

VIDURIO KELIAS KONFUCIANIZME: AR JIS GALI BŪTI VAIKŠTOMAS?

Loreta Poškaitė

Vilniaus universiteto Orientalistikos centras

Straipsnyje analizuojama Vidurio kelio samprata ir reikšmė konfucianizmui siekiant parodyti ne vien etinę – socialinę, bet ontologinę ir religinę jo prasmę. Tam išskiriami trys svarbiausi persipinantys Vidurio kelio funkcionavimo aspektai, kurie buvo netiesiogiai nurodyti daugiaprasme Konfucijaus ištarose ir vėliau išrutulioti jo sekėjų mokyme: 1) kiekybinis – formalusis (suvokiant Vidurio kelią kaip saikingumą), 2) kokybinis – humanistinis (kaip abipusė kaita ir palaikymas), 3) gelminis – universalusis (kaip žmogaus ir Dangaus, t. y. šventybės ir kosmoso, vienybės išraiška). Ypatingas dėmesys atkreipiamas į tai, kad kinų kalboje žodis zhong reiškia ne tik vidurį (kaip jis dažniausiai verčiamas į Vakarų Europos kalbas), bet – ir pirmiausia – centrą. Tai leidžia traktuoti Vidurio kelią ne kaip paprastą pusiausvyrą tarp kraštutinumų ar kompromisų ieškojimą, bet kaip daugybės perspektyvų sutelktį, atvirą ir nelokalizuojamą centrą, grindžiamą kasdieniu – asmeniniu patyrimu ir todėl nedogmatizuojamą, nesisteminamą bei neperduodamą. Tai paverčia Vidurio kelio ieškojimą bei laikymąsi itin artimu ir kartu sunkiai įgyvendinamu uždaviniu.

Kas gali būti bendra tarp senųjų „priešfilosofijos“ ir naujausių „pofilosofijos“ laikų? Tai idėjų ir vertybių pliuralistiškumas bei jas vienijančio principo arba „vieningo patyrimo“ nebuvimas: ankstyvajame laikotarpyje jo dar nebuvo, šiandien jo jau nebėra. Pasak žymaus indologo Davido J. Kalupahanos, toks patyrimo polivariantiškumas ir skirtingumas dažniausiai vedė į tam tikrą vidinį ir išorinį konfliktą, tačiau „net vadinamajame primityviajame filosofinio mąstymo etape ar šiais laikais <...> problemos, pasirodo, tebėra tos pačios ir, kad ir kaip būtų keista, jų sprendimai lygiai taip pat neatrodo itin pažengę į priekį“ (1). Todėl šiandien vėl tarytum išgyvename „ašinį laikotarpį“, ir vėl svarbūs tampa Buddha, Konfucijus, Aristotelis – tos asmenybės, kurios bandė ieškoti išeities iš konfliktų arba tam tikro „vidurio kelio“, suderinančio įvairialypį patyrimą. Skirtumas tik tas, kad jų paieškos apsiribojo jas pagimdžiusių civilizacijų rėmais, tuo tarpu šiandieninis mąstymo diskursas peržengia pavienės civilizacijos ribas ir sprendžia šias problemas pretenduodamas į metacivilizacinį lygmenį.

Todėl nenuostabu, kad vienoje paskutinių ir turiningiausių Honolulu komparatyvinių studijų centro organizuotų konferencijų (1989 m.) pradėta kalbėti apie galimybę megzti Rytų ir Vakarų kultūrų dialogą „makroetiniu“ lygiu. Tiesa, daugelis Rytų (pirmiausia Indijos) atstovų į šį pasiūlymą žvelgė su nepasitikėjimu, kaip į naują „universalios sintezės“ variantą, dvelkiantį vakarietiškoju – modernistiniu „universalium imperializmu“. Vis dėlto daugelis šios konferencijos dalyvių tokias

dialogiškas „bendros moralinės platformos“ arba makroetikos paieškas laikė vienintele išeitimi iš tos krizinės situacijos, kuri apėmusi visą planetą ir kurios sprendimas esąs aktualus tiek industriniams Vakarams, tiek jų ekspansijai besipriešinanties Rytams (2). Tokio „metaetinio pagrindo“ paieškos dažniausiai atveda prie visuotinių, bendražmogiškų moralinių normų, kurios buvo įamžintos pasaulio religijų šventraščiuose įsakymų pavidalu, tačiau jos visoje žmonijos istorijoje buvo skirtingai interpretuojamos ir įgyvendinamos. Todėl vienu svarbiausių dabartinės komparatyvistikos, Rytų ir Vakarų filosofų dialogo tikslų pradėtas laikyti tokių universalių moralinių normų įvairių interpretacijų derinimas bei jų įkūnijimas realiame gyvenime (3). Kaip matyti, šios problemos sprendimas peržengia filosofinio diskurso ribas, išsiplėtodamas ne tik į religinę, bet ir į sociopolitinę plotmę, vis dažniau pripažįstant, kad vienas svarbiausių skirtingų civilizacijų ir kultūrų sutaikymo būdų yra religijų sutaikdinimas arba dialogas (4).

Viena universaliausių etinių vertybių ir elgesio principų yra vadinamoji „aukso taisyklė“ – tas tikrasis etikos pagrindas, kurio, pasak A. Shopenhauerio, jau ištikus tūkstantmečius ieškoma kaip filosofinio akmens. Ji aptinkama visose didžiosiose pasaulio religijose ir pačiuose įvairiausiuose etiniuose mokymuose, pradedant Konfucijumi ir baigiant E. Kantu bei L. Tolstojumi. Neatsitiktinai būtent „aukso taisyklė“ buvo ypač pabrėžiama pasaulio religijų deklaracijoje, paskelbtoje 1993 m., skirtoje globalinei etikai (5). Lyginant šios taisyklės vietą pasaulio religijose galima pastebėti, kad bene plačiausiai ji aptariama konfucianizme. Konfucijus (Kongzi) kadaise pavadino ją tuo „vienu siūlu“, kuris persmelkia visą jo kelią (t. y. mokymą) (LY, 4.15), taigi – svarbiausiu žmogiškosios prigimties plėtojimo santykiyje su kitais būdu, vienijančiu pagrindines konfucianistines dorybes – žmoniškumą, ritualą, teisingumą. Į konfucianistinę „aukso taisyklę“ atkreipė dėmesį dar pirmieji kinų kultūros interpretatoriai Vakaruose – krikščionių misionieriai, bandydami parodyti ne tik konfucianizmo artimumą krikščionybei, bet ir pastarosios pranašumą prieš konfucianizmą (nes esą krikščionybėje dominuoja „pozityvi“ jos formuluotė, tuo tarpu konfucianizme – „negatyvi“). Pastaraisiais metais pastebimas vėl atgijęs susidomėjimas šia taisykle. Pasitelkus jos analizę stengiamasi pagrįsti ne tik konfucianizmo religinį statusą (6), prasminę „negatyvios“ ir „pozityvios“ „aukso taisyklės“ formuluotės vienybę (7), bet ir konfucianizmo pranašumą prieš krikščionybę, konfucianistinės religijos humanistiškumą (8).

Tačiau šiuose komparatyviniuose tyrimuose dažnai pamirštama ar nenorima pastebėti, jog konfucianistinė „aukso taisyklė“ kinams yra daug svarbesnės ir universalesnės sampratos – Vidurio kelio – dalis – kelio, kurio samprata įgavo kinų filosofinėje-religinėje tradicijoje ne vien etinę, estetinę, psichologinę, sociopolitinę, bet ir aksiologinę, kosmologinę bei ontologinę prasmę, tapdama vienu svarbiausių kinų mentaliteto bruožų ir gyvenimo principų. Vidurio kelio reikšmę bei savitumą atskleidžia ir viena konfucianistinio „šventraščio“ – „Keturknygės“ („Si shu“) knygų – „Mokymas apie vidurį ir pastovumą“ („Zhong yong“), tapęs svarbiausiu konfucianizmo etinių ir religinių idėjų šaltiniu. Pastaruoju metu šis veikalas sulaukia vis didesnio sinologų dėmesio, nors pačia išsamiausia ir autoritetingiausia jo studija iki šiol išlieka Du Weiming'o darbas (9), kaip tik ir įkvėpęs daugelį tyrinėtojų ieškoti konfucianizmo mokyme religinės prasmės. Tačiau šis darbas anaipol neišsemia Vidurio kelio problematikos, nagrinėjančios jo prasmės lygmenis, aspektus, ryšį su Vakarų ir kitų Rytų kultūrų vidurio

sampratomis. Antra, Vidurio kelio samprata aptinkama ne vien „Zhong yong“, bet ir kituose klasikiniuose konfucianizmo veikaluose („Shujing“, „Lunyu“, „Xunzi“). Tai leidžia nagrinėti ją ne tik hermeneutiškai, bet ir istoriškai, ieškant jos tęstinumo bei prasminių niuansų kaitos paties Konfucijaus ir jo artimiausių sekėjų mokymo istorinėje perspektyvoje.

Todėl šio straipsnio tikslas – atskleisti Vidurio kelio prasmės aspektus ir istorinę raidą, jo ryšį su kai kuriomis vakarietiškoms sampratomis. Straipsnyje siekiama parodyti ne vien religinį, bet ir ontologinį Vidurio kelio turinį, kuris ir įtaigavo Vidurio kelio savitumą kinų kultūroje bei įprasmino etinį žmogaus tobulėjimą. Taip pat siekiama parodyti teorinių ir praktinių Vidurio kelio aspektų ryšį, jų santykio paradoksalumą ir šio kelio praktinio įgyvendinimo problemškumą. Šiame tyrime Vidurio kelias bus traktuojamas ne kaip apibrėžta sąvoka, bet kaip visa aprėpianti ir neišsemiamą metafora, išsiskleidžianti įvairiais prasminiais lygmenimis. Vaizdžiai tariant, jis traktuojamas kaip tam tikras nepastebimas visajungiantis siūlas (kelias – *dao*), ant kurio yra suverti svarbiausi konfucianistiniai idealai – vertybės, kiekviename kontekste (apšvietime) kaitaliojantys savo prasmę – spalvą nelyg persišviečiantys ir vienas kitą atspindintys krikščioniniai vėrinio karoliukai, taigi negalintys būti absoliutinami bei vienpusiškai konceptualizuojami. Panašiai Vidurio kelią traktuoja ir šiuolaikiniai kinų sinologai, vadinantys jį tiesiog „Aukso viduriu“ (10) ar „pastoviu viduriu“ (11). Antra, čia atkreipiamas ypatingas dėmesys į tai, kad kinų kalboje žodis *zhong* reiškia ne tik vidurį (kaip jis dažniausiai verčiamas į Vakarų Europos kalbas), bet – ir pirmiausia – centrą. Būtent pastaroji jo reikšmė mums atrodo svarbesnė, nes ji atskleidžia universalią ontologinę Vidurio kelio prasmę.

Tyrime bus vadovaujamosi sinologijoje bene plačiausiai taikomu lingvistiniu – etimologiniu, taip pat tekstologiniu, istoriniu, lyginamuoju – fenomenologiniu, hermeneutiniu metodais.

1. Kiekybinis-formalusis aspektas: vidurys ir saikas

Kartą Konfucijaus mokinys Zigong jo paklausė: „Kuris iš dviejų – Shi ar Shang – yra geresnis?“ Konfucijus atsakė: „Shi peržengia (ribą), o Shang (jos) nepasiekia.“ Zigong norėjo pasitikslinti: „Tad Shi yra geresnis?“ Į tai Konfucijus atsakė: „Peržengti yra taip pat blogai, kaip ir neprižengti“ (LY, 11.16). Beveik visi šiuolaikiniai „Lunyu“ komentatoriai sutinka, jog Konfucijus turėjo omenyje ne ką kita, o vidurio idealą, kuris čia siejamas su saiku, pusiausvyra, nevienpusiškumu, kraštutinumų vengimu, proporcingumu. Pasak Ding Wangdao, vidurys – tai pati idealiausia būseną, savybė, santykis ar matmuo, taikytinas tiek gamtos reiškiniams, tiek visuomeniniams santykiams ar žmogaus gyvenimui apibūdinti (12). Iliustruojant jo reikšmę Konfucijaus mokyme, dažnai pasitelkiamas ir kitas žinomas „Lunyu“ fragmentas, kur Konfucijus kalba apie „kultūros“ ir „natūros“ santykius: „Kai žmogaus natūralumas (*zhi*) užgožia kultūringumą (*wen*), jis tampa šiurkštuoliu; kai kultūringumas užgožia natūralumą, jis tampa knygiumi. Tik atitinkamai suderinus natūralumą ir kultūringumą, tampama kilniu vyru“ (LY, 6.18).

Toks netiesioginis Konfucijaus kalbėjimas apie vidurį turint galvoje kažką kita leidžia manyti, kad vidurio laikymasis jam buvo vienas svarbiausių tikro ir kilnaus žmogaus (*junzi*) idealų, kurio įgyvendinimas virto ne vien etine, psichologine, bet ir egzistencine problema. Ji implikuojama daugelyje Konfucijaus ir jo mokinių pokalbių įvairiomis temomis: kalbant apie atsiskyrėlius ir jų gyvenimo būdą, emocijų valdymą, ritualinį elgesį ir muziką, ritualo ir

žmoniškumo ryšį, kelio (*dao*) laikymąsi, žodžių ir veiksmyų santykį, nuolankumą ir pasipriešinimą valdovui, net apie „naudingus“ ir „kenksmingus“ džiaugsmus ar bendravimą su kilniu vyru. Todėl Konfucijaus mokymo esmė galima laikyti nuolatinį kompromisų ieškojimą įvairiose „ribinėse“ situacijose, stengimąsi laviruoti tarp kraštutinumų visose gyvenimo srityse (pradedant oficialiais valdovo – pavaldinio ir baigiant intymiais vyro ir žmonos santykiais). Kitaip tariant, tai Vidurio kelio puoselėjimas, pavertęs jį tuo svarbiausiu tikro konfucianisto (kilnaus vyro) elgesio principu, kuris pakeitė jam racionalią sistemą.

Bet ar Vidurio kelias – tai tik kompromisų ieškojimas? Paties Konfucijaus gyvenimas, jo pastangos ir visiškai nesugebėjimas eiti į tokius kompromisus suponuoja klausimą, ar apskritai įmanoma tai padaryti? Ar tai buvo tik Konfucijaus, ar visų tikrų konfucianistų problema? Konfucijaus istorijos akivaizdoje šis klausimas skamba ne tiek retoriškai, kiek dramatiškai. Bet pirmiausia norėtusi išsiaiškinti, ar toks kompromisas – tai aritmetinis vidurkis, pusiausvyra ir proporcingumas, ar kažkas daugiau? Kitaip tariant, ar šis konfucianistų siekiamas vidurys yra taškas, ar platus kelias? Pagaliau kas reguliuoja kilnaus vyro elgesį ir neleidžia jam nukrypti į kraštutinumus? Konfucijus aiškiai sako: „Pagarbumas be ritualo tampa blaškymusi; apdairumas be ritualo tampa baimingumu; drąsumas be ritualo tampa maištingumu; tiesumas be ritualo tampa tiesmukiškumu“ (LY, 8.2). Kaip matyti, ne kas kitas, o ritualai reguliuoja kilnaus vyro veiksmus ir jausmų išraišką. Todėl ritualas buvo paverstas vienu svarbiausių Konfucijaus mokymo punktų, paradigminės asmenybės – kilnaus vyro paradigminio elgesio pagrindu. Tai patvirtina ir bene dažniausiai cituojamas Konfucijaus siūlymas nieko nedaryti – nežiūrėti, nesiklausyti, nekalbėti to, kas prieštarautų ritualui (LY, 12.1).

Šiuo, kaip ir visais kitais atvejais, kalbėdamas apie svarbiausias dorybes (žmoniškumą, teisingumą), Konfucijus vengė jį konkrečiau paaiškinti ir apibrėžti, palikdamas plačią erdvę įvairioms interpretacijoms apie ritualo vaidmenį, funkcijas ir prigimtį. Drįsčiau teigti, jog minėtasis Konfucijaus siūlymas nesielti ne pagal ritualą nurodo ne tiek reglamentuojančią, kiek kilninančią ritualo funkciją, tačiau kaip tik pirmoji buvo akivaizdesnė, naudingesnė ir lengviau pritaikoma valstybės valdyme. Ir būtent šią ritualo sampratą plačiausiai ir racionaliausiai pagrindė „neortodoksalusis“ Konfucijaus pasekėjas Xunzi, kurio (taip pat jo mokymą giliai paveikusių „Ritualų užrašų“ – „Liji“) dėka ritualas kaip tik ir įsitvirtino kinų bei jų kultūros interpretatorių sąmonėje pirmiausia kaip formalus, protu pasvertas atitinkamas elgesio modelis. Jis nurodo, kaip reikia tinkamai elgtis konkrečiomis aplinkybėmis – tam tikru laiku, tam tikroje vietoje, su tam tikrais žmonėmis, taigi apibrėžia neperžengtiną (leistiną) egoistinių poreikių patenkinimo bei veiklos ribas. Žymus šiuolaikinis konfucianizmo tyrinėtojas A. Cua vadina šią ritualo funkciją „atribojančia“ (*delimiting*), išplaukiančia iš esminės ritualo paskirties – užkirsti kelią žmonių konfliktui (13).

Xunzi šią ritualo funkciją pagrindžia kosmologiškai, apeliuodamas į universalias – kosmines jo šaknis, ir šia prasme jungdamas jį su muzika. Jie – tiek kiekvienas atskirai, tiek savo deriniu esą privalo palaikyti Dangaus paskliautės harmoniją, kuri atliepia visuotinę (Dangaus ir žemės) harmoniją (14). Tačiau čia pradeda ryškėti muzikos ir ritualo funkcijų skirtumai, kuriuos lemia jų prigimties skirtingumas: muzika, būdama „dangiškos“ ir emocionalios prigimties, žmones jungia, tuo tarpu ritualas, būdamas „žemiškos“ prigimties, skiria, t. y. nurodo kiekvienam jo

vieta ir pareigas visuomeninių santykių hierarchijoje. Vadinasi, ritualui egzistuoti nepakanka vien natūralaus – gamtiško pagrindo, jis kartu yra racionalios prigimties. Pasak Xunzi, „prigimtis yra šaknis ir pradžia, neapdirbta medžiaga ir pirminė būseną. Sąmoninga veikla yra forma ir tvarkos principas, raida ir tobulėjimas. Jei nebūtų pirmaprados prigimties, tuomet nereikėtų ir sąmoningų pastangų ją tobulinti; jei nebūtų sąmoningos veiklos, tuomet prigimtis negalėtų tobulėti“ (XZ, 19.15).

Šitaip Xunzi nori įrodyti, kad tikrasis ritualų kūrėjas ir įtvirtintojas yra žmogus, tiksliau, išminčius – valdovas. Jo manymu, senovės valdovai, atsižvelgdami į žmonių norų nesaikingumą ir siekimą juos bet koku būdu patenkinti, įvedė ritualus, siekdami jų padedami sureguliuoti žmonių troškimus ir jų patenkinimo galimybes. Kitaip tariant, esmine ritualo įvedimo priežastimi Xunzi laiko žmogaus prigimties ydingumą, t. y. polinkį į kraštutinumus – gobšumą, jausmingumą ir t. t. Pasak jo, „žmogaus prigimtis yra bloga; visa tai, kas gera, yra pasiekama sąmoningomis pastangomis“ (XZ, 23.1). Tačiau Xunzi priskiria žmogaus prigimčiai daug ydų, o pirmiausia naudos siekimą, kuris gimdo agresyvumą bei pavydumą. Jiems pažaboti kaip tik ir skirtas ritualas, kuris savo „atribojančia“ funkcija (t. y. atskirdamas žmones pagal socialinę hierarchiją ir paskirstydamas gėrybes kiekvienam pagal priedermę) kartu atlieka ir auklėjamąją funkciją, padėdamas tobulinti, „šlifuoti“ netobulą žmogaus prigimtį.

Šis „šlifavimas“ pirmiausia suprantamas kaip kraštutinumų subalansavimas. Tad Xunzi mokyme ritualas laikomas tobuliausia vidurio kelio išraiška, eksplikuojančia veikiau aristotelišką saiko, pusiausvyros ir harmonijos (kaip proporcingumo) idealą – pradėdant vieno žmogaus jausmais ir baigiant Dangaus paskliautės harmonijos palaikymu. Pasak Xunzi, „Ritualas patrupina tai, kas per ilgą ir pailgina tai, kas per trumpa, atima tai, kas per daug ir pridėda tam, kam trūksta, išplėtodamas meilę ir pagarbumą rodančias mandagaus elgesio formas ir taip suteikdamas gražumo (*mei*) atitinkamam elgesiui. Rafinuotumas (*wen*) ir bjaurumas, muzika ir raudos, džiaugsmas ir liūdesys yra priešingybės, ir vis dėlto visos jos pasitelkiamos ritualuose, kurie jas išplėtoja ir atitinkamai panaudoja. <...> Jų naudojamas rafinuotumas nepavirsta jausmingu ar gundančiu, o bjaurumas – slegiančiu ar atstumiančiu. Jų naudojama muzika ir laimė neperauga į savavališkumą ir nerūpestingumą, o raudos ir liūdesys – į prislėgtumą ir nusivylimą gyvenimu. Toks yra ritualui būdingas vidurio kelias (*zhong liu*)“ (XZ, 19.13).

Ritualo „viduriniškumas“ reiškiasi, pasak Xunzi, jo sugebėjimu atitinkamai suderinti elgesyje vidinį turinį (emocijas ir aukojimus) ir išorinę išraišką (formą ir principą), neleidžiant dominuoti nei vienam, nei kitam. Ir tuomet ritualas padeda žmogui „laikytis vidurio pačiame vidurio kelyje“, tapdamas „išorine jo tinkamos – teisingos buveinės riba“ (XZ, 19.9). Kitaip tariant, jis tampa išorine – reglamentuojančia priemone, koreguojančia elgesį pagal teisingumo kriterijus. Savo funkcijomis jis yra lyginamas su skriestuvu, kampainiu ar liniuote, padedančiais atitiesinti ir sulyginti tai, kas kreiva ir nevienoda. Jis tampa absoliutus, t. y. visiems būtinas ir taikytinas ne tik kaip auklėjimo, bet ir kaip apribojimo priemonė, nurodanti veikiau elgesį kontroliuojančias ribas, o ne pozityvias jo plėtros galimybes. Kaip įžvalgiai pastebėjo A. Cua, šia prasme ritualas atlieka grynai negatyvią funkciją ir gali būti prilygintas moraliniams draudimams ar net kriminaliniam įstatymui, nes jis nustato tinkamų ir leidžiamų veiksmų sąlygas (15).

Nors šalia „atribojančios“ ritualo funkcijos Xunzi parodė ir jo „palaikančią“ bei „kilninančią“ funkciją (kurias išskyrė ir aptarė A. Cua), vis dėlto pirmąją galima laikyti dominuojančia jo mokyme. Jos akcentavimas buvo pateisinamas žmogaus prigimties ydingumu, kurio įveikimo poreikis sudarė galimybę prilyginti ritualus įstatymams, racionaliai reguliuojantiems ne tik žmonių tarpusavio, bet ir ekonominius santykius (materialinių gėrybių paskirstymą). Toks ritualo pavertimas visuotine vidurio apskaičiavimo ir įtvirtinimo priemone Xunzi mokyme padėjo palaikyti ne lygiavą, o hierarchinę tvarką.

Šia ritualo funkcijos bei prigimties samprata kaip tik ir buvo pasinaudota Han epochoje, kada konfucianizmas tapo valstybine ideologija, didžiąja dalimi tenkinusia biurokratijos interesus. Ji pagrindiniu savo ramsčiu pasirinko ne ką kita, o ritualus, kurie net įgavo savotišką oficialios religijos vaidmenį (16). Nors formaliai ritualai nebuvo sutapatinti su įstatymais, tačiau jų taikymo visuotinumai, imperatyvumas, reguliatyvumas ir dogmatiskumas daug kuo priminė įstatymus ir buvo jų palaikomas, ir atvirkščiai, ritualai padėjo pagrindus visai kinų teisei, veikė vadinamąjį „įstatymų konfucianizavimą“ (17). Tačiau kaip tik dėl šio ritualų funkcijų pokyčio tuometinis (Han laikų) konfucianizmas laikomas išsigimusių, praradusių savo tikrąją, autentišką dvasią, Konfucijaus propaguotą antidogmatinį universalumą. Jo moralė virto stereotipu, o ritualai – pasyviu konformizmu, praradusių esminį Konfucijaus iškeltą reikalavimą kilniam vyrui – savigarbą ir saviugdą, kurių puoselėjimas laikytinas tikrąja Vidurio kelio ir jį įkūnijančio ritualo funkcija.

Veikiausiai nujausdamas tokią ritualo baigtį arba praktinį išsigimimą, Konfucijus kaip tik ir stengėsi atskirti jį nuo beasmenio įstatymo bei formalizmo, sakydamas: „Jei žmonės bus valdomi įstatymais, o tvarka bus palaikoma bausmėmis, tai žmonės stengsis jų išvengti ir taip praras gėdos jausmą. Jeigu jie bus valdomi dorybinga galia (*de*) ir reguliuojami ritualais, tuomet juose atsiras gėdos jausmas ir jie stengsis tapti geresni“ (LY, 2.3). Ritualo pagrindu Konfucijus laikė ne tiek racionalumą, kiek žmoniškumą (*ren*) ir teisingumą (*yi*) – savybes ir potencijas, kurios daro žmogų žmogumi, paverčia kilnų vyrą asmenybe ir neleidžia elgtis su juo kaip su įrankiu. Ištikimiausias Konfucijaus pasekėjas Mengzi paskelbė jas įgimtomis, t. y. lemiančiomis žmogaus prigimties dorybingumą ir natūralią – gėrybingą jos sklaidos kryptį. Kitaip tariant, šios savybės leido žmogui būti geru daugybe būdų ir blogu – tik vienaip. Tai patvirtina ir garsusis Mengzi pokalbis su Gaozi apie žmogaus prigimtį, kur Mengzi teigia, jog žmogaus prigimčiai būdinga taip natūraliai veržtis į gėrį, kaip vandeniui – tekėti žemyn, ir kad norint žmogų padaryti geru, jo nereikia „laužyti“ ir genėti kaip medžio – antraip visi žmonės imtų laikyti žmoniškumą ir teisingumą prakeiksmu (MZ, 6.1).

Šios savybės nurodo ypatingą individo vietą visuomeninėje hierarchijoje, padeda varijuoti savąjį vertės suvokimą ir atitinkamai save įreikšminti žmogiškų santykių kontekste. Teisingumas Konfucijaus ir ypač Mengzi mokyme, kaip ir ritualas, laikomas ne visus sulyginančia, o hierarchizuojančia – įsameninančia priemone. Jis paverčia individą ir save kuriančiu, ir kuriamu kito, t. y. bendražmogiškų santykių centru.

Tokiu centru ištikimiausių Konfucijaus sekėjų (Mengzi mokyklos) mokyme ir tapo vidurys, kuris tarytum nukeliamas į vidų – pavienio žmogaus prigimtį, kuri, kaip matysime, buvo tiesiogiai susieta su kosmosu bei jį simbolizuojančia šventybe Dangumi. Tik iš dalies sutiktume su A. Tuan Nuyenu, kuris, bandydamas pagrįsti Aristotelio ir konfucianistinės etikos, tiksliau, teisingumo sampratos „metafiziškumą“, jų bendru pagrindu laiko kosminę tvarką ir harmoniją. Norėdamas

patvirtinti savo tezę, jis pasitelkė harmonijos apibūdinimą iš konfucianistinio Mengzi mokyklai priskiriamo veikalo „Zhong yong“ („Mokymas apie vidurį ir pastovumą“), cituodamas jo pradžia: „kai jausmai yra sukilę ir reiškiami atitinkamai-saikingai, tai vadinama harmonija“ (18). (Mikro-ir makrokosmoso harmonijos atitikimo idėją galima aptikti, kaip matėme, ir Xunzi mokyme.) Tačiau kaip tik šiuo atveju harmonija nėra tapatinama su viduriu, nes vidurys, kad ir būdamas glaudžiai susijęs su harmonija, yra daugiau nei harmonija. Jis yra Dangaus paskliautės „šaknis“ ir „iki-būtiška“ tikrovė arba integrali būtis, kurioje pavienės savybės dar nėra išryškėjusios, taigi dar nesuformavusios jokio santykio, kuris pagrindžia harmoniją. Tai byloja ir prieš cituotąjį sakinį einantys žodžiai (kurių kažkodėl nepastebėjo Tuan Nuyen): „Kai tokie jausmai kaip džiaugsmas, pyktis, liūdesys ir palaima dar nepasireiškę, tai vadinama viduriu.“ (ZY, 1).

Vidurys čia laikomas Dangaus keliu – Dangaus, kuris suteikia žmogui prigimtį ir lemia jos pirmą pradį tyrumą. Būdamas „įcentruojančia jėga“, jis tampa vidine ašimi, kuri sujungia žmogų su Dangumi ir kartu atveria begalę perspektyvų jo tobulėjimui arba savikūrai, plėtojimuisi. Tad Xunzi mokyme vidurys laikomas kraštutinumų subalansavimo rezultatu, savotiška dviejų perspektyvų (kraštų) sinteze, o Mengzi ir „Zhong yong“ mokyme jis tampa išeities tašku – ėjimu ne tiek į kraštutinumus, kiek į visas puses ir kartu visų įmanomų perspektyvų sutelktimi – nelokalizuojama, neapibrėžiama, taigi savo „taškiškumą“ paverčiančia į „begalinę komunikavimo erdvę“, kintantį kontekstą. Gal dėl to šis vidurio kelias atrodo lyg ir visiems prieinamas bei visų praktikuojamas, tačiau savo gelmėje, kaip matysime, nepasiekiamas net aukščiausiam išminčiui, nes reikalauja ne proto, o žmoniškumo bei lankstumo, kurie yra pagrįsti saviugda ir prasideda nuo santykių su artimiausiais žmonėmis arba abipusiškumo.

2. Humanistinis aspektas: vidurys ir abipusiškumas

Vienas iš Konfucijaus mokinių kartą mokytojo paklausė: „Ar yra koks nors vienas žodis, kuriuo būtų galima vadovautis visą gyvenimą?“ Konfucijus atsakė: „Tai abipusiškumas (*shu*): nedaryk kitam to, ko nenorėtumei, kad tau darytų“ (LY, 15.24). Hieroglifas *shu* sudarytas iš dviejų ideografų, taigi etimologiškai jungia dvi reikšmes – „panašus“ ir „širdis“. Jo, kaip ir visų kitų svarbiausių konfucianistinių sąvokų vertimai bei interpretacijos turi itin platų semantinį lauką: tai altruistiškumas, tolerantiškumas, pakantumas, jautrumas, abipusiškumas, širdies atlieptumas (angl. *like-hearted considerateness*). Vieni žymiausių šiuolaikinių konfucianizmo tyrinėtojų amerikiečiai R. Ames ir H. Rosemont sujungė ir paaiškino visą jo reikšmių spektrą į vieną paprastą frazę – „pačiam atsidurti kito vietoje“ (19).

Shu paprastai minimas neatsiejamai nuo *zhong*, reiškiančio ištikimumą, lojalumą, sąžiningumą, atsidavimą visa širdimi arba „darymą viso, kas įmanoma“, t. y. visišką pasišventimą (jo hieroglifas irgi jungia dvi reikšmes – „vidurys“ ir „širdis“). Pagal didžiųjų pasaulio religijų etinių „kodeksų“ formuluotes *zhong* reikštų pozityvų siūlymą elgtis su kitais taip, kaip norėtumei, kad su tavimi elgtųsi (šią „aukso taisyklę“ aptinkame krikščionybėje – „mylėk savo artimą kaip pats save“, jai artima nuostata yra budizme – aštuonių pakopų kelio pirmosiose trijose pakopose, nurodančiose „teisingą elgesį“: pagarba kiekvienai gyvybei, meilė, užuojauta, „elgtis su kitais kaip su savimi“). Konfucianizme šis principas, kaip matysime, yra savaip konkretinamas. Tačiau čia tik atkreipsime dėmesį į tai, kad daugelis tyrinėtojų traktuoja šias dvi sąvokas kaip „vieno siūlo persipinančias

gijas“, t. y. kaip papildančias viena kitą ir perteikiančias kinų „analoginį mąstymą“. Tiesa, kiekvienos jų vaidmuo viena kitos atžvilgiu įvairių tyrinėtojų interpretuojamas skirtingai. Vieni (pvz., V. Lau, Zhao Guangxian) laiko ištikimumą (*zhong*) vidine nuostata ir paskata, orientuota į žmogaus vidų, o abipusiškumą (*shu*) – išorine jos išraiška, nurodančia išorinių veiksmų kryptį. Jų manymu, vadovaujantis abipusiškumu (*shu*) be vidinės ištikimumo (*zhong*) nuostatos galima ne tik remti kitų interesus jais nesirūpinant, bet ir manipuliuoti abipusiškumu (*shu*) savo interesams – pavyzdžiui, individas gali atsakyti padėti kitiems, teigdamas, kad pats jis jų vietoje nenorėtų jokios pagalbos. Tuo tarpu kiti (pvz., Yang Bojun bei kultūrologinės enciklopedijos „Konfucijus“ autoriai) laiko ištikimumą (*zhong*) aktyvia abipusiškumo (*shu*) išraiška (20).

Bet kuriuo atveju beveik visi tyrinėtojai sutinka, jog šios dvi sąvokos (arba orientyrai, elgesio principai ir nuostatos) yra neatsiejamos to paties vieno kelio (*dao*) pusės, jo įgyvendinimo išeities taškai, o tas kelias – tai žmoniškumas (*ren*). Tokią išvadą skatina daryti paties Konfucijaus žodžiai: paklaustas apie tai, kas yra žmoniškumas, jis kaip tik ir nurodė šiuos du principus – *zhong* ir *shu* (LY, 6.30, 12.2). Čia išryškėja konfucianistinės „aukso“ taisyklės savitumas ir esminis skirtumas nuo kitų (pirmiausia krikščionybės) religijų iškeltosios taisyklės.

Šį skirtumą plačiai aptarė Qingjie James Wang (21). Jis išvelgė bent du esminius konfucianistinės ir krikščioniškosios „aukso“ taisyklės skirtumus, kuriuos jis kartu laiko konfucianizmo pranašumais. Pirma, konfucianistinė „aukso“ taisyklė pagrįsta ne transcendentalia, bešališka ir universalia Dievo meile, reguliuojama jo teisingumo (kaip krikščionybėje), bet žmogiška abipuse meile bei rūpestingumu. Iš čia išplaukia antroji išvada: konfucianizme ji turi kūnišką arba somatinį charakterį, nurodydama į realių žmogiškų būtybių (su savo pasaulietišku kūnu, krauju ir širdimis) realią meilę bei abipusį palaikymą. Šis kūniškumas kaip tik ir lemia ne vienakryptį, o abipusį arba daugiakryptį asmens ryšį su kitais, skatindamas suvokti savo koegzistenciškumą su kitais bei pripažinti kito skirtingumą.

Tokį konfucianistinės „aukso“ taisyklės „kūniškumą“ Qingjie Wang grindžia *shu* hieroglifo etimologija, t. y. širdies piktografo figūravimu jame (suprasdamas *shu* kaip „kiekvieno individo širdies atliepimą“), taip pat jo bei širdies (*xin*) ryšių su kūnu ir troškimais. Žmogaus širdies kaip „įkūnytą sąmonę“ (*mind*) suvokimas kaip tik ir lemia, pasak autoriaus, „aš“ ir „kitų“ ryšio bei moralės žmoniškumą. Kitaip tariant, „aukso“ taisyklė ir yra auksinė todėl, kad ji įsišaknijusi mano širdyje ir kiekvienos žmogiškos būtybės širdyje“ ir vietoje abstraktaus universalumo iškelia komunikabilumą. Todėl konfucianistinė „aukso“ taisyklė – tai veikiau žmogiškas kelias (žmoniškumo kelias), prasidedantis kiekvieno asmens širdies gelmėse ir įkūnijamas specifinėse būtiškose situacijose. Neatsitiktinai, kaip jis mano, Vidurio kelias senovės Kinijoje buvo suvokiamas kaip „visų širdžių sambūvis“, Vidurys arba centras – nes be visų pavienių širdžių nebūtų ir jokio sambūvio, vidurio ar centro.

Vis dėlto manytume, kad konfucianistinės „aukso“ taisyklės savitumas – kūniškumas, žmogiškumas, situatyvumas ir konkretumas – šiuo atveju nėra pakankamai pagrįsti. Minėtosios savybės aiškiau atsiskleidžia ne negatyvioje (*shu*), o pozityvioje traktuotėje (*zhong*), kuri toliau, per kitus principus nurodo į ontologines Vidurio kelio gelmes ir išplėtoja jo „žmogiškumą“ į antropokosmiškumą, arba praplečia vidurio kelią iš abipusiškumo į universalumą. Impulsą *zhong* konkretizavimui ir „humanizavimui“ vėlgi greičiausiai davė pats Konfucijus, kuris, paklaustas apie žmoniškumą, atsakė: „Žmonišką žmogus, siekdamas pats įsitvirtinti, kartu

padedą įsitvirtinti kitiems; siekdamas sėkmės, kartu prisideda prie kitų sėkmės“ (LY, 6.30). Ši nuostata buvo išplėtotą „Zhong yong“, kuriame pateikiami aiškūs *zhong* plėtros orientyrai: „Kilnaus vyro kelią sudaro 4 reikalavimai, iš kurių nė vieno dar neįvykdžiau: pasitarnauti savo tėvui taip, kaip norėčiau, kad mano sūnus man pasitarnautų <...>, pasitarnauti valdovui taip, kaip norėčiau, kad mano pavaldinys man pasitarnautų <...>, pasitarnauti vyresniajam broliui taip, kaip norėčiau, kad mano jaunesnysis brolis man pasitarnautų <...>, gerbti savo draugą taip, kaip norėčiau, kad šis mane gerbtų“ (ZY, 13).

Kaip matome, konfucianistinė „aukso“ taisyklė grindžiama svarbiausiais žmonių santykiais (tik čia nepaminti vyro ir žmonos), kurių laikymasis yra reguliuojamas ne šventybės (Dangaus), o atitinkamumo-teisingumo (*yi*) – žmogiškosios savigarbos bei pareigos jausmo. Jis įpareigoja išlaikyti bei įprasminti savo vertę ir statusą kintančiose situacijose, kartu pripažįstant kito vertę. Abipusio palaikymo principas, hierarchizuojantis žmonių santykius, kaip tik ir įpareigoja tėvą ginti sūnų, ir atvirkščiai; pavaldinį nuolankiai pasitarnauti valdovui, ir atvirkščiai. Tarkim, jis įpareigoja trejus metus gedėti mirusių tėvų, nes šie trejus metus vaiką nešiojo ant rankų (LY, 17.21). Tai ne universalusis (Dievo ar beasmensio įstatymo), o „žmonišką“ teisingumą, pagrįstas asmeniniais – žmogiškais ryšiais ir bandantis suderinti visuotinį gerį su individualiais interesais. Jo reikšmę ir ryšį su Vidurio keliu perteikia vienas Konfucijaus pokalbis su mokiniu. Į klausimą, kaip jis vertintų siūlymą į blogį atsakyti gėrybingumu, Konfucijus atsakė: „Tuomet kuo atsakyti į gerį? Į blogį reikia atsakyti teisingumu, o į gerį – gėrybingumu“ (LY, 14.34).

Taip suprantas teisingumas, suponuojantis abipusį santykiaujančių palaikymą, pirmiausia reikalauja daryti ypatingas išimtis savo artimiesiems – tėvams. Tai iliustruojama kita gerai žinoma istorija iš „Lunyu“ – Konfucijaus ir vieno kaimo valdytojo pokalbiu. Valdytojas jam sako: „Mūsų kaime yra tiesus žmogus. Kai jo tėvas pavogė aviną, sūnus pranešė apie tai valdžiai.“ Konfucijus į tai atsakė: „Mūsų kaime tiesūs žmonės elgiasi visiškai kitaip: tėvai pridengia sūnus, o sūnūs – tėvus. Taip pas mus suprantamas tiesumas“ (LY, 13.18). Čia galima įžvelgti aiškias ištikimumo (*zhong*) ir sūniško nuolankumo (*xiao*) sąsajas, iškeliančias į pirmą vietą tėvų ir vaikų abipusį palaikymą, kuris virto tėvų nuodėmių priedangos principu. Kinijoje jis buvo įteisintas įstatymiškai dar Han laikais (I a. pr. m. e.) imperatoriaus įsakymuose, kuriuose teigiama: „Nuo šiol sūnus pridengia tėvą ir motiną, žmona pridengia vyrą, anūkas pridengia senelį ir močiutę, ir visi jie turi būti laikomi bendrininkais <...>. Vyresnis ir jaunesnis broliai privalo pridengti vienas kitą kaip tėvas ir sūnus“ (31). Šio principo, neleidžiančio apskūsti savo artimųjų, įvykdžiusių nusikaltimą, nepavyko išgyvendinti net XX a. „kultūrinės revoliucijos“ laikais, kada vėl buvo prisiminta ir plačiai taikyta legistinė skundimų metodika.

Vienas žymiausių Kinijoje XX a. kinų mentaliteto ir kultūros tyrinėtojų Lin Yutang teigia, jog toks humanistinių ir asmeninių elementų iškėlimas vietoje beasmensio, racionalios sistemos reguliuojamų ryšių praktiškai pagimdė ir vieną skaudžiausių kinų visuomeninio gyvenimo ydų – partikuliarizmą bei favoritizmą, kuriuo paaiškinamas ir visuomeninės disciplinos trūkumas Kinijoje. Tačiau, kaip jis pastebi, „Tik nežmonišką protą, „beaistris geležinis veidas“ gali atsisakyti atsižvelgti į asmenines aplinkybes ir ryžtis įtvirtinti griežtą sistemą, bet tokie žmonės „geležiniais veidais“ nėra pernelyg mėgstami Kinijoje, nes visi jie yra blogi konfucianistai“ (23). Taigi kaip ir ritualų atveju, taip ir šiuo praktinis vidurio kelio taikymas arba jo įgyvendinimas pagal žmoniškumo (*ren*) ir teisingumo – abipusio palaikymo (*yi*) kriterijus atskleidžia savo

kraštutinumus, t. y. neigiamas puses. Tiesa, šiuo atveju jos yra neigiamos veikiau visuotinybės, o ne pavienio asmens atžvilgiu (kitai negu ritualas, kuris, kaip reglamentuojati priemonė, praktiškai buvo paverstas visuotine individualaus elgesio norma).

Konfucianistinė „aukso“ taisyklė pirmiausia rodo, kad etikos pagrindas yra ne prisitaikymas, o „vidurys ir susiklausymas“, kurio tikslas – santykio išsaugojimas ir abipusė kaita pagal besikeičiančias aplinkybes. Abipusiškumo (*shu*) ir ištikimumo (*zhong*) derinimas su teisingumu (*yi*) kaip tik ir rodo, kad Vidurio kelio išeities taškas – tai ne visuotinė transcendentalaus Dievo meilė, lemianti visų lygiateisiškumą ir lygybę (kuria gali įtvirtinti ir nekvestionuojamas įstatymas). Jo išeities taškas – tai kiekvienas individas su savo žmogiška savigarba, pareiga ir žmogiškais jausmais – tuo, kas matuojama ne kiekybiškai (kaip „pasikeitimas identiškėmis gėrybėmis“), o kokybiškai – ištikimybe ir nuoširdumu.

Tai pirmiausia pasakytina apie aukštesnio ir žemesnio, t. y. valdovo ir pavaldinio (kilnaus vyro ir valdžios) santykius, į kurių sprendimą ir palaikymą buvo projektuojamas kilnaus vyro idealas. Teisingumas (*yi*) kaip tik ir reikalauja iš pavaldinio ne tiek būti nuolankiai ištikimu ar besąlygiškai paklusniu (kas buvo naudinga totalitarinės valstybės ideologijai), kiek ištikimu ir nuoširdžiu sau (kas įteisino pavaldinio, t. y. kilnaus vyro autonomiškumą, teises, ir buvo nenaudinga totalitarinės valstybės valdymui bei valdovo autoriteto įtvirtinimui). Pastarojo reikšmę kaip tik ir iškelė Konfucijus, siūlydamas aktyviai veikti ir drąsiai kalbėti toje valstybėje, kurioje vyrauja tvarka (kelias *dao*), ir susilaikyti nuo kalbų (t. y. patarimų valdovui, kurių davimas buvo viena svarbiausių kilnaus vyro pareigų) tokioje valstybėje, kurioje nėra tvarkos ir kurios valdovai praradę žmoniškumą bei dorovingumą. Iš esmės tai buvo siūlymas bet kokiomis aplinkybėmis išlaikyti savo poziciją – principus, įsitikinimus, moralinę nepriklausomybę ir tyrumą. Gali pasirodyti, kad šių dorybių laikymasis dėlei santykių palaikymo veda ne į ką kita, kaip į santykių (tarp valdovo ir pavaldinio, kilnaus vyro ir valdžios) nutraukimą, taip „pastatydamas ant kortos“ visą siekiamą jo kompromisiškumą. Tai perša mintį, kad tikroji konfucianistinio mokymo esmė yra ne vien kompromisų ieškojimas (kaip buvo teigiama straipsnio pradžioje), bet stengimasis laviruoti tarp kompromisiškumo ir bekompromisiškumo, arba derinti vidurį ir centrą. Ar tai įmanoma?

Čia priartėjame prie vienos skaudžiausių konfucianistinės (Konfucijaus) etikos įgyvendinimo problemų – nonkomformizmo ir siekimo tarnauti žmonijai derinimo paradokso. Jį išsamiai nagrinėjo žymus rusų sinologas išeivis V. Rubinas (24), siekęs parodyti tikrąjį, paties Konfucijaus pavyzdžio įkvėptą ir Mengzi pagrįstą kilnaus vyro „donkichotiškumą“ – ištikimybę sau ir kartu aptartajam teisingumui, kurį įtvirtino ir vienas „Ritualų užrašų“ („Liji“) skyrių „Konfucianisto elgesys“, savotiškas konfucianisto garbės kodeksas. Kilnaus vyro garbės išlaikymo santykiyje su valdžia problema V. Rubinas pavadino „konfucianistinio ištraukimo paradoksu“. Jis reikalavo apsispręsti, kuriais atvejais pasilikti šalia valdovo ir taip prisidėti prie valstybės valdymo, o kuriais – protestuoti prieš valdovą, palikti jį ir net pasitraukti iš tarnybos, visuomenės arba tapti atsiskyrėliu.

Šį paradoksą suponavu vienas konkretus precedentas – garsioji istorija apie legendinį kinų Don Kichotą – Bo Yi, kuris su savo broliu, protestuodami prieš Zhou valdovo nežmoniškumą ir nusizengimą sūniškam nuolankumui (gedulo dėl tėvo mirties nesilaikymą), pasišalino į kalnus ir nusimarino badu (25). Ši istorija, kuri buvo minima ir įvairiai interpretuojama beveik visuose konfucianistiniuose veikaluose, itin žavėjo ne tik Konfucijų, bet ir Mengzi: pirmasis ją, V. Rubino

teigimu, pasitelkė kaip *junzi* asmens autonomiškumo ir bekompromisiškumo pavyzdį, o antrajam jis simbolizavo *junzi* tyrumą. Tačiau Mengzi laikė Bo Yi poziciją perdėm griežta, ribota, tiesmukiška ir neatsakinga. Todėl jis bandė „suminkštinti“ Konfucijų taip žavėjusią bekompromisinę paradigmą asmenybės elgesio nuostatą įvairiais alternatyviais, kompromisiniais variantais.

Tam Mengzi pasitelkė keturių žymių asmenybių elgesio pavyzdžius, iš kurių pačiu tinkamiausiu iškėlė ne ką kita, kaip... patį Konfucijų (MZ, 5B 1). Jį Mengzi laikė „savalaikiu“ (*shu*), t. y. sugebančiu veikti pagal aplinkybes: kai reikia, pasitraukti iš tarnybos, o kai reikia – į ją sugrįžti, nes tai, jo manymu, buvo daug sudėtingiau, nei paprasčiausiai atsisakyti tarnauti sau nepalankiomis aplinkybėmis. Taigi situatyvumas lyg ir galėtų padėti išspręsti ištikimumo sau ir valdovui derinimo problemą. Tačiau kaip tai galima padaryti praktiškai, parodė paties Mengzi taip idealizuoto Konfucijaus pavyzdys: jis taip ir liko „klajojančiu žmoniškumo riteriu“, keletą kartų nesėkmingai bandžiusiu išsiūlyti valdovams savo kilnias idėjas, o šiems atsisakius jas įgyvendinti, vis išdidžiai pasitraukdavusiu. Tačiau, kaip taikliai pastebėjo Konfucijaus gyvenimo tyrinėtojas H. Creel, jau vien Konfucijaus pastangos tai daryti suteikė jam savotiško pranašo statusą ir kartu šiek tiek juokingumo – „to juokingumo, kuris būdingas didiems žmonėms“ (26).

Nesileidžiant į tolesnę Bo Yi elgesio interpretacijų analizę (kurią išsamiai atliko V. Rubinas) ir konfucianistų bekompromisiškumo vertinimus, norėtusi tik atkreipti dėmesį į dar vieną svarbią šio autoriaus įžvalgą. Pasak jo, Konfucijus laikė Bo Yi asmenyje įkūnyto moralinio tyrumo, vidinio integralumo ir sąžiningumo puoselėjimą ne mažiau reikšmingu už visuomenės keitimą (tobulinimą), manydamas, kad žmonės, gyvenantys atsiskyrėlio gyvenimą ir paaukoję savo karjerą dėl dorybingumo išlaikymo, šitaip daro įtaką kitiems ir veikia aplinkinį pasaulį. Šis tikėjimas savo dorybingos galios (*de*) paveikumu ir galimybe tuo užsitarnauti bent jau gerą pomirtinį vardą (kuris buvo konfucianistams net svarbesnis už turimą gyvenimą) tapo „neatsiejama tipiško kinų optimizmo dalimi“. Jis buvo priešingas tiek budistiniam požiūriui į gyvenimą kaip į kančią, tiek Senojo Testamento autorių pozicijai su jų kančios apologizavimu ir dramatinizavimu, įtraukusiu tragiškumo motyvą į krikščioniškąjį gyvenimo supratimą (27). Tad galima daryti išvadą, kad ištikimybė savo principams konfucianizme anaipol nepasmerkė kilnaus vyro vienatvei. Savo tyrumo ir nuoširdumo puoselėjimas negali būti traktuojamas opozicinės alternatyvos – santykių palaikymo arba nutraukimo – rėmuose. Tai nėra ir kažkas (vidury) tarp šių dviejų alternatyvų. Čia turi būti derinamos abi nuostatos (ir – ir), kas ir reikštų tikrąjį Vidurio kelio laikymąsi arba ištikimybę (*zhong*), kurią neokonfucianistas Zhu Xi apibūdino kaip „savęs išsėmimą“ santykiyje su kitu.

Iš to galima spręsti, jog Vidurio kelias reiškia ne vien elgimąsi su kitais kaip su savimi, bet ir savęs keitimą bei tobulinimą, kartu keičiant aplinkinį pasaulį (panašią nuostatą aptinkame ir budizme). Pastebėtina, kad Konfucijus dažnai gretino *zhong* su nuoširdumu, laikydamas juos svarbiausiais kilnaus vyro bruožais, reikalaujančiais kasdienio „pasitikrinimo“. Nuoširdumas tampa vienu iš savistabos akstinių ir gali būti suvokiamas kaip savotiškas „kasdienis atsinaujinimas“ (kuris pabrėžiamas kitame konfucianistiniame veikalė – „Didžiajame mokyme“, „Daxue“): „Aš kasdien save trejopai tikrinu: ar buvau žmonėms ištikimas ir atsidavęs (*zhong*)? Ar buvau su draugais nuoširdus? Ar perdaviau tai, ką išmokau?“ (LY, 1.4). Taigi Konfucijus iškėlė ypatingą savistabos reikšmę saviugdų procesui ir santykiavimui su pasauliu. Jo pasekėjų (Mengzi, „Zhong yong“, „Daxue“) mokyme šis procesas buvo traktuojamas pirmiausia kaip apsisivalymas, išsiskaistinimas,

kuris nukreipia žvilgsnį į vidinį centrą arba Vidurį – Dangaus duotąją (universalią) žmogaus prigimtį ir širdį, kurios ir tampa žmogaus ir visatos tiesioginio ryšio centru.

Tuomet kyla klausimas: ar konfucianistinis Vidurio kelias apsiriboja vien žmonių santykiais, humanistine – antropocentrine plotme, neatverdamas perspektyvos jo ryšiui su šventybe? Kitaip tariant, ar konfucianizme yra koks nors gilesnis, ontologinis ar metafizinis moralės principas ar pagrindas, kuris įprasmina žmoniškumą ir abipusiškumą? Pagaliau ar žmoguje, kaip daugiacentrio pasaulio santykių centre, yra dar vienas gilesnis centras – savybė, jėga, jungianti jį su šventybe ir padedanti įveikti savo subjektyvumą bei egocentriškumą?

Į šį klausimą galėtų atsakyti Mengzi, kuris teigė: „Visa aimė daiktų esti manyje. Nėra didesnio džiaugsmo, kaip atsigręžti į save ir perprasti savo tikrumą-tiesumą (*cheng*). Nėra tiesesnio kelio į žmoniškumą, kaip veikti pagal abipusiškumą (*shu*)“ (MZ, 13.4). Tad ši savybė ir jėga, įcentruojanti ir išcentruojanti žmogaus įgimtą potenciją, yra *cheng* – tikrumas, tiesumas, nuoširdumas, integralumas (į anglų kalbą paprastai verčiamas žodžiu *sincerity*, į rusų – *iskrenost*). Jį galima laikyti vidiniu Vidurio kelio aspektu, šalia horizontalios – vertikalios (*zhong-shu*) santykių su pasauliu perspektyvos įvedančiu gelmės (ontologinę) ir universalumo dimensiją.

3. Universalusis aspektas: vidurys ir tikrumas

Pradėti vėl norėčiau nuo to, ką galbūt norėjo pasakyti, bet aiškiai nepasakė Konfucijus. Tai dažnai cituojamas ir įvairiai interpretuojamas chrestomatinis fragmentas iš „Lunyu“, kuriame atpasakojamas Konfucijaus ir jo mokinio pokalbis apie moters grožį. Mokinys Zixia klausia, ką reikštų „Dainų kanono“ („Shijing“) žodžiai: „Kokia žavi jos šypsena, koks viliojantis akių spindesys ir spalvos dengia jos baltumą“? Konfucijus atsakė: „Pirmiau baltas pagrindas, paskui – spalvos“ (LY, 3.8). Daugelio komentatorių manymu, tuo jis norėjo pasakyti, kad ritualai (t. y. pagražinimai, dekoras, makiažas) yra antraeiliai, jiems rasti ir išryškėti būtinas pirminis pagrindas (šiuo atveju metaforiškai – moters veido baltumas) – paprastumas, natūralumas, nuoširdumas ir žmoniškumas (28).

Ką reiškia baltas paviršius arba pirminis pagrindas? Tai pirmapradžio nesuterštumo, ramybės ir tikriausio tikrumo būseną. Tai pradžia, į kurią nuolat sugrįžtama, nes be jos neįmanoma jokia raiška. Mengzi ir „Zhong yong“ mokymo požiūriu tai yra žmogaus prigimtis (*xing*), kurią jam suteikia šventybė – Dangus. Taip pagrindžiama pirminė žmogaus ir Dangaus vienybė, kuri kartu paverčiama žmogaus saviugdos akstinu ir tikslu – „aukščiausios“ tikrovės ir vidinės sutelkties patyrimu, pasiekiamu per visuotinės harmonijos puoselėjimą. Ši idėja implikuojama jau cituotame „Zhong yong“ įžanginiame fragmente: „Tai, kada džiaugsmo, pykčio, liūdesio ir palaimos jausmai dar nėra pasireiškę, vadinama Viduriu. Tai, kada šie jausmai reiškiami atitinkamai, vadinama Harmonija. Vidurys yra didžioji Dangaus paskliautės šaknis, harmonija yra Dangaus paskliautės kelias“ (ZY, 1).

Vis dėlto šis vidurys, kaip „priešfenomenalios“ visų savybių ir jausmų sutelkties būseną, „Zhong yong“ siejamas ne su daoistine ne-būtimi (*wu you*), o su tikrumu-tiesumu (*cheng*). Jis laikomas ne tik žmogaus prigimties esme, bet ir pačia tyriausia, tiesiogine – spontaniška jos išraiška, kartu tapdamas Dangaus (kaip jos šaltinio) ir visatos (kurią jis simbolizuoja) pirmaprade savybe ir esme, taigi mikro- ir makrokosmoso jungiamąja grandimi: „Tikrumas-tiesumas – tai

Dangaus kelias. Tikrumo-tiesumo puoselėjimas – tai žmogaus kelias“ (ZY,20). Atsižvelgiant į tokį *cheng* prasmės universalumą, fundamentalumą ir „metafiziškumą“, ją galima laikyti sunkiausiai išverčiama iš visų konfucianistinių sąvokų. Kai kurie sinologai net linkę laikyti *cheng* („Zhong yong“ kontekste) bendru, visas sąvokas vienijančiu tašku ar visa telkiančia esme, savo dinaminėje prasmėje savotiškai sutalpdinančia visas kitas konfucianistines sąvokas (29).

Tad tikrumas-tiesumas gali būti suprantamas kaip tikroji-pirmapradė žmogaus savasties savybė, prigimties integralumas, žmogaus ir Dangaus ontologinė tikrovė, implikuojanti jų vienybės patyrimą. Tiesa, jis ne visiems vienodai pasiekiamas: vieni (t. y. išminčiai) pasiekia (praregi, patiria) jį spontaniškai, negalvodami ir nesistengdami, tuo tarpu kiti (paprasti žmonės) pirmiausia turi apsispręsti jo siekti ir dėti visas pastangas – mokytis, tyrinėti, galvoti, atskirti ir įkūnyti savo veiksmuose. Bet kuriuo atveju, *cheng* siekimas ir įgyvendinimas suprantamas kaip savotiškas savęs gilinimo ir platinimo procesas, padedantis priartėti prie universalių savo būties gelmių ir aprėpiantis ne vien žmones, bet ir visą kosmosą.

Vienas žymiausių „Zhong yong“ ir *cheng* pagrįstos kinų „moralinės metafizikos“ tyrinėtojų Du Weiming (Tu Wei-ming) laiko *cheng* savotišku „subjektyvumo principu“, kurio dėka žmogus tampa „tikru“ ir „tiesiu“, „nuoširdžiu“ sau (30). Tačiau tik šitaip jis susivienija su Dangumi ir peržengia žmogiškumo plotmę – bet ne transcenduodamas ją, o veikiau per ją sutapatėdamas su Dangumi, t. y. „pralauždamas“ joje antropokosminę erdvę. Pasak Du Weimingo, šis savo tikrumo siekimas (subjektyvėjimas) yra dvikryptis procesas: jis padeda įsismelkti į individualios savasties gelmes ir išreikšti autentiškąją prigimtį, kartu padėdamas įveikti savo fizinę savastį (*ego*) ir įtraukdamas į jos sklaidos lauką kitus, kurie paverčiami integralia savikūros, asmenybės plėtros dalimi (31). Todėl šiame tobuliausiame žmogaus (išminčiaus) ir Dangaus (šventybės, kosmoso) tapatume *cheng* reiškiasi ne kaip priešybių vienybė, o kaip nuolatinė, besitęsianti ir homogeniška visuma, organiškasis kontinuumas, arba minėtasis savęs platinimo ir gilinimo procesas.

Čia išryškėja dinaminė *cheng* prasmė (juolab kad „Zhong yong“ veikale jis vadinamas keliu): *cheng* laikomas ne tik aukščiausia („dangiška“) tikrove ir prigimtiniu (žmogaus ir Dangaus) pradū, autentiškos-sakralios būties pagrindu, bet ir jos skleistimi arba kūrybinio tapsmo procesu. (Šiuo atveju *cheng* primena žmoniškumą (*ren*), kuris laikomas ir įgimta savybe arba potencija, ir jos raiška arba asmenybiškėjimo procesu.) *Cheng* padedamas, žmogus visiškai realizuoja savo įgimtąsias – gėrybingas galias, kartu skatindamas tai daryti ir kitus: „Tik pasižymintis pačiu didžiausiu tikrumu-tiesumu (*cheng*) gali visiškai išplėtoti savo prigimtį, padėdamas išsiskleisti kitų žmonių prigimtims. Padėdamas išsiskleisti kitų žmonių prigimtims jis kartu padeda išsiskleisti visų daiktų prigimtims <...>, šitaip prisidėdamas prie Dangaus ir žemės visa keičiančios bei auginančios veikties ir sudarydamas su jais trejybę“ (ZY, 21). Galbūt dėl to kai kurie sinologai net atsistato versti žodį *cheng* vienu kuriuo žodžiu (tikrumas, nuoširdumas, tiesumas) ir tiesiog apibūdina jį metaforiškai kaip „savikūrą, savęs ir visų daiktų išstobulinimą“. Tobulas tikrumas primena iš žmogaus sklindančią kosminę galią (*de*): jis būtina išryškėja ir žadina aplinkinius keistis. „Zhong yong“ apie tai sakoma: „Besąlygiškas tikrumas yra nepalaujamas. Būdamas nepalaujamas, jis yra ilgalaikis. Būdamas ilgalaikis, jis yra akivaizdus. Būdamas akivaizdus, jis yra begalinis. Būdamas begalinis, jis yra visa aprėpiantis ir gilus. Būdamas gilus, jis yra aukščiausias ir nuostabiausias. Kadangi jis yra visa aprėpiantis ir gilus, tai sugeba sutelkti visus daiktus <...> Kadangi jis yra begalinis ir ilgalaikis, tai sugeba visiškai

ištobulinti ir išbaigti visus daiktus“ (ZY, 26). Todėl *cheng* čia dar vadinamas „daiktų pradžia ir pabaiga“. Tačiau kokia pradžia ir pabaiga?

Ši pradžia arba Vidury (centras) etine prasme – tai moralinę sąmonę ir elgesį formuojanti struktūra, dar laisva nuo egoistinių troškimų ir jausmų, nereikalaujanti jokių reguliatyvų. Ją veikiausiai turėjo galvoje ir Konfucijus, kalbėdamas apie po grimu slepiamą natūralų moters grožį. Tačiau *cheng* įgyvendinimo pabaiga nurodo Dangų (t. y. „aukščiausią tikrovę“), o tai reiškia, kad tobulas tikrumas-tiesumas kaip ir daoistų Dao savo sklaidoje neturi pabaigos. Jis užtrina ribas tarp siekiamo ir siekimo; jis yra neišnykstantis ir pastovus, begalinis ir leidžiantis veikti be jokių pastangų, tapatinamas su dvasingumu ir praregėjimu. Štai kodėl tikrumas-tiesumas, tapdamas giluminiu ir universaliausiu Vidurio kelio puoselėjimo bei pasaulio keitimo principu ir jėga, paverčia šį kelią žmogaus ir Dangaus tapatėjimo keliu arba ašimi (juolab kad pats žmogus konfucianizme užėmė ašinę, centrinę poziciją tarp Dangaus ir žemės – ir kosmologine, ir ontologine prasme). Sprendžiant iš „Zhong yong“ teksto, konfucianistai laikė Vidurį daugiau nei aukščiausią ir idealia vertybe (savybe), aukščiausiu ir tobuliausiu santykiavimo su pasauliu principu ar tobula gyvenimo filosofija. Jis reiškė Dangaus kelio įkūnijimą, dėl to tapo visapusiškai vertinamas ir praktikuojamas.

Bet kaip tik čia glūdėtų priežastis, kodėl Vidurio kelias yra mažai kieno vaikštomas. Dar Konfucijus kadaise sakė, jog pastovus vidury (*zhong yong*) yra aukščiausia dorybė, kurios retai kas sugeba laikytis (LY,6.29). Tarytum pratęsdami jo mintį, jau pirmieji veikalo žodžiai skelbia, kad „kelias negali būti pametamas nė akimirksniui, kitaip jis nelaikytinas keliu“. Tuo pirmiausia norėta pasakyti, jog žmogus privalo nuolat save stebėti ir taisyti, net ir būdamas vienas išlaikyti savigarbą bei savitvardą; bet kokiose egzistencinėse situacijose vadovautis ne nustatytomis dogmomis, bet savo patyrimu ir širdimi (ZY,10). (Tokia nuostata galėjo turėti įtakos ir pagrindinės kiniškojo budizmo krypties – čanbudizmo psichotreningo principų formavimuisi, kur irgi pabrėžiamas antidogmatiškumas, originalių išeičių ieškojimas iš situacijų, savo integralumo išlaikymas bet kokiomis ekstremaliomis aplinkybėmis ir pasiruošimas praregėti bet kurį kasdienybės momentą.) Taip yra todėl, kad vienas didžiausių Vidurio kelio laikymosi sunkumų glūdi nesugebėjime derinti žinojimą ir veikimą (teoriją ir praktiką): pasirodo, jog protingieji per daug apie jį žino, todėl jį peržengia, o kvailiai nesuvokia ir todėl jo nepasiekia. Lygiai kaip kiekvienas žmogus valgo ir geria, bet mažai kuris sugeba perprasti šio valgio skonį (ZY,4).

Nors, kaip minėta, Vidurio kelias savo ontologinėse gelmėse peržengia socialinę etiką ir pasiekia viršūnę žmogaus ir kosminės šventybės (Dangaus) vienybėje (taigi įgyja savotišką sakralų patvirtinimą, transformuodamasis į „metaetiką“), tačiau šios etikos ištakos, centras yra kasdienis žmogaus patyrimas. „Zhong yong“ teigiama, jog „kilnaus vyro kelias prasideda nuo paprastų ir kasdienių dalykų – vyrų ir moterų santykių, tačiau jo išraiška išsiplėtoja nuo žemės lig dangaus“. Šią Vidurio kelio savybę perteikia ir antrojo veikalo pavadinimo žodžio – *yong* reikšmė: kasdienis, pastovus, bendras, visuotinis, įprastas. Todėl daugelis kinų sinologų interpretuoja šį pavadinimą junginiu „vidury kaip pastoviai praktikuojama vertybė (41). Du Weiming šiame Vidurio kelio „kasdienišku“ kaip tik ir įžvelgia jo (kartu visos konfucianistinės moralės) savitumą bei „metafizinį“ pagrindą (kuriuo, jo manymu, judėjimo-krikščioniškoje tradicijoje buvo Dievas). Pasak jo, „užuot pretendavus į aiškų ir neabejotiną dievybę, kaip aukščiausiojo moralumo pagrindo, žinojimą, „Zhong yong“ (veikale) tvirtinama, jog *įprastinis* žmogaus patyrimas yra *centras*, nuo kurio priklauso moralinė tvarka <...>, tad „kasdienis žmogaus patyrimas kaip tik ir tampa

aukščiausiu moralumo pagrindu, teoriškai pagrįsdamas Dangaus ir žmogaus vienybės praktinį įkūnijimą paprastų žmonių gyvenimuose“ (kursyv. aut.) (33).

Bet pasirodo, jog Vidurio kelias yra ir akivaizdus, ir nematomas, neaprepiamas ir neperprantamas, įprastas ir kartu ypatingas (kaip ir jį praktikuojantis kilnus vyras). Tai primena ne tik Mengzi mintį, kad kiekvienas žmogus gali tapti šviesiausiu išminčiumi, kuris nesiskiria nuo paprasto žmogaus (ši mintis buvo išplėtotą neokonfucianizmo). Tai artima ir Laozi teiginiui, jog patys subtiliausi, paslaptiniai ir sudėtingiausi dalykai ar darbai, kaip ir pats Dao, glūdi tame, kas paprasta ir arti. Todėl, pasak jo (ar „Laozi“ autorių), „išmintingasis visur įžvelgia sunkumus, ir lig gyvenimo pabaigos gyvena be sunkumų“ (LZ, 63), tačiau retas kuris sugeba jo lengvai suprantamus ir įkūnijamus žodžius tikrai permąstyti ir įkūnyti (LZ, 70).

Kaip tik dėl to Vidurio kelias yra paslėptas ir neperduodamas – nes jis yra asmeniškąs, doktrinai neapibūdinamas ir neturintis tikslaus pavyzdžio, nesuskaidomas linijiskai į jokią pakopą ir neapibendrinamas jokiais sąvokomis. Savo aukštybėse jis neįgyvendinamas net šviesiausiam išminčiui, nes reikalauja nei daug, nei mažai – sugebėti parodyti minkštumą, bet neprisitaikyti; laikytis Vidurio ir nelinkti nė į vieną pusę, arba, kaip sakė Zhuangzi, „būti centre ir eiti dviem keliais iš karto“. Taip stengėsi elgtis ir pats Konfucijus, kurį jo mokiniai apibūdino kaip „nuolaidų ir kilniaširdį, bet tvirtą; pasitikintį savimi ir save gerbiantį, bet ne išdidų; gerbiantį kitus, bet kartu santūrų“ (LY, 7.37). Šią nuostatą simbolizavo ir vėliau suformuotas konfucianistinis-daoistinis praktinis išminčiaus idealas – vadinamasis „išminčius viduje ir valdovas išorėje“, kuris turėjo sugebėti derinti išmintį ir veikimą, pasinerti į pasaulio dulkes ir jomis nesusipurvinti, iš savo dvasinių aukštumų sugrįžti į žemiškąją gyvenimą, pasiimti pasaulio permainingomis ir kartu išlaikyti vidinę ramybę. Tačiau kas suskaičiavo, kiek tokių išminčių buvo Kinijos civilizacijos istorijoje? Ir kaip juos atpažinti?

Išvados

Išsami Vidurio kelio analizė leidžia daryti išvadą, kad jis konfucianizme įgijo ne vien socialinę – etinę, bet ir egzistencinę – metaetinę prasmę, aprėpdamas ir integruodamas visus svarbiausius žmogaus (kilnaus vyro) ir pasaulio santykių aspektus bei lygmenis. Todėl Vidurio kelias turi būti suvokiamas ne kaip paprastas pusiausvyros laikymasis tarp dviejų kraštutinių, bet kaip daugybės perspektyvų sutelktis arba centras, kuriame persipina trys svarbiausi lygmenys arba jo raiškos aspektai: 1) kiekybinis – formalusis (suvokiant jį kaip saikingumą), 2) kokybinis – humanistinis (suvokiant jį kaip abipusę kaitą ir palaikymą), 3) gelminis – universalusis (suvokiant jį kaip žmogaus ir Dangaus vienybės išraišką).

Tai rodo, kad Vidurio kelias konfucianizme neapsiriboja vien žmonių tarpusavio santykiais, t. y. antropocentrine – humanistine plotme (nepaisant to, kad jį yra svarbiausia jo funkcionavimo erdvė), bet išsiplėtoja į antropokosminę perspektyvą, virsdamas Dangaus, žmogaus ir žemės harmonizavimo keliu. Toks jo funkcijų išplėtimas praplečia ir jo „centriškumo“ ribas iš atskiro asmens subjektyvumo į visiems bendrą ir kartu šventybės (Dangaus) autoritetu patvirtinamą kasdienį patyrimą, kuris paradoksaliu būdu sugrąžina į visuotinio Vidurio (Dangaus kelio) išeities tašką bei vidinį, natūralų centrą – žmogaus prigimtį ir jos esmę – tikrumą. Taigi Vidurio kelias savo aukščiausioje išraiškoje tampa imanentiškos ir transcendentalios būties „susitikimu“, įvesdinančiu žmogų į begalinį nuolatinio, daugiaplanio, „polifoniško“ komunikavimo procesą. Jis tampa vidiniu šio proceso

principu, taisykle be taisyklės, dėl to būdamas nelokalizuojamas ir neracionalizuojamas, ne apmąstomas, o veikiau nujaučiamas ir įgyvendinamas konkrečiais veiksmais.

Visų trijų čia išskirtų Vidurio kelio raiškos aspektų užuomazgas galima išvelgti daugiaprasmėse Konfucijaus ištarse, kurias įvairiomis kryptimis išplėtojo jo sekėjai. „Neortodoksalusis“ sekėjas Xunzi labiau pabrėžė jo kiekybinį – formalųjį aspektą (kaip kraštutinumą subalansavimą), o „ortodoksalusis“ sekėjas Mengzi ir jo mokyklai priskiriama „Zhong yong“ autorius – vidinį, gelminį ir ontologinį aspektą (jo „centriškumą“). Pirmojo mokymas apie vidurio kelią kaip ritualinį elgesį turėjo įtakos valstybinio konfucianizmo įtvirtinimui, o antrojo – visai tolesnei neokonfucianistinei minčiai ir polivariantiško – sintezuojančio kinų mąstymo bei gyvenimo būdo formavimuisi. Mengzi mokyme (ir juo besirėmusiame neokonfucianizme) Vidurio kelias buvo paverstas keliu į save ir per save – į visą kosmosą, pranokstant savo individualią savastį ir paverčiant ją „kintančia – atvira tapatybe“, palaikoma savo vidinės ašies globalinėje daugybės įvairių kelių ir tapatybių komunikavimo perspektyvoje.

Tokia Vidurio kelio samprata pasižymi tam tikru idealizmu. Tačiau būtent šia Vidurio kelio nuostata paaiškintume viso kinų mentaliteto (psichologinio, kultūrinio, sociopolitinio) „centriškumo“ fenomeno savitumą: nors jis buvo išreikštas daug ryškiau, nei Vakarų pasaulėžiūroje (kuri nuo XVII–XVIII a., susidūrusi su Rytų, tarp jų ir kinų, kultūromis išsirutuliojo į savo kraštutinumą – eurocentrizmą), tačiau jo pagimdytas kinų „kultūrocentriškumas“ buvo proporcingas jų tolerantiškumui kitoms kultūroms. Tad nenuostabu, kad vis daugiau sinologų, komparatyvinės kultūrologijos bei filosofijos atstovų pastaruoju metu dažnai pasitelkia šį kinų pasaulėžiūros modelį (įvardijamą įvairiai – kaip „estetinė tvarka“, „skirtybių įvairovė“ ar pačių kinų Dao sąvoka, neokonfucianistine *yilifenshu* – „principas vienas, bet jis reiškiasi daugybe būdų“) kaip alternatyvą ar pavyzdį dabartinio civilizacijų dialogo bei „meta“ – teorinių diskursų ir praktikų plėtojimui. Jis pirmiausia pasitelkiamas kalbant apie metaetiką arba globalinę etiką, turinčią padėti išsaugoti „žmogiškąjį moralinį integralumą ir dvasinę laisvę“ ekonominės ir politinės globalizacijos sąlygomis – kaip Dao, kuris, pasak vieno autoritetingiausių šiandienos sinologų Cheng Chung-yingo, „gimdo visą aimę daiktų, iš kurių kiekvienas turi savo egzistencinę laisvę ir gyvenimo gyvybingumą, nes kiekvienas daiktas, būdamas ypatingas, kartu priklauso tai pačiai Dao tikrovei“ (43).

Šis modelis ir laikytinas tikruoju – pilnuoju Vidurio keliu, kuris peržengia konfucianistinio mokymo ir klasikinio kinų filosofijos laikmečio ribas ir įgyja universalią prasmę, parodydamas, kad neįmanoma jokia įvairių ir unikalių fenomenų (kultūrinių – žmogiškų centrų) sintezė, o tik abipusis supratimas ir palaikymas.

Vis dėlto pats didžiausias konfucianistinio Vidurio kelio patrauklumas ir kartu sunkumas glūdi jo kasdieniškume, kuris ir paskatino iškelti klausimą, ar šis kelias gali būti vaikštomas. Galima teigti, kad šis klausimas neturi vienprasmio atsakymo. Į jį būtų galima atsakyti ir šio kelio dvasia: jis yra ir vaikštomas, ir nevaikštomas, bet tai priklauso ne nuo kelio, o nuo pačių vaikštančiųjų. Kaip matėme, Kinijos kultūros istorijoje buvo bandžiusių jo laikytis, ir konfucianistai juos įvertino pirmiausia už pastangas, kurios ir puoselėjo kitų viltį jais pasekti. Galbūt dėl to Vidurio kelias, būdamas toks pastovus savo kryptyje ir toks nepastovus savo vingiuose, toks dinamiškas ir paslėptas, toks paprastas ir kartu nepasiekiamas nenusibosta kinams jau daugiau nei pustrėčio tūkstančio metų.

Pirminių cituotų šaltinių santrumpų paaiškinimai:

- LY – Lunyu
 XZ – Xunzi
 MZ – Mengzi
 ZY – Zhong yong
 LZ – Laozi

LITERATŪRA

1. David J. Kalupahana, "The Buddha's „Middle Way“ as a Vehicle of Culture", *Harmony and Strife. Contemporary Perspectives, East and West*, ed. By Shu-hsien Liu, Robert E. Allinson, The Chinese University Press, 1989, 143–144.
2. М. Т. Степанянц, "Опыт компаративистского дискурса: конференции философов „Восток-Запад“, *Сравнительная философия*, отв. ред. М. Т. Степанянц, Москва, 2000, 111–112.
3. Ten pat, 113.
4. Liu Shu-hsien, "Reflections on World Peace Through Peace among Religions – A Confucian Perspective", *Journal of Chinese Philosophy*, 22 (1995, Nr. 2), 193–213.
5. Shu-hsien Liu, *Understanding Confucian Philosophy, Classical and Sung-Ming*, Westport, Connecticut, London, 1998, 71–72.
6. L. Taylor, Rodney, "The Religious Character of the Confucian Tradition", *Philosophy East and West*, vol. 48, No. 1, January 1998, 80–107.
7. See Yee Chan, "Disputes On the One Thread of Chung-shu", *Juornal of Chinese Philosophy* 26:2 (June 1999), 165–186.
8. Qingjie James Wang, "The Golden Rule and Interpersonal Care – From a Confucian Perspective", *Philosophy East and West*, 1999, vol. 49, 415–438.
9. Wei-ming Tu, *Centrality and Commonality*, State University of New York Press, Albany, 1989.
10. Yutang Lin, *My Country and My People*, Foreign Language Teaching and Research Press, China, 2000, 107–110.
11. Chichung Huang, *The Analects of Confucius. A Literal Translation with an Introduction and Notes*, Oxford University Press, 1997, 120.
12. Wangdao Ding, *Understanding Confucius*, Panda Books, China, Beijing, 1997, 194.
13. Antonio S. Cua, "The Concept of Li in Confucian Moral Theory", *Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots*, ed. R. E. Allinson, Oxford University Press, Oxford, Hong Kong, 1991, 214–215.
14. J. Ching, "What is Confucian Spirituality?", *Confucianism: The Dynamics of Tradition*, ed. by Irene Eber, Macmillan Publishing Company, New York–London, 1986, 67.
15. Antonio S. Cua, *The Concept of Li in Confucian Moral Theory*, 216.
16. Л. С. Переломов, *Конфуций. Лунь юй*, Москва, 1998, 216–217.
17. Ten pat, 217.
18. Nuyen A. Tuan, "Chung yung" and the Greek Conception of Justice", *Journal of Chinese Philosophy* 26:2 (June 1999), 194.
19. R. Roger Ames, H. Rosemont, transl. and introduct., *The Analects of Confucius. A Philosophical Translation* (based on the Dingzhou Fragments and Other Recent Archaeological Finds), Ballantine Books, New York, 1998, 59.
20. Įvairias *zhong* ir *shu* santykių interpretacijas bei jų autorių polemiką išsamiai aptarė See Yee Chan. Žr.: "See Yee Chan, Disputes On the One Thread of Chung-shu", *Journal of Chinese Philosophy* 26:2 (June 1999), 165–186. Kinų komentatorių nuomonės pateikiamos L. Perelomovo „Lunyu“ vertime su išsamiais komentarais. Žr.: Л. С. Переломов, *Конфуций. Лунь юй*, Москва, 1998, p. 331, 297.
21. Qingjie James Wang, "The Golden Rule and Interpersonal Care – From a Confucian Perspective", *Philosophy East and West*, 1999, vol. 49, 415–438.

22. Cit. pagal: Л. С. Переломов, *Конфуций. Лунь юй*, Москва, 1998, 218.
23. Yutang Lin, *My Country and My People*, Foreign Language Teaching and Research Press, China, 2000, 112.
24. В. Рубин, *Личность и власть в древнем Китае*, Москва, 1999.
25. Visa istorija pateikiama min. V. Rubino knygoje, 111–112.
26. H. G. Creel, *Confucius. The Man and the Myth*, L., 1951, 60.
27. В. Рубин, *Личность и власть в древнем Китае*, 98, 99, 116.
28. Л. С. Переломов, *Конфуций. Лунь юй*, 319; Chichung Huang, *The Analects of Confucius. A Literal Translation with an Introduction and Notes*, 60.
29. L. J. Sim, with J. T. Bretzke, "The Notion of Sincerity (*ch'eng*) in the Confucian Classics", *Journal of Chinese Philosophy*, 21/1994, 201.
30. Wei-ming Tu, *Centrality and Commonality*, State University of New York Press, Albany, 1989, 73.
31. Ten pat, 79.
32. Interpretacijų variantai pateikiami Chichung Huang „Lunyu“ vertime su komentarais: Chichung Huang, *The Analects of Confucius. A Literal Translation with an Introduction and Notes*, 24.
33. Wei-ming Tu, *Centrality and Commonality*, 69.
34. Chung-ying Cheng, "Classical Chinese Philosophy in a Global Context", *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, vol. 12 on Intercultural Philosophy, Philosophy Documentation Center, 2001, 17.

THE CONFUCIAN MIDDLE WAY: CAN IT BE WALKED ALONG?

Loreta Poškaitė

Summary

The article deals with the concept and value of the Middle way in Confucianism. The purpose of this article is to reveal not only its ethical and social, but the ontological and religious meaning as well. For this purpose three main intercrossing functional aspects of the Middle way are singled out: 1) qualitative-formal (according to which the Middle way is expressed as the moderation), 2) quantitative – humanistical (the Middle way as the reciprocal change and support), 3) depthfull – universal (as the unity and identity of the human and Heaven, or the cosmos). Close attention here is given to the fact, that the Chinese word *zhong* means not only middle or mean (as it is usually translated into West European languages), but, primarily the centre or centrality. Due to this, the Middle way may be conceived not only as the simple balance between the extremes or the search for the compromises, but as the concentration of many perspectives, the open and non-localized centre, which is based on the ordinary experience and thus not possible for the dogmatization, sistematization and rendering. Because of this, the pursuit and maintenance of the Middle way becomes at once too intimate as well as a hardly realizable task.