihilo* doktrinų, kuriose „iš esmės neapibrėžta, absoliuti jėga postuluojuama kaip lemianti esminę pasaulio prasmę ir tvarką“, tokiu būdu kurianti „radikalią atskirtį tarp transcendentalaus ir nepriklausomo kūrybinio šaltinio ir jo nulemtą bei nuo jo priklausomą sukur-

tojo daikto.“ O poliariškumas, permelkiantis visą klasikinę kinų metafiziką, jam reiškia dviejų egzistencijų „simbiozę“ arba „dviejų organizmiškų procesų, reikalaujančių vienas kito vienybės kaip būtinos jų būties sąlygos“ – vienybės, kai kiekvienas jų yra save kildinantis ir save apibrėžiantis, o ne kildinamas ar apibrėžiamas kokios nors išorinės jėgos ar nepriklausomo šaltinio. Roger T. Ames, *The Meaning of Body in Classical Chinese Philosophy*. Kn. *Self and Body in Asian Theory and Practice* (eds. Thomas P. Kasulis, Roger T. Ames and Wimal Dissanayake). Albany: State University of New York Press, 1993, p. 159.

² Suprastintas jis pirmiausia dėl to, kad kūno ir dvasios santykiai buvo labai įvairiai traktuojami pačios Vakarų filosofijos. Antai Thomas P. Kasulis, atkreipęs dėmesį į kai kurių sinologų ignoruojamą faktą, jog Vakarų mąstymo tradicija negali būti laikoma monolitine lygiai kaip ir Azijos tradicija, išvardijo bent kelis skirtingus kūno ir dvasios santykių traktavimo variantus Vakarų mąstymo istorijoje: „Platonas bent jau kai kuriais atvejais laikė kūną savotišku kalėjimu, varžančiu laisvą dvasios (*psyche*) polėkį, o Aristotelis laikė jį būtina materialia asmenybės tapimo priežastimi; Descartes'as tikėjo, kad protas (*mind*) ir kūnas yra dvi atskiros substancijos, o Spinoza teigė, kad jie yra du tos pačios substancijos atributai; Hobbesas buvo linkęs apibūdinti protą kaip materialų, kūnišką mechanizmą, o Berkeley apibūdino jį proto (*mind*) terminais; o Schopenhaueris teigė, kad ir protas, ir kūnas yra kažko kito, t. y. valios, manifestacijos.“ Tad per paskutinius pusketvirto šimto metų, pasak jo, atsirado daug įvairių teorijų, aiškinančių šiuos skirtingus mentalinių ir kūniškų procesų ryšius: paralelizmas, redukcionizmas, sąveikavimas (interakcionizmas), epifenomenalizmas. Šios teorijos neturi tikslų atitikmenų Azijos mąstymo ir religijos tradicijose. Thomas P. Kasulis, *Introduction*. Kn. *Self and Body in Asian Theory and Practice*, p. xiii, xv.

³ Tiesa, tokiam *linghun* sąvokos kaip ekvivalentiškos krikščioniškajai „dvasiai“ parinkimui priešinosi vienas iš misionierių – Nicolo Longobardo, kuris teigė, kad *linghun* reiškia „materialias būtybes“, todėl negali būti vartojamas krikščioniškajai dvasiai ar dvasinėms būtybėms nusakyti. Ir apskritai, jo manymu, kinai neturėjo nemirtingos, nematerialios dvasios sampratos. Plačiau

apie tai ir misionierių ginčą dėl kiniškų krikščionybės sąvokų atitikmenų žr.: Paul A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius?* Sydney-London-Boston, Allen & Unwin, 1986, p. 79–88.

⁴ Sinologiniuose tyrinėjimuose sąvoka *qi* paprastai verčiama kaip „gyvybinė energija“ arba gyvybinė galia (*vital force*), pabrėžiant, kad ji yra ir materialinė, ir dvasinė energija (o kartais įvardijant ją kaip „materialią energiją“). Vis dėlto ją apibūdindama aš linkusi vengti vakarietišku „materialumo“ ir „dvasingumo“ terminų, kad nesirastų neadekvačių konotacijų, ir siūlau suvokti ją kaip pasižyminčią įvairiais subtilumo bei tyrumo laipsniais. Mat tiek daoizme, tiek konfucianizme, tiek „neokonfucianizme“ ji paprastai apibūdinama kaip *yin* (tamsi, drumsta, sunki, „žemiška“) ir *yang* (šviesi, tyra, lengva, „dangiška“) gyvybinė energija, kuri žmogaus kūne atitinkamai susiformuoja į dviejų rūšių sielas – *po* („sunkiąją“, „kūnišką“, „fizinę“) ir *hun* („lengvają“, „dvasinę“, „subtiliąją“), bet jokiū būdu ne į „kūną“ ir „dvasią“ kaip tokius ar atskirus fenomenus.

⁵ Pasak P. Rule, labiausiai nepriimtinas neokonfucianizmo mokyje M. Ricci'ui buvo kai kurių neokonfucianistų teiginys, kad visata, t. y. dangus, žemė, žmonės, augalai, gyvūnai ir visi daiktai, sudaro vieną kūną (*yi ti*), kurį jis suprato kaip „substanciją“, manydamas, jog neokonfucianistai yra monistai, „suvedantys visus daiktus, tarp jų ir Dievą, į vieną substanciją“ ir šitaip sutapatinantys žmogų ir Dievą. Įdomu tai, kad čia M. Ricci matė budizmo įtaką. Ne mažiau M. Ricci priešinosi ir neokonfucianistinėms Didžiosios ribos (*taiji*) bei „principo“ (*li*) sampratom, kurias jis atsisakė laikyti kosmoso (ir kiekvieno daikto, žmogaus) kilmės vidiniais šaltiniais, kaip tai teigė neokonfucianistai. Vėlesni misionieriai teigė, kad tokių naujų sąvokų kaip „principas“ (*li*), „gyvybinė energija“ (*qi*), „prigimtis“ (*xing*) iškelimas neokonfucianizme apskritai supainiojo ir iškraipė visą konfucianizmo tradiciją. Plačiau žr.: Paul A. Rule *K'ung-tzu or Confucius?*, p. 38–40, 112.

⁶ Erik Zürcher. *Introduction*. *Kouduo richao*. *Li Jiubiao's "Diary of Oral Admonitions"*. *A Late Ming Christian Journal*. Transl. with Introduction and Notes by Erik Zürcher. Vol. 1. Monumenta Serica Monograph Series LVI/1, Jointly published by Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin Fondazione Civiltà Bresciana, Brescia, 2007, p. 30.

- ⁷ Šis veikalas „iš pirmų lūpų“ atskleidžia ankstyvosios krikščionybės sklaidą vienoje specifinėje Kinijos vietovėje – Fujian provincijoje, perteikia kasdienį misionierių gyvenimą ir veiklą bent 10 metų laikotarpiu, t. y. nuo 1630 iki 1640 m. Be to, tai yra vienintelis pirminis šaltinis apie paties A. Rudaminos veiklą, jo kaip krikščionybės skleidėjo mąstymą, bendravimą su kinais. Plačiau apie jį patį ir jo misionieravimo metodus jau rašiau ankstesniame savo straipsnyje: Loreta Poškaitė, „Andrius Rudamina (Andrzej Rudomina) Vakarų ir Kinijos dialoge“, *Logos*, 2013, Nr. 75, p. 121–130.
- ⁸ Penkias energijas arba „fazės“ kinų kosmologijoje simbolizuoja ugnis, vanduo, žemė, metalas ir medis. Bet kinų mąstymo tradicijoje tai yra ne elementai (kaip pirminės substancijos, iš kurių viskas atsiranda – kaip jie suvokiami Vakarų filosofijoje), bet veikiau penkių klasių energetinių darinių, t. y. *yin* ir *yang* jėgų, santykio fazių simboliai (mažėjančio *yin*, mažėjančio *yang*, didėjančio *yin*, didėjančio *yang*, *yin* ir *yang* pusiausvyros fazės). 4 elementai Vakarų filosofijoje ir moksle – tai ugnis, oras, vanduo ir žemė.
- ⁹ Kouduo richao. *Li Jiubiao's "Diary of Oral Admonitions"*. *A Late Ming Christian Journal*, p. 281–282 (II. 21, pokalbis įvyko 1631 m. rugsejo 3 d.).
- ¹⁰ Kouduo richao, p. 618.
- ¹¹ Qiong Zhang. *Demystifying Qi: The Politics of Cultural Translation and Interpretation in the early Jesuit Mission to China. Tokens of Exchange* (ed. Lygia H. Liu). Durham and London: Duke University Press, 1999, p. 75, 87. Pvz., jis cituoja M. Ricci'o žodžius: „Žmonės, kurie prilygina gyvybinę energiją (*qi*) dvasinėms būtybėms ir žmogaus dvasiai, tiesiog painioja tikruosius vardus, pagal kuriuos pažįstami tam tikrų kategorijų daiktai. [...] Senuosiuose klasikiniuose tekstuose *qi* ir „dvasinės būtybės“ buvo įvardijamos skirtingais vardais, todėl ir jų prasmė turi būti laikoma skirtinga. Yra žmonių, kurie atnašauja aukas šmėkloms ir dvasioms, bet negirdėję apie tokius, kurie būtų atnašavę gyvybinei energijai (*qi*). Kaip šiandien žmonės sugeba painioti šiuos du skirtingus vardus?“ Ten pat, p. 87. Kaip matyti, M. Ricci mano, kad jis geriau nei kinai žino tikrąją *qi* sąvokos prasmę, nors tokie jo argumentai man primena kito senovės kinų mąstytojo Mo Di argumentus.
- ¹² Cit. pagal: Qiong Zhang, *op. cit.*, p. 84.
- ¹³ Yijing. Cit. pagal: *Sources of Chinese Tradition* (comp. By Wm Theodore de Bary, Irene Bloom),

Vol. 1, Second edition. New York: Columbia University Press, 1999, p. 320.

- ¹⁴ Yu Ying-shih, „O Soul, Come Back!“ A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 47, Nor. 2, 1987; Stephen F. Teiser, *The Spirits of Chinese Religion. Religions of China in Practice* (ed. Donald S. Lopez, Jr.). Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996, p. 32–36. Beje, S. F. Teiseris teigia, kad vienas svarbiausių terminų, padedančių suvokti kinų religijos savitumą, yra *shen*, kuris pagal kontekstą gali būti verčiamas bent trimis angliškais žodžiais, atitinkamai įgaudamas treją prasmę: 1) kaip „dvasia“ – *spirit* (reiškianti individualią žmogaus dvasią arba „psyche“), 2) kaip „dvasios“ arba „dievybės“ – *gods, spirits* (reiškianti ne transcendentalias žmogiškajam pasauliui, bet veikiau „dangiškas“ arba šviesiasias, *yang* dvasias, kurios priešingos tamsiosioms, žemiškosioms šmėkloms – *gui*), 3) kaip „dvasingumas“ – *spiritual* (reiškianti tai, kas kelia nuostabą, yra nepagavu jutimams, nepaprasta, įstabu arba numinoziška, netelpa į *yin* ir *yang* kategorijų rėmus). Bet svarbiausia yra tai, kad, pasak jo, visomis šiomis trimis prasmėmis *shen* yra neatskirtas nuo žmogaus sferos, nes visos šios „dvasios“ formos „sudarytos iš tos pačios gyvybinės energijos, tad tarp jų nėra ontologinio skirtumo. Žmonės gimsta su galimybe transformuoti savo dvasią į vieną iš dievybių.“ Ten pat, p. 35.
- ¹⁵ Turiu galvoje Mengzi įvardintas 4 dorybes – tai žmoniškumas (*ren*), teisingumas (*yi*), ritualinis elgesys (*li*) ir išmintingumas (*zhi*).
- ¹⁶ T. y. jis „neturi nei materialios formos, nei kūno“, tačiau jis ir yra tas dėsningumas, pagal kurį viskas įgauna tam tikrą formą, kad galėtų egzistuoti, ir ją praranda po savo mirties.
- ¹⁷ Pasak jo, principas yra vienas (universalus), bet kiekviename individe jis reiškiasi kaip individualus principas.
- ¹⁸ Zhu Xi, *Apie principą ir gyvybinę energiją*. Cit. pagal: *Sources of Chinese Tradition* (comp. By W. Theodore de Bary, Irene Bloom), Vol. 1, Second edition. New York: Columbia University Press, 1999, p. 699–701. Toliau atskirame skyriuje „Dvasinės būtybės“ (p. 703–704) plačiau paaiškina, kaip gyvybinė energija veikia žmonių kūnuose ir išsisklaido po jų mirties. Dar plačiau jo požiūris į dvasines būtybes ir dvasias išdėstytas atskirame veikalo *Zhu Xi pokalbiai* (Zhuzi

- Yulei) skyriuje. Žr.: *Religions of China in Practice* (ed. Donald S. Lopez, Jr.). Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996, p. 106–119.
- ¹⁹ Kaip jis sakė kitame pokalbyje, vyriškam gemalui ši dvasia suteikiama po keturiadešimties dienų, o moteriškajam – po aštuoniasdešimties (*Kouduo richao*, II.33, p. 299.)
- ²⁰ *Kouduo richao*, p. 391–392.
- ²¹ Mengzi, 14.33. Cit. pagal: *The Four Books* (transl. by J. Legge), *The Chinese-English Bilingual Series of Chinese Classics*. Hunan chubanshe, 1992, p. 327.
- ²² *Kouduo richao*, I.5, p. 197.
- ²³ *Ten pat*, II.13–II.14, p. 273–274.
- ²⁴ *Lunyu*, 12.1.
- ²⁵ Tai natūralios, spontaniškos emocinės reakcijos, moraliniai impulsai arba jausmai.
- ²⁶ *Kouduo richao*, p. 245.
- ²⁷ *Ten pat*, p. 247.
- ²⁸ Pvz., *Kouduo richao*, I.36, p. 242.
- ²⁹ Mengzi, *Gongsun Chou*, d. 1, sk. 6. Iš: *The Four Books* (transl. by J. Legge), *The Chinese-English Bilingual Series of Chinese Classics*. Hunan chubanshe, 1992, p. 321.
- ³⁰ Mengzi manė, jog tam, kad 4 moraliniai pradai būtų išplėtoti į dorybes, reikalingos kelios sąlygos: 1) jų supratimas ir apmąstymas, arba jų žinojimas ir įgimtas žinojimas, kaip juos ugdyti; 2) noras ir valia juos plėtoti (skirtumas tarp „negalėti“ ir „nenorėti“: kai kurie žmonės ne negali jų ugdyti, bet tiesiog nenori, nes galbūt jiems patogiau gyventi be jų); 3) tinkama aplinka, arba išorinės sąlygos.
- ³¹ Įdomu, kad Mengzi, kalbėdamas apie blogą ar nedorą elgesį, niekur nevartojo žodžio „blogis“ arba „blogas“ (e) kaip gėrio priešingybės, t. y. kaip kažko iš esmės priešingo gėriui. Jis vartojo „negėrybingas“, „negeras“ (*bu shan*). Kaip matysime toliau, konfucianizmui iš esmės buvo svetima „absoliutaus blogio“, „radikalaus blogio“ samprata, kuri ryški Vakarų kultūroje bei religijoje.
- ³² Cheng Hao. *Human nature*. Iš: *Sources of Chinese tradition*, p. 692.
- ³³ Zhu Xi. *The nature as Principle*. Iš: *Sources of Chinese tradition*, p. 705.
- ³⁴ Zhu Xi. *The Psycho-physical nature*. *Op. cit.*, p. 707.
- ³⁵ Zhu Xi. *The Mind, The Nature, and the Feelings*. *Op. cit.*, p. 711.
- ³⁶ Konfucijus manė, kad dorybei išsiugdyti pakanka vien troškimo: „Argi žmoniškumas yra taip toli? Užtenka man jo trokšti, ir jis priartėja.“ *Lunyu*, 7.30. Vis dėlto šios Konfucijaus minties nereikėtų suabsoliutinti, nes kitoje vietoje jis teigia, kad žmoniškumas gali būti ugdomas visą gyvenimą ir kad jis labai sunkiai įgyvendinamas (pvz., *Lunyu*, 8.7).
- ³⁷ Mengzi, 13.1.
- ³⁸ Tai viena svarbiausių (ypač neokonfucianizmui) ir kartu daugiaprasmiškiausių, sunkiausiai išverčiamų Mengzi minčių. Pažodžiui ją galima versti: „Mumyse pilnai yra visa begalė daiktų“ (万物皆备于我矣). Tačiau sąvoka „begalė daiktų“ (*wanwu*) kinų filosofijoje reiškia tiesiog visą fenomenalų, daiktiškąjį pasaulį (gyvus ir negyvus daiktus), apimančią ir žmones, o neokonfucianisto Zhu Xi „mokyme apie principą“ ir Wang Yangmingo „mokyme apie širdį“ jie pradėjo reikšti ir reiškinius bei įvykius (šviesą, lietu ir tam tikrą jų *yin-yang* pusių pasireiškimą, taip pat stovėjimą, judėjimą, davimą, gavimą) ir netgi socialinius reiškinius bei santykius (gerą ar blogą giminaičių elgesį ir pan.). V. Kolo-kolovas verčia šį sakinį taip: „Mumyse glūdi visų gyvų būtybių savybės.“ Žr.: МЭН-ЦЗЫ. Пер. В. С. Колоколова. Санкт-Петербург, 1999, с. 187, o „standartinis“ angliškas vertimas yra toks: „All things are already complete in us.“ Žr.: *The Four Books* (transl. by J. Legge), p. 513.
- ³⁹ Mengzi, 13.4.
- ⁴⁰ Kai kurie neokonfucianistai tapatino žmoniškumą su sąmone, o kiti – su budistine „užuojauta“ (*karuna*).