

Морални универзум древних бироократија

СРЂАН Т. КОРАЋ



Институт за политичке студије
Београд, 2025.

Др Срђан Т. Кораћ

Морални универзум древних бирократија

Издавач

Институт за политичке студије

Београд, 2025.

За издавача

Др Миша Стојадиновић, директор

Рецензенти

Др Сања Лазаревић Радак, научна саветница

Институт за политичке студије, Београд

Др Александар Фатић, научни саветник

Универзитет у Београду – Институт за филозофију

и друштвену теорију

Проф. др Дејан Миленковић, редовни професор

Универзитет у Београду – Факултет политичких наука

Припрема за штампу

Иван Јовановић

Штампа

Донат граф, Београд

Тираж: 50

ISBN 978-86-7419-423-2

Монографија представља резултате истраживања реализованог у оквиру планова научно-истраживачке делатности за 2024. и 2025. годину Института за политичке студије у Београду, чије је спровођење финансирало Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије.

САДРЖАЈ

1. Моралност и старање о државним пословима у древним политичким заједницама	7
Неформалне праксе у управној традицији старих цивилизација: осујећена моралност?	7
Темељ моралности:	
сазнања биологије, психологије и неуронауке	15
Антрополошка објашњења основе моралности и моралне равни понашања	21
Схватање моралности у древним бирократијама: оквир истраживања	26
2. Фараони и бирократе у окриљу идеје <i>ma'at</i>: древна моралност у долини Нила	39
Моралност у сенци страха од загробног живота	39
Религијско оправдање фараонске власти: политички ауторитет „сина божијег”	41
<i>Ma'at</i> као свеобухватна идеја водиља у одгајању и практиковању моралне диспозиције	43
Дидактичка књижевност као средство за обликовање моралних уверења староегипатских бирократа	49
Како су бирократе желеле да буду упамћене: виђење моралности у посмртним аутобиографијама	79
Незванични наративи о древној египатској моралности	84
Идеолошки наноси у „произведеној” моралности	88
3. <i>Dharma</i> као морални путоказ владарима и бирократама древне Индије	93
Моралност у светлу <i>dharma</i> -е: ведско, будистичко и џаинистичко виђење	93
Доба царства Маурја и моралност умерености у <i>Arīkhaśāstri</i> : <i>dharma</i> у служби хуманости у нехуманом кастинском систему	106
<i>Dhamma</i> као средство империјалне политике моралног преображаја: проповеднички жар указа цара Ашоке Великог	117

Царство Гупта и <i>Нийисара</i> :	
моралност као плод самоспознаје и самоконтроле	127
Џаинистички идеал добре владавине у трактату	
<i>Нийивакјамриџам</i> : моралност, карактер и образовање	
у повратној спрези	132
Званични наративи о моралности: какву слику су о себи	
желели да оставе староиндијски владари и бирократе?	137
Популарни староиндијски наративи о моралности:	
народне моралне поуке као идеологизовано знање	142
4. Моралност у древној кинеској бирократији:	
између „сина Неба” и рационалистичке традиције	147
Старокинеско схватање моралности као изданак	
рационалистичке традиције	147
Идеолошки оквир моралности у древној кинеској	
бирократији: царев „небески мандат”	150
Моралност дефетистичког повлачења у осаму:	
виђења Лаоџија и Чуангџија.	155
Морална изврсност и владавина врлином: виђење	
моралности у <i>Књизи докумената</i> и <i>Књизи ѿромена</i>	160
Моралност као спој добронамерности и исправности:	
Кунгџи и његови настављачи	168
Бирократска моралност у легалистичком промишљању:	
<i>Књига владара области Шанџи</i>	184
Моралност у ковитлацу реформске прагматичности:	
идеје Хана Феиа	187
Моралност у обављању државних послова према виђењу	
једног кнеза: <i>Учиџељ из Хуан-нана</i>	194
Подржављено схватање моралности у доба династије Хан:	
неуспешан покушај остваривања конфучијанских идеала. .	197
Нове идеје о моралности у бирократији:	
доба Три краљевства.	203
Моралност у званичној наративној пракси: како су желели	
да остану упамћени старокинески владари и бирократе? . .	206
5. Поуке из древне бирократске прошлости: корак ка	
оплемењивању моралног универзума јавне управе	217
Маргинализација моралне изврсности: исход неолибералне	
парадигме у обављању јавних послова?	217
Вредносно језгро бирократске моралности	224

Делатна димензија бирократске моралности	229
Морални карактер у контексту врлинске диспозиције бирократе	232
Важност личног узора у практиковању моралног вођства . .	237
Шта савремена етичка обука може да научи о гајењу моралне диспозиције?	240
Библиографија	245

1

МОРАЛНОСТ И СТАРАЊЕ О ДРЖАВНИМ ПОСЛОВИМА У ДРЕВНИМ ПОЛИТИЧКИМ ЗАЈЕДНИЦАМА

Људски род је чудна мешавина божанског и дијаболичног,
обоје подједнако стварни, чине и добро и зло неизбежним.¹

Берџранд Расел

Неформалне праксе у управној традицији старих цивилизација: осујећена моралност?

Студија која се налази пред читаоцем представља наставак вишегодишњег истраживања о слојевитој појавности неформалних пракси у раду бирократије предмодерног доба представљеног у књизи *Бирократије и владари: њојлед у свей неформалних љпракси*.² Тада сам анализом обухватио временски постојане и цивилизацијски универзалне „чворишне тачке” у којима су „растегљиве” неформалне праксе продирале у формални „оклоп” бирократске организације, и то узето у повесном распону од првих цивилизација па закључно са деветнаестим веком. У том сазнајном подухвату завирио сам иза спољашњег вела хијерархијски устројених формалних улога у доношењу одлука од значаја за целу политичку заједницу, како бих осветлио неформалне бирократске праксе обликоване неписаним правилима, прећутним знањем о томе „како се завршава посао” и организационим етосом. У средиште пажње ставио сам институционална чворишта у којима се појављивала неформалност

¹ Bertrand Russell, “On keeping a wide horizon”, *Russell: The Journal of Bertrand Russell Archives*, No. 33–34, Spring–Summer 1979, стр. 7.

² Срђан Т. Кораћ, *Бирократије и владари: њојлед у свей неформалних љпракси*, Институт за политичке студије, Београд, 2023.

у контексту игре моћи између политичких актера око различитих или опречних виђења колективних интереса, те потом око начина спровођења усвојених одлука у виду неформалних образаца понашања бирократа као чланова посебног еснафа и друштвеног слоја.

Налази мог истраживања показали су да се утканост неформалних бирократских пракси у сложенем динамичком механизму државног апарата кроз историју појављивала дуж порозне границе између одржавања друштвене хијерархије – сходно доминантној визији поретка пресликаног на политичко устројство и владавински процес – и злоупотребе те хијерархије кроз екстрактивне корупцијске праксе.³ Реч је о судару безличних норми које покушава да спроведе суверен над становништвом, на једној страни, и примарних социјалних мрежа укотвљених око личних односа и узајамно испреплетаних обавеза, на другој страни. Превласт друштвене стратификације, мрежа социјалног повезивања и „сакралности” реципрочних обавеза личних односа успостављених између владара и бирократа и, у исто време, између тих бирократа и њихових штићеника из осталих друштвених слојева, сведочи о претежности културних кодова у уједначавању тумачења чланова једне предмодерне политичке заједнице о томе који су то прихватљиви начини на које се неформалност појављује у различитим подручјима друштвене интеракције. Тај шири политичко-културни контекст тесно је повезан са веома дугом еволуцијом узајамно прожимајућих мрежа социјалних контаката, изатканих око универзалне људске способности да мислимо и деламо двозначно, односно да кроз социјализацију (примарну и политичку) прихватимо и примењујемо двојака мерила.

Моја анализа је оголила феномен пристрасног одлучивања као заједничког именитеља неформалних пракси у оквирима чиновничког поступања, и то у њиховој темпорално-просторној универзалности. Неформалност је управо кроз пристрасност утиснута у интимну димензију друштвене интеракције, која је сама дубоко уроњена у оно што људи вреднују највише код живота у заједници – осећај солидарности заснован на просоцијалним емоцијама. Тачније, пристрасност извире из високог вредновања социјалног капитала, који је пак утемељен на узајамним обавезама и очекивањима проистеклим из осећаја солидарности. Утолико присуство

³ Опширније о налазима у: исто, стр. 191–205.

нематеријалних врста интереса и мотива у виду осећања блискости и саосећајности, првенствено са члановима уже и шире породице, родбине и припадницима истог клана или друштвеног слоја, неизбежно обликују динамику односа чиновника са осталим члановима заједнице тако што најчешће нарушавају очекивање да се према свима поступа једнако у једнаким околностима.

Истраживање неформалних бирократских пракси у предмодерним политичким заједницама помогло ми је и да лакше уочим правилност присутну кроз читаву повест цивилизације у виду амбивалентног вредновања неформалних пракси као образаца понашања дозвољених и пожељних према локалном културном коду, а у исто време као морално погрешних, узето према моралним вредностима као општеприхваћеним идеалима којима треба тежити. На ту амбивалентност често наилазимо у чиновничком поступању у различитим историјским раздобљима и на свим меридијанима у виду својеврсног условног рефлекса пре усмереног на учешће у неформалним праксама прожетих пристрасним одлучивањем, него на уздржавање од тих пракси. Понашање у складу са моралним нормама опажа се као хетерономно, тј. наметнуто, те стога „неприродно” спрема поступања вођеног просоцијалним емоцијама које чине срж друштвеног ткива, али и емотивни ослонац фаворизовања ближњих на рачун осталих сународника. Стога не чуди што је напетост између егоистичних порива и алтруистичних сентимената људског карактера била преликана и у безбројне неуспешне покушаје да се изгради идеална политичка заједница. У предавањима о идеји моралног одржаним 1933. године, немачки филозоф Артур Либерт (Arthur Liebert) сажео је тај вечни усуд унутрашњих опречности људске природе рекавши да „проблеми моралног живота јесу прапроблеми са којима се непрекидно боре филозофија и сâм живот”.⁴

У претполитичким друштвима, тзв. друштвима малог обима, упркос привредној самодовољности праћеној једноставном социјалном структуром и одсуством писмености, могу се препознати замици моралних норми које одређују какво је вођење послова од значаја за целокупну заједницу морално исправно, а какво погрешно. Пре настанка државе и њеног чиновничког апарата решавање колективних проблема је било у рукама поглавице, врача и/

⁴ Артур Либерт, *Идеја моралнога*, Досије, Београд, 2006, стр. 5.

или савета старца, који су одлучивали о суштинским питањима опстанка и развоја једне заједнице. Има чак и примера потпуно егалитарног и консензуалног одлучивања свих одраслих чланова заједнице, попут народа Коисан (Бушмана) који живи у малим скупинама без хијерархије.⁵ Проучавајући друштвене односе у заједницама малог обима које су се одржале до данас, антрополози су у творевинама усменог предања пронашли моралне поуке о томе како треба да изгледа исправна владавина у корист заједнице. На пример, племе Шона има изреку „закон влада“, која самовољу племенског вође проказује као неморално понашање, док је код племена Цвана пронађена изрека „краља је створио народ“, што на сличан начин дочарава свест о вољи пунолетних припадника племена као основном извору легитимитета власти.⁶ Иако је живео пре објављивања наведених антрополошких налаза, мисао лорда Ектонa (Sir John Dalberg-Acton) да свака моћ „квари“ (*corrupts*) комплементарна је схватањима моралности у заједницама малог обима, будући да осликава старовремено схватање корупције као израза потпуног неуспеха појединца да своје мисли и поступке уподоби општем добру, односно као кризе моралног расуђивања проузроковане слабом приврженошћу врлинама.⁷

Ми као људска бића ступамо у подручје морала само онда када одустајемо од самољубља и себичних жеља и када властита настојања преобликујемо у додиру са жељама и циљевима других. Смиао морала изражава се у снази Ја „утопљеног“ у свакодневицу задовољења природних нагона да се мишљу, говором и делањем досегне, разуме и саосећа са Ти. Само појединац који има контролу над властитим животом може – или би бар требало да може – да чињењем самосталних избора учествује у заједничком одлучивању о општем добру. То је појединац који је изабрао самоостварење као начин живота, јер једино самоостварен појединац искрен и довољно храбар да одлучује самостално, да настоји да дâ све од себе, да буде човечан и добар у било чему шта ради и да не криви друге за неуспехе. Преведено у категорије и терминологију етичких учења

⁵ О обичајима народа Сан исцрпније у студији: Alan Barnard, *Anthropology and the Bushman*, Berg, Oxford & New York, 2007.

⁶ Džordž Silberbauer, „Etika u društvima malog obima“, у: Piter Singer (yp.), *Uvod u etiku*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci i Novi Sad, стр. 31.

⁷ Michael Johnston, „The definitions debate: Old conflicts in new guises“, у: Arvind K. Jain (yp.), *The Political Economy of Corruption*, Routledge, London & New York, 2001, стр. 28.

Сократа, Платона и Аристотела, данашње „самоостварење” се у великој мери подудара са значењем старогрчке речи *ἀρετή*, у смислу изврсности сваке врсте, или тачније, „бити најбољи што можеш”, односно „досегнути свој највиши људски потенцијал”.⁸

Разум као суштинско обележје људске насупротив осталим живим врстама даје човеку самосвест, слободну вољу и способност схватања света око себе. Аристотел је разуму придавао улогу контролора ирационалног дела човекове личности, из којег извиру страсти и пожуда, и учио је да је једино живот у складу са разумом добар и као такав води постизању блаженства и унутрашње душевне хармоније. Аристотелова етика почива на идеји да човек има сврху (*τέλος*), те да се она једино реализује у блаженству (*εὐδαιμονία*) као највишем, истинском добру, схваћеном као свеобухватни процват и сазревање човекове личности који се одигравају током читавог живота.⁹ Разумом су обдарени сви људи, у мањој или већој мери, и чини се да разлике у нивоу функционалне интелигенције, квалитету васпитања и степену образовања не ограничавају појединце да схвате садржај макар минималних моралних захтева. Ипак, слободна воља је основна претпоставка моралног делања, јер покреће човека на одлучивање да ли да изабере добро или зло када намерава да предузме акцију према другом човеку. Веродостојна морална слобода настаје тек када је појединац спреман да сопствену добробит ограничи зарад опште добробити, односно морално је добар само онај ко покуша да помогне другоме у ситуацији где му се не нуди награда, нити му прети казна ако не помогне.

Унутар западне филозофске традиције, разум као моћ схватања везе између општег и појединачног одувек је, поред емоција и интуиције, сматран основним извором моралног сазнања, али извором који треба да буде у повратној вези са искуством стеченим свакодневним практиковањем моралног сазнања у заједници.¹⁰ Зато

⁸ Frederik Koplston, *Istorija filozofije*, Tom I: Grčka i Rim, BIGZ, Beograd, 1991, стр. 144.

⁹ Аристотел, *Никомахова етика*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци и Нови Сад, 2003, стр. 13.

¹⁰ Питке прегледе филозофских учења о изворима моралног сазнања погледа-ти: Yves R. Simon, *A Critique of Moral Knowledge*, Ralph McNery [прев.], Fordham University Press, New York, 2002; Sarah McGrath, *Moral Knowledge*, Oxford University Press, Oxford, 2019; Christopher B. Kulp, *Knowing Moral Truth: A Theory of Metaethics and Moral Knowledge*, Lexington Books, Lanham, 2017.

Хегел (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) темељни образац морално исправног рационалног делања види у идеји признања (*Anerkennung*), којом концептуализује интерсубјективни основ повезаности кроз заједничку припадност људском роду, с једне стране, и конкретних потреба, жеља и видика које имамо као појединци, с друге стране – односно, дијалектичко разрешавање „ја које је ми и ми које је ја”.¹¹ Инсистирање на моралу као практичној, делатној димензији моралности било је присутно још у зачецима филозофског поимања света, односно у старогрчким етичким учењима, где је најразвијенији изданак никао у Аристотеловој етици.

Аристотел је заступао становиште да се само рађамо обдарени способношћу да стекнемо морална својства, али једини начин њиховог усвајања и унапређења се одвија кроз гајење навике да морално исправно поступамо.¹² Човек не постаје добар нити чини добра дела пуким сазнањем врлине, већ је неопходно да свакодневно вежба делање у складу са врлином:

(В)рлина није само способност да се човек равна према здравом разуму, она мора бити с њим нераздвојно повезана [то јест, да имплицира поседовање здравог разума] (...) није могућно бити моралан без практичне мудрости, као што је немогућно и имати практичне мудрости без моралних квалитета.¹³

Будући да посредством врлине развијамо способност да правимо избор смера делања у случајевима моралних дилема, а такво одлучивање је производ воље и засновано је на расуђивању, онда расуђивање, према Аристотеловом виђењу, мора да буде истинито и хтење исправно да бисмо начинили морално исправан избор. За Аристотела нема ваљаног моралног одлучивања без врлине, нити без практичне мудрости (*φρόνησις*): „(в)рлина постиже да човек изабере правилан циљ, а практична мудрост му обезбеђује

¹¹ Georg Vilhelm Fridrih Hegel, *Fenomenologija duha*, treće izdanje, BIGZ, Beograd, 1986, стр. 112–119, 208–214. Опширније о тумачењу Хегеловог концепта препознавања у контексту морално исправног делања бирократа у: Michael Macaulay, “The I That Is We: Recognition and Administrative Ethics”, у: Raymond W. Cox III (ур.), *Ethics and Integrity in Public Administration: Concepts and Cases*, M. E. Sharpe, Armonk (NY), 2009, стр. 26–37.

¹² Аристотел, *Никомахова етика*, стр. 29.

¹³ Исто, стр. 133.

правилна средства за постизање тог циља”.¹⁴ Шта у конкретној животној ситуацији треба учинити или се, пак, уздржати од чињења, у стању је да одлучи само појединац са развијеном практичном мудрошћу, јер му једино она помаже да скрајне личне жудње или склоности и донесе исправан суд о решењу моралне дилеме, те да потом дела према донетом суду, а уједно подстакнут разлозима који воде до неког замишљеног добра.

Један од највећих живих филозофа данашњице Аластер Макин-тајер (Alasdair MacIntyre) морално просуђивање исправности или погрешности поступака тесно повезује са рационалношћу моралног делатника, која га логички обавезује на поштовање моралних правила.¹⁵ Макинтајер сматра да се средишњи рационални елемент морално исправног поступања огледа у склоности појединца, тј. диспозицији да тако делује, уобличеној кроз неговање врлине, и то упорним понављањем низа рационалних избора усмерених на врлинске начине постизања крајње сврхе. За Макинтајера је пракса супстанцијална претпоставка усвајања социјалног хабитуса да се делује у складу са врлином:

Под „праксом” подразумевам било коју кохерентну и сложену форму друштвено установљене кооперативне људске делатности којом се остварују добра која се налазе у унутрашњем односу са том активношћу током покушаја да се постигну они стандарди изврсности који одговарају и који делимично дефинишу тај облик делатности са резултатом систематског проширивања људских моћи да остваре ту изврсност и људских схватања обухваћених циљева и добара.¹⁶

Свака пракса претпоставља стандарде изврсности и придржавање правила, што значи да ступањем у неку праксу ми прихватимо ауторитет тих стандарда и према њима просуђујемо и равномо сопствено понашање.¹⁷ Позивањем на врлине као добра, ми дефинишемо лични однос према другим људима са којима делимо сврхе и стандарде праксе.¹⁸ На трагу Макинтајерових разматрања из етике врлине, Отфрид Хефе (Otfried Höffe) скреће пажњу на то

¹⁴ Исто, стр. 131.

¹⁵ Аластер Макинтајер, *Трајање за врлином*, Плато, Београд, 2006, стр. 92.

¹⁶ Исто, стр. 240.

¹⁷ Исто, стр. 243.

¹⁸ Исто, стр. 244.

да усвајање врлине може да буде успешно само ако појединац сопственим делањем постојано опонаша оно што је исправно, а да при томе не осећа никакав унутрашњи отпор и да то не чини зарад неке друге сврхе.¹⁹ За Хефеа човек није морално бивствујуће по неком аутоматизму, него је пре *animal morabile* – биће способно за морал и позвано да буде морално, али то постаје тек ако личне способности развије у том правцу.²⁰ Због тога Мишел Муди-Адамс (Michele Moody-Adams) сматра да задатак моралне филозофије није да вештом применом неког теоријског трика једном заувек утврди шта је исправно, већ да учествује у сложенем критичком процесу моралног мишљења унутар људских заједница и да тако подстакне моралну имагинацију и на њој засновано самопреиспитивање појединаца и колективитета.²¹

У распршеним претполитичким заједницама хомеровске Грчке појмовни садржај феномена моралности је неизоставно укључивао практиковање врлина приписаних конкретној друштвеној улози. Примера ради, бити краљ или племић претпостављало је поседовање особина личности као што су ауторитативност, храброст и правичност. Наведене особине биле су обухваћене тадашњим изразом *ἀγαθος*, који представља пандан данашњем појму „добро”. Ипак, ондашње разумевање тог појма је обухватало уједно и номиналну (нормативну) и реалну раван, па је тако својство *ἀγαθος* могуће било приписати само појединцу чије је поступање било у складу са особинама личности придатим том појму.²² Другим речима, појединац је *ἀγαθος* само уколико поседује *ἀρετή* као врлину која се, према општеприхваћеном мишљењу чланова једне политичке заједнице, придаје друштвеној улози коју обавља, а осећа стид ако не испуњава очекивања сународника везана за додељену улогу, проистекла из начина вршења функције описаног појмом *ἀγαθος*.²³ Стога не чуди што се корен савременог термина „етика” налази у старогрчкој речи „етос” (*ἦθος*), и то у значењу културног обичаја или навике, а што је приближно значење и латинске речи *moralis* (од *mos*, мн. *mores*), из

¹⁹ Отфрид Хефе, *Умеће живљења и морал: или усређује ли врлина?*, Академска књига, Нови Сад, 2011, стр. 133–146.

²⁰ Исто, стр. 50.

²¹ Michele Moody-Adams, *Fieldwork in Familiar Places: Morality, Culture, and Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1997, стр. 185.

²² Опширније у: Аластер Макинтајер, *Крајња историја етике*, Плато, Београд, 2000, стр. 25–34.

²³ Исто, стр. 28–29.

које је изведен термин „морал”.²⁴ Пратећи доследно етимологију наведених античких израза, етику можемо да дефинишемо као скуп неписаних правила о исправном и погрешном, који је установила одређена група и наметнула га својим члановима као средство уређења и ограничења понашања.²⁵ Додуше, Ернст Тугендхат (Ernst Tugendhat) скреће пажњу на грешку у латинском преводу, која се поткрала када је израз *ἥθος* (карактерна особина) поистовећен по смислу са изразом *ἔθος* (навика), а забуна је настала јер је Аристотел у етичким списима употребљавао оба термина.²⁶ Наведена разлика није неважна и подсећа нас да су и карактерне особине људског бића – јединог субјекта моралног одлучивања и делања – једнако легитиман предмет етичког промишљања.

Темељ моралности:

сазнања биологије, психологије и неуронауке

Политичка филозофија је произашла из вечне напетости између урођених егоистичних порива и императивне потребе људи да живе у уређеној заједници. Мисаони пројекти разрешења те хроничне тензије традиционално се разврставају у два интелектуална табора: антрополошки оптимизам и антрополошки песимизам. Док прво виђење почива на уверењу да су људи инхерентно беневоолентни, сарадљиви и у себи носе потенцијал за друштвени напредак, заснован на личном усавршавању кроз образовање и рационално размишљање, друго становиште исијава скептичним погледом на људску природу: људи су инхерентно мањкави, себични и склони сукобима; упркос наплетку, фундаменталне људске мане увек проузрокују проблеме и неред у заједници.²⁷ Реч је о концептуализацији два опречна систематична виђења људске природе чији је заједнички именитељ потреба за успостављањем делотворне друштвене контроле. Ипак, моје теоријско полазиште у истраживању поимања моралности у предмодерним бирократијама

²⁴ Милан Вујаклија, *Лексикон стараних речи и израза*, Просвета, Београд, 1980, стр. 301, 585.

²⁵ Judith A. Boss, *Ethics for Life*, McGraw-Hill, New York, 2008, стр. 5.

²⁶ Ernst Tugendhat, *Predavanja o etici*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2003, стр. 31.

²⁷ Сажет преглед те аргументације видети у: William G. Scott, David K. Hart, “The Moral Nature of Man in Organizations: A Comparative Analysis”, *The Academy of Management Journal*, Vol. 14, No. 2, June 1971, стр. 241–255.

мимоилази наведене две класичне позиције као, најблаже речено, неусклађене са свежим научним налазима из подручја еволуционе биологије, неуронауке, когнитивне науке и еволуционе психологије. Стога намеравам да се усредсредим на концептуализацију моралности у дескриптивном смислу, дакле, без давања икаквих нормативних исказа, односно само на анализу моралних вредности, норми и правила прихваћених у конкретним предмодерним друштвима и политичким заједницама.²⁸

Најпре ћу укратко размотрити еволуционе и психолошке претпоставке настанка моралности и морала као практичног делања. Према обичном човеку можда на први поглед делује контраинтуитивно, морал је исход дугог процеса еволуције људске врсте, а не ванвременски производ „савреног ума” једног од хиљада имгинарних трансцендентних бића измишљених током повести. Сазнања еволуционе биологије и еволуционе психологије, стечена у раздобљу од осамдесетих година двадесетог века до данас, смештају порекло морала у психолошке механизме исковане током дугог процеса природног одабира, а тесно испреплетане са спознајом да је опстанак једино могућ кроз сарадњу, односно практиковање просоцијалног понашања.²⁹ Анализом процеса родбинске селекције, развоја узајамне зависности условљене нуждом прилагођавања изазовном животном окружењу, непосредне и посредне реципрочне размене и групне селекције, бројна истраживања су показала на које начине је природни одабир потпомогао стварање психолошких механизма који су јачали карактерну црту узајамног помагања.³⁰

²⁸ О разликовању дескриптивне и нормативне моралности видети у: Bernard Gert & Joshua Gert, "The Definition of Morality", у: Edward N. Zalta (yp.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/morality-definition/>.

²⁹ На пример видети следеће студије: Richard Joyce, *The Evolution of Morality*, MIT Press, Cambridge (MA), 2006; Leonard D. Katz (yp.), *Evolutionary Origins of Morality: Cross-Disciplinary Perspectives*, Imprint Academic, Thorverton, 2002; Frans de Waal, *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society*, Harmony Books, New York, 2009; Oliver Scott Curry, "Morality as Cooperation: A Problem-Centred Approach", у: Todd K. Shackelford & Randal D. Hansen (уред.), *The Evolution of Morality*, Springer, Cham, 2016, 27–51; Joan B. Silk, "The Roots of Prosocial Preferences", у: Hilary Putnam, Susan Neiman, Jeffrey P. Schloss (уред.), *Understanding Moral Sentiments: Darwinian Perspectives?*, Transaction Publishers, New Brunswick (NJ), 2014, стр. 9–26.

³⁰ Опширније о улози природног одабира у: Samuel Bowles & Herbert Gintis, *A Cooperative Species: Human Reciprocity and its Evolution*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 2012.

Реч је о црти која се, ако посматрамо све остале живе врсте, противи логици природног одабира заснованој на нагону живих организама ка очувању сопствене репродуктивне способности на рачун свих осталих. Насупрот томе, како тврди Мајкл Томасело (Michael Tomasello), човек је еволуционо обликован да не делује увек вођен себичним интересом, него да остави по страни „стратешку рачуницу” узајамних очекивања у погледу остварења личне користи и узме у обзир и улагање у добробит осталих чланова групе или заједнице.³¹ Томасело сматра да су људи временом исправно схватили виталан значај међузависности као кључа за успешан опстанак, те су постали кооперативно рационални делатници који одлучују вођени идејом да је помагање ближњима и сународницима, кад год је то могуће, добра ствар за чињење, да су други једнако заслужни као и они сами и да „Ми”, створено друштвеним опредељењем, доноси легитимне одлуке које важе за сваког појединца и за све друге, чиме се стварају легитимне узајамне обавезе међу члановима једне моралне заједнице.³² Биолог Ричард Александер (Richard D. Alexander) заступао је становиште према којем су системи морала проистекли из настојања људи да реше међусобне сукобе поводом различитих и супротстављених партикуларних интереса, и то успостављањем механизма тзв. посредног реципроцитета, који разрешава репродуктивне и социјалне добитке и губитке репутације унутар динамике друштвених интеракција.³³

Узајамно помагање је у доба малољудних заједница постепено изнедрило симпатију, емпатију и ограничене алтруистичне тенденције, које су потом утицале на наше претке да науче да уређују међусобне односе у све сложенијим групним и институционалним облицима.³⁴ Зато Џошуа Грин (Joshua Greene) моралност види као скуп психолошких адаптација које омогућавају себичним

³¹ Michael Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, Harvard University Press, Cambridge (MA) & London, 2016, стр. 10–19.

³² Исто, стр. 42–49.

³³ Richard D. Alexander, *The Biology of Moral Systems* [1st edition], Routledge, Oxon & New York, 1987, стр. 77–143.

³⁴ Опширније видети следеће студије: Elliott Sober & David Sloan Wilson, *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1998; Philip Kitcher, *The Ethical Project*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2011; Joshua May, “Relational Desires and Empirical Evidence against Psychological Egoism”, *European Journal of Philosophy*, Vol. 19, Issue 1, March 2011, стр. 39–58.

појединцима да уживају у плодовима сарадње.³⁵ Џонатан Хаит (Jonathan Haidt) одређује систем морала као склоп вредности, врлина, норми, пракси, идентитета, институција, технологија и постепено развијених психолошких механизма, који сви заједно усмеравају заокупљеност личним интересима ка стварању друштва заснованог на сарадњи.³⁶ Бол који осећамо када смо одбачени од других можда најбоље говори колико су снажно у људску психу уткани друштвеност и живот у заједници. Неуронаучници су дошли до поузданих налаза према којима тај осећај има неуронску основу, у смислу да мозак бележи друштвено одбацивање управо у подручју које се активира и када нам је нанета телесна повреда.³⁷ Ти налази не чуде ако имамо у виду да је у освит људске повести за опстанак била пресудна припадност групи, па се центар за бол вероватно развио из осетљивости на друштвено искључивање, односно као знак за узбуну који нас подстиче да се потрудимо да поправимо угрожен однос са осталим члановима групе. У интердисциплинарним истраживањима неуронске, генетичке и когнитивне основе моралног понашања, Патриша Чрчленд (Patricia S. Churchland) одређује моралност као четвородимензионалну шему друштвеног понашања условљену испреплетеним можданим процесима. Реч је о следеће четири димензије: 1) брига, укоренења у вези са сродником и породицом и бригом за њихово добро; 2) препознавање психолошких стања других, укоренењено у предностима предвиђања понашања других; 3) решавање проблема у друштвеном контексту; и 4) учење друштвених пракси.³⁸ Скорашњи резултати неуронаука показали су да се морално расуђивање ослања на вишеструке делимично преклапајуће неуронске мреже које подржавају опште процесе одлучивања као што су извршна контрола, обрада опажајних истакнутости (*saliency processing*), заузимање становишта

³⁵ Joshua Greene, *Moral Tribes: Emotion, Reason, and The Gap between Us and Them*, Penguin, New York, 2013, стр. 23.

³⁶ Jonathan Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, Pantheon, New York, 2011, стр. 270.

³⁷ Danijel Goleman, *Socijalna inteligencija: nova nauka o ljudskim odnosima*, Geo-poetika, Beograd, 2010, стр. 115. Истурније видети у студијама: Laurence R. Tancredi, *Hardwired Behavior: What Neuroscience Reveals About Morality*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005; Patricia S. Churchland, *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality*, Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2011.

³⁸ Patricia S. Churchland, *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality*, стр. 9.

(*perspective-taking*), рационално закључивање и вредновање. Истраживања неуронауке су допринела разумевању улоге ових процеса у моралној спознаји и просуђивању, те разоткрила да поремећај у раду ових неуронских мрежа може да доведе до дисфункционалног понашања и склоности чињењу моралних прекршаја.³⁹

Амерички антрополог и приматолог Кристофер Бем (Christopher Boehm) смешта порекло морала у доба заједничког претка шимпанза, бонобо мајмуна и човека и служи се археолошким налазима и етнографским записима о животу савремених ловаца-сакупљача и теоријом еволуције у реконструкцији унутаргрупне социјалне динамике, која је омогућила постепено каналисање себичних нагона првобитних људи у просоцијално понашање.⁴⁰ Према Бему, доминантни чланови (алфа мужјаци) ограничавали су себичност подређених чланова, а подређени чланови су удруживали снаге да би ограничили себичност доминантних чланова у прерасподели ресурса, првенствено хране. Такође, мајке су жртвовале сопствене интересе зарад добробити свог потомства, старији чланови групе су учествовали у социјализацији подмлатка доследним спровођењем групних правила, док су чланови породице повремено помагали једни другима у случајевима нужде. Тако су се код првобитних људи постепено развили неуролошки и психолошки механизми са претечама љубави, симпатије и емпатије, који су у виду повратне спреге фаворизовали пружање помоћи члановима групе који нису сродници. Бем заступа становиште да су људске заједнице развиле моралну способност тек у позном плеистоцену (пре око 45.000 година), када је преовладала егалитарност заснована на солидарности, правичности и једнакости свих чланова групе. Развој језика и способност расуђивања омогућили су комуникацију као претпоставку стварања сагласности да је себичност лоша а алтруизам добра особина, те ширења похвала односно покуда о позитивним или негативним поступцима чланова групе. Другим речима, процес природног одабира који је допринео настанку морала одвијао се у виду репутационог одабира и строгог групног кажњавања оних који су кршили групна правила. Појединци који су успешно усвајали правила и остваривали самоконтролу били су успешнији

³⁹ Keith J. Yoder & Jean Decety, "The neuroscience of morality and social decision-making", *Psychology, Crime & Law*, Vol. 24, No. 3, 2018, 279–295.

⁴⁰ Christopher Boehm, *Moral Origins: The Evolution of Virtue, Altruism, and Shame*, Basic Books, New York, 2010.

на биолошком и генетском плану, односно пожељнији као животни партнери, те су тако посредно допринели еволуцији савести и осећају срама.

Еволуција је учинила људе когнитивно и емоционално подешеним за способност моралне осећајности, па би се могло рећи да је морал урођен, свакако не у смислу да постоји посебан ген за морал, него да природно деламо на начин који је морално похвалан.⁴¹ Тако је и тежња за моралним просуђивањем постала урођена у смислу да наша психа има посебне, природним одабиром обликоване механизме саморегулације који су омогућили културно посредовано учење о садржини моралних судова. У неком тренутку наше еволуционе повести, рани људи су почели да користе речи „добро” и „лоше” да би контролисали понашање чланова групе, посебно деце, а потом су те речи биле репродуковане у наредним покољењима кроз усвајање културних вредности и ставова о нпр. похвалности алтруистичног опредељења. Овладавање способношћу говора отворило је велики број могућности у погледу исказивања сопствених интереса и жеља кроз разговор, генерализацију, екстраполацију, аналогију, рационално извођење закључака.⁴²

Језик је омогућио да у комуникацији са осталим члановима заједнице дефинишемо вредности као окосницу наших живота у заједници и да на основу понуђених многобројних могућности бирамо смер властитог делања, те тако и дефинишемо ко смо ми сами. Језик нам је као „еволуциони скок” омогућио и да формулишемо нове мисаоне „производе” – нпр. обичаје и културне конвенције. Другим речима, природна моралност је временом прерасла у културну моралност уоквирену друштвеним нормама. Употребом језика у међусобној комуникацији, људи нормативно стварају и споразумно усвајају правила која потом сви примењују и повинују им се, упркос појединачним виђењима, жељама и хтењима која могу да дођу у сукоб са установљеним правилима. Ричард Џојс (Richard Joyce) указује на то да је важна еволуциона функција језика била да пренесе одређене типове друштвеног садржаја који подлежу критичком оцењивању у виду међусобног

⁴¹ Caroline Humphrey, “Exemplars and Rules”, у: Signe Howell (yp.), *The Ethnography of Moralities*, Routledge, London, 1997, стр. 10.

⁴² Ronnie de Sousa, “Natural-born existentialists”, *Aeon*, 18 December 2017, <https://aeon.co/essays/how-evolutionary-biology-makes-everyone-an-existentialist>.

вредновања понашања чланова једне заједнице, што је постепено саздало когнитивну и концептуалну префињеност неопходну за настанак моралности.⁴³

Антрополошка објашњења основе моралности и моралне равни понашања

Моралне идеје настају, испробавају се и потом одбацују или учвршћују у оквирима живота у заједници, и то кроз свакодневна искуства и делање појединаца, те њихово међудејство са осталима.⁴⁴ Моралност трансцендира егзистенцијално становиште појединца: она описује како треба да третирамо друге као суседе, суграђане или чланове нашег друштва. Моралност се донекле преклапа са друштвеном контролом у смислу да представља скуп биолошких и културних оруђа за разрешавање проблема у подручју сарадње и сукоба који се понављају у друштвеном животу.⁴⁵ Кристин Корсгард (Christine M. Korsgaard) наглашава да чињење моралних престопа нарушава концепције о нама самима које су нам најважније у животу, попут интегритета, а тиме и идентитета као људских бића. Неморално делати значи изгубити способност да се мисли о себи у оквирима онога што сматрамо вредним живљења и делања.⁴⁶ Поред осећаја срама и стида, кривица је још једна емоција усмерена на саморегулацију понашања. Појам кривице означава истовремено и емоцију и рационалан евалутиван однос према кршењу неке норме у виду моралног суда. Морални суд у суштини претпоставља постојање сталног комуникативног процеса унутар којег се тај суд потврђује кроз колективно преговарање, те је на тај начин мотивација за избор смера моралног делања у неком конкретном случају нужно повезана са подручјем колективног.

⁴³ Richard Joyce, *The Evolution of Morality*, стр. 88–94.

⁴⁴ Више о динамичкој димензији моралности погледати у: Nora Hämläinen, "Moral Change and Moral Truth", у: Cecilie Eriksen & Nora Hämläinen (уред.), *New Perspectives on Moral Change: Anthropologists and Philosophers Engage with Transformations of Life Worlds*, Berghahn Books, New York & Oxford, 2022, стр. 169.

⁴⁵ Oliver Scott Curry, "Morality as Cooperation: A Problem-Centred Approach", у: Todd K. Shackelford and Randal Hansen (уред.), *The Evolution of Morality*, Springer, Cham, 2016, стр. 29.

⁴⁶ Christine M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, стр. 87.

У антрополошкој научној заједници је на прелазу из двадесетог у двадесет први век дошло до „етичког заокрета”: систем морала и моралност увршћени су на списак веродостојних тема које могу чинити предмет антрополошких истраживања.⁴⁷ Шта тачно проучава антропологија морала? Џоана Оверинг (Joanna Overing) каже да су етнографска истраживања моралности усмерена на разоткривање моралног универзума појединца као делатника, а тај универзум обухвата шта људи кажу, поимају и верују да је истинито, као и њихове усвојене диспозиције, намере, циљеве, мотиве и емоционалне одговоре, и то током читавог живота.⁴⁸ За Дидијеа Фасана (Didier Fassin) предмет антропологије морала је „морално обликовање света”, односно начини на које се морална питања постављају и решавају и како се питања ван сфере моралности преформулишу у морална питања.⁴⁹ Поред тога, Фасан сматра да та потдисциплина истражује моралне категорије посредством којих поимамо свет и открива моралне заједнице и моралне речнике које људи стварају, морално значајне радње, циркулацију моралних вредности, те садржај моралних дебата на колективном нивоу.⁵⁰ Брус Каферер и Марина Голд (Bruce Kapferer, Marina Gold) наглашавају важност повратка у средиште пажње истраживања људског бића унутар динамике његових пракси превасходно посматраних у контексту процеса социјалне конструкције вредности, те егзистенцијалних импликација тих вредности, али уз избегавање морализаторског манира присутног у канонским антрополошким студијама.⁵¹ Полазна премиса моралности укључује признавање Другог или „тока друштвених односа”, у којем се размена међу појединцима одвија уз вољну контролу њихових радњи, усклађених са друштвеним нормама и вредностима, а којима људи рутински изнова вреднују сопствене животе спрам идеја које сматрају добрим.⁵² Моралност

⁴⁷ Опширније у: Michael Klenk, “Moral Philosophy and the ‘Ethical Turn’ in Anthropology”, *Zeitschrift Für Ethik Und Moralphilosophie*, Vol. 2, No. 2, 2019, стр. 331–353.

⁴⁸ Joanna Overing, “Introduction”, у: Joanna Overing (ed.), *Reason and Morality*, Tavistock, London, 1985, стр. 4; Jarrett Zigon, *Morality*, Berg, Oxford, 2008, стр. 17.

⁴⁹ Didier Fassin, “Introduction: Toward a Critical Moral Anthropology”, у: Didier Fassin (уп.), *A Companion to Moral Anthropology*, Wiley-Blackwell, Malden & Oxford, 2012, стр. 4.

⁵⁰ Исто

⁵¹ Bruce Kapferer & Marina Gold, “Introduction”, у: Bruce Kapferer & Marina Gold (уред.), *Moral Anthropology: A Critique*, Berghahn Books, New York & Oxford, 2018, стр. 8–9.

⁵² Meyer Fortes, *Religion, Morality and the Person*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, стр. 122; Michael Lambek, “Toward an Ethic of the Act”, у: Michael Lam-

уноси у људску интеракцију кодове, правила и симболе који подржавају чак и крајности онога шта нас чини делом човечанства, односно скицира оквире људског.⁵³ Разумевање темељних разлога људских поступака води нас ка бољем поимању градивних елемената људског бића уроњеног у културу.⁵⁴

Будући да друштвена интеракција стоји у средишту моралности и моралног живота, оправдано се унутар антрополошких дебата изнова поставило питање преваге културног релативизма над епистемолошким становиштем да је могуће открити универзалне научне чињенице на основу изучавања моралности конкретних друштава или група.⁵⁵ Очевидна плуралност феномена моралности се донекле опире универзалистичкој (вестернизованој) претпоставци о постојању заједничког језгра рационалности као основе моралности, из којег су се расцветала разнолика морална уверења и норме као одговор на различите историјске и друштвене контексте. Већи проблем је што универзалистичка позиција сагледава, тумачи и вреднује плуралност моралности кроз оптику моралних стандарда заједничких целом човечанству, за разлику од културалног релативизма према којем је то немогуће утврдити, јер свако друштво има сопствену колективну рационалност, која се може тумачити искључиво мерилима садржаним унутар тог културног (моралног) референтног оквира.⁵⁶

Муди-Адамс заступа тезу да је моралност заправо свуда иста, односно без крупних разлика и нерешивих моралних несугласица, те да стога ни немамо разлога да просуђујемо давнашња или далека друштва и културе неким другачијим мерилима него што бисмо данас просуђивали сами себе и наше друштво.⁵⁷ Сва људ-

bek (yp.), *Ordinary Ethics*, Fordham University Press, New York, 2000, стр. 39–63.

⁵³ David Pocock, "The Ethnography of Morals", *International Journal of Moral and Social Studies*, Vol. 1, No. 1, 1986, стр. 18.

⁵⁴ Thomas Csordas, "Morality as a Cultural System?", *Current Anthropology*, Vol. 54, No. 5, October 2013, стр. 524.

⁵⁵ Melford E. Spiro, "Cultural relativism and the future of anthropology", у: George E. Marcus (yp.), *Rereading Cultural Anthropology*, Duke University Press, Durham, 1992, стр. 124–151; Monica Heintz, "Introduction: Why There Should Be an Anthropology of Moralities", у: Monica Heintz (yp.), *The Anthropology of Moralities*, Berghahn Books, Berlin & New York, 2009, стр. 5–7.

⁵⁶ Исто, стр. 7.

⁵⁷ Michele Moody-Adams, *Fieldwork in Familiar Places: Morality, Culture, and Philosophy*, стр. 191.

ска друштва деле заједничку људску природу и одувек су тежила остварењу доброг на колективном плану. Та политичка филозофија сматра да је у анализу моралности неке заједнице неопходно укључити и тумачења моралних схватања припадника те заједнице, како би се отворило мисаоно поље рационалног аргументованог промишљања ради бољег разумевања других култура. Налази амбициозног и опсежног истраживања о томе која се заједничка морална начела појављују у 60 друштава широм света, које су Кари, Малинс и Вајтхаус (Oliver Scott Curry, Daniel Austin Mullins, Harvey Whitehouse) спровели применом модела „моралности као сарадње”, чини се да је две деценије касније емпиријски потврдило тезе Муди-Адамс.⁵⁸ Тројица истраживача су у анализираним друштвима утврдила скоро равномерну распрострањеност седам чврсто успостављених типова сарадње, који кореспондирају са седам моралних вредности: 1) породичне вредности; 2) оданост групи; 3) реципроцитет; 4) храброст; 5) поштовање; 6) правичност; и 7) својинска права. Једина примећена разлика је у томе што различита друштва придају различит значај појединим вредностима.

Поље међудејства појединаца унутар једног друштва испуњено је вредностима, те оно уједно представља и простор узајамног вредновања, једнако као и нормативни простор у којем се регулише разноликост изнетих захтева и ставова. Тако и у средишту моралности као нормативног поља и поља свакодневне праксе обитава мање или више развијена идеја о вредности као о нечему што је пожељно, у једним заједницама видљиво, а у другима прикривено. Арто Лаитинен (Arto Laitinen) сматра да, иако нису све вредности настале као културно посредоване, свака вредност јесте предмет тумачења и оцењивања унутар једне културе.⁵⁹ Лаитинен тврди да, без обзира на културну разноликост друштвених облика из којих извире стварност вредности, пуноважност тих вредности је универзална посматрано са становишта њиховог учешћа у добробити људи – чак и када поједине вредности нису универзално присутне и практиковане.⁶⁰ Вредности су универзалне у смислу да,

⁵⁸ Oliver Scott Curry, Daniel Austin Mullins, Harvey Whitehouse, “Is It Good to Cooperate? Testing the Theory of Morality-as-Cooperation in 60 Societies”, *Current Anthropology*, Vol. 60, No. 1, February 2019, стр. 47–69.

⁵⁹ Arto Laitinen, *Strong Evaluation without Moral Sources: On Charles Taylor’s Philosophical Anthropology and Ethics*, Walter de Gruyter, Berlin, 2008, стр. 359.

⁶⁰ Исто

ако представљају циљеве вредне труда у једном друштвеном или културном контексту, онда то чине и у другим, сличним контекстима било где у свету. Џоел Робинс (Joel Robbins) скреће пажњу на то да је разумевање да је моралност укотвљена у културним вредностима значајан корак ка расветљавању чињенице да она у свим друштвима пред људе ставља захтев за приклањањем заједничком моделу делања као средишњем стубу моралног живота.⁶¹

Друштвене норме, као правила праћена колективним механизмом наметања њиховог поштовања уз претњу примене одговарајућих санкција, представљају „спроведене” вредности, те стоје у односу узајамне спреге – вредности уобличавају норме и обрнуто.⁶² Ствар је у томе што, како то примећује Моника Хајнц (Monica Heintz), тај процес „спровођења” чини вредности подложним отпору у корист промовисања неких другачијих или нових вредности, јер постојање неке друштвене норме није нужно доказ постојања и прихватања вредности која је првобитно допринела стварању те норме.⁶³ На пример, понашање у складу са том нормом може бити у нескладу са вредностима делатника. Томас Видлок (Thomas Widlok) тврди да сагледавање феноменологије моралности кроз призму вредности помаже у откривању замисли о томе шта је то добар живот, те хабитуалног практиковања начина достизања интринзичних добара гледано у некој појединачној ситуацији из свакодневног живота.⁶⁴ Према његовој аргументацији, ако врлине чине „утаони камен” у конструкцији наратива о добром животу и крајњој сврси људског постојања, онда проучавање врлина води ка стицању знања о тим наративима, њиховим мањкавостима и противречностима, те о оријентацијама које они пружају појединцима у прављењу моралних избора у свакодневним животним ситуацијама.⁶⁵

У настојању да конципира разоткривање како људи стичу искуство о вредностима као покретачкој снази моралног понашања, Џоел Робинс указује на проблем пада поверења друштвених наука

⁶¹ Joel Robbins, “Cultural Values”, у: Didier Fassin (yp.), *A Companion to Moral Anthropology*, Wiley-Blackwell, Malden & Oxford, 2012, стр. 131–132.

⁶² Monica Heintz, “Introduction: Why There Should Be an Anthropology of Moralities”, стр. 4.

⁶³ Исто

⁶⁴ Thomas Widlok, “Virtues”, у: Didier Fassin (yp.), *A Companion to Moral Anthropology*, Wiley-Blackwell, Malden & Oxford, 2012, стр. 191.

⁶⁵ Исто, стр. 199–200.

у концепт културе као теоријско-аналитичко оруђе за поимање образаца понашања који се понављају и комплекса значења и схватања која их обликују.⁶⁶ Робинс сматра да људи покушавају да докуче разрађене представе о вредностима кроз искуство прихватања и практиковања тих вредности као мотива за морално делање, не у додиру са њиховим апстрактним дефиницијама (датим унутар референтног оквира једне културе), него кроз интеракцију са људима и институцијама који својим деловањем дају узор како треба отелотворити те вредности.⁶⁷ Људи и институције које пружају узор у репродукцији вредности заправо разбијају моралну „монотонију” рутинског односа појединаца према вредностима у равни свакодневне обичајности, те им дају осећај моралне сврхе.

Схватање моралности у древним бирократијама: оквир истраживања

У филозофским трагањима за чврстим ослоном пропадљиве и пролазне људске егзистенције у ванвременском бивствујућем, етика настоји да пружи универзалне одговоре на питање о мерилима вредновања људске природе, понашања и друштвених институција.⁶⁸ Како то поетично вели каталонска филозофкиња и етичарка Викторија Кампс (Victoria Camps), „етика је покушај да се закрепи свет који није, нити може бити савршен”.⁶⁹ У средишту етичких размишљања налазе се вредности и смернице за добар живот, те испитивање разлога за њихово оправдање у светлу општеприхваћених начела.⁷⁰ Нормативна етика испитује садржај моралних судова, односно шта неко делање чини исправним или погрешним, шта је морално добар живот и која су обележја праведног друштва. Нормативна етика је усредсређена на практичну примену норми на ситуације из свакодневног живота – шта треба да чинимо,

⁶⁶ Joel Robbins, “Where in the World are Values? Exemplarity and Moral Motivation”, у: Cheryl Mattingly, Rasmus Dyring, Maria Louw & Thomas Schwarz Wentzer (уред.), *Moral Engines: Exploring the Ethical Drives in Human Life*, Berghahn Books, New York & Oxford, 2018, стр. 156.

⁶⁷ Исто, стр. 171.

⁶⁸ Thomas Nagel, “Ethics”, у: Donald M. Borchert (уред.), *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, 2nd edition, Thomson Gale, Farmington Hills, 2006, стр. 379.

⁶⁹ Викторија Кампс, *Јавне врлине*, ИП „Филип Вишњић”, Београд, 2007, стр. 6.

⁷⁰ Judith A. Boss, *Ethics for Life*, стр. 5.

желимо, верујемо или мислимо и који су разлози за и против чињења овога или онога.⁷¹ Ипак, у крајњем исходу, природа сазнања стеченог под окриљем етике као филозофске дисциплине је таква да не испоручује некакво коначно, те тиме и поуздано знање о моралним истинама, као нпр. у случају религијских учења, већ изнова и изнова доводи у питање и реинтерпретира етаблирана виђења и теорије о моралу.

Постпозитивистичко оспоравање епистемолошких, делиберативних и делатних потенцијала картезијанске субјективности, упоредо са укључивањем порекла моралности као легитимног предмета истраживања појединих природних наука, попут еволуционе биологије, неуронауке и когнитивних наука, подстакло је појаву виђења у филозофским и научним дебатама о природи моралних норми која јој одричу онтолошки статус трансцендентности, објективности и апсолутности, а придају јој обележје контингентности и историчности, тј. контекстуалности.⁷² Примера ради, филозоф науке и биологије Мајкл Рус (Michael Ruse) чак тврди да је морал пука колективна илузија коју нам је на врат натоварило наше генетско наслеђе.⁷³ Додуше, Рус овде мисли на илузорност нашег осећаја објективности морала, а не на то да сам морал није стваран, те закључује да је дарвинистичка етика по логици ствари субјективистичка.⁷⁴ Проблем се појавио када су субјект, који просветитељски рационализам уздиже у јединог валидног моралног делатника, постструктуралисти почели да подозриво опажају као, како то нпр. види Стјуарт Сим (Stuart Sim), „фрагментисано биће које нема суштинско језгро идентитета и треба га сматрати процесом у сталном стању распадања, пре него као фиксни идентитет или сопство које одолева непромењено током времена”.⁷⁵

Скептичан сам да нам претходно дата суморна скица стања субјективности, као дела критике просветитељског неумерено

⁷¹ Thomas Nagel, “Ethics”, стр. 380.

⁷² Simon Malpas, *The Postmodern*, Routledge, Oxon & New York, 2005, стр. 56–79; Hans Bertens, *The Idea of the Postmodern: A history*, Routledge, London & New York, 1995, стр. 134–139; James Williams, *Understanding Poststructuralism*, Acumen, Chesham, 2005.

⁷³ Michael Ruse, *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1986, стр. 253.

⁷⁴ Исто, стр. 254.

⁷⁵ Stuart Sim, “Subject”, у: Stuart Sim (yp.), *The Routledge Companion to Postmodernism*, Routledge, Oxon & New York, 2001, стр. 367.

оптимистичног поверења у снагу људског разума као поуздане линије водиље у моралном одлучивању, иоле може самостално помоћи у разумевању моралности као заједничког именитеља темпорално-просторно универзалних неформалних бирократских пракси. Будући да је уроњена у интимну раван друштвене интеракције и почива на осећају солидарности, односно просоцијалним емоцијама, које су пак далеко старије од првих етичких учења, моралност захтева сецирање интерпретативног слоја вредносног оквира једне политичке заједнице. Наравно, увек постоји оправдана бојазан да није могуће умешно методолошки одговорити на изазов проналажења довољног обима емпиријског материјала, који би богато и тачно описао и протумачио морални амбијент, вредности, норме и правила у неком раздобљу прошлости једне политичке заједнице.

Због тога ћу следити смернице Норе Хамалаинен (Nora Hämläinen) о томе да при изучавању моралности ваља имати у виду два разлога неприлагођености савремене етике као филозофске дисциплине задатку поимања сложености културне и практично-делатне димензије моралности у свој њеној друштвеној разноликости и партикуларности.⁷⁶ Први разлог је везан за мањак целовитог емпиријског знања етичара о тој разноврсној природи моралног понашања у друштвима и културама широм планете, а други за начин устројства филозофског знања о моралу, које као релевантно препознаје само оно знање које се тиче метаетике и нормативне етике. Свакако је неопходно одржати функционалну равнотежу између прикупљених емпиријских података о стварности моралности и научне анализе смештене у одговарајуће теоријско поље. За проучавање савремене бирократије у демократски устројеној политичкој заједници то филозофско-теоријско поље чини етика јавне управе (или службе). Етика јавне управе представља грану примењене етике која, на основу сазнања стечених у областима метаетике и нормативне етике, настоји да утврди шта су то ваљани стандарди морално исправног поступања у вршењу јавне службе, односно шта савремени јавни службеник треба да чини у погледу дужности коју има према јавним пословима, начелима, врлинама и користима за друштво.⁷⁷

⁷⁶ Nora Hämläinen, *Descriptive Ethics: What does Moral Philosophy Know about Morality?*, Palgrave Macmillan, New York, 2016, стр. 118–119.

⁷⁷ James H. Svara, *The Ethics Primer for Public Administrators in Government and Nonprofit Organizations*, Jones and Bartlett Publishers, Sudbury (MA), 2007, стр.

У двадесет првом веку, најважније истраживачке теме у етици јавне управе јесу етичко одлучивање и морални развој, етичко управљање, етички прописи и регулаторна тела, однос етике и организационе културе у јавном сектору и однос етичког окружења, шире културе и политичке заједнице.⁷⁸ Истраживање моралности у контексту предмодерне бирократије, која је деловала у политичком окружењу које није познавало модерно демократско уређење, тешко да може да се ослони на теоријско-концептуални инструментаријум етике јавне управе као филозофске дисциплине скорањег датума. Древни морал је био прекривен митолошко-религиозним наносима наративних пракси повезаних са интерпретацијом свих питања од значаја за живот у заједници. Поједини истраживачи, као нпр. Тони Флорес (Toni Flores), приметили су да су древне предмодерне бирократизоване политичке заједнице често замишљале своје богове и начин њиховог мешања у овоземаљску стварност управо према бирократском устројству строго дефинисаних, хијерархизованих и подељених надлежности спрам човечанства, те уређених канала комуникације у спровођењу тих надлежности.⁷⁹ Једна од последица тог идеолошког процеса била је ширење уверења да су владари и њихове бирократе боголики, те самим тим и носиоци мистичног знања и вештина. У теократском политичком поретку, моралност у домену владавине била је уско повезана са монополисањем верских церемонија, односно „комуникације” овоземаљских изабраника са њиховим небеским заштитницима (божанствима) ради добијања благослова. На пример, древне Маје су сходно традиционалном виђењу испреплетаности идеја поли-

16; Geoff Edwards, “Administrative Ethics”, у: David Schultz (ур.), *Encyclopedia of Public Administration and Public Policy*, Facts On File Inc., New York, 2004, стр. 5–6.

⁷⁸ Donald C. Menzel, “State of the Art of Empirical Research on Ethics and Integrity in Governance”, у: H. George Frederickson, Richard K. Ghere (уред.), *Ethics in Public Management*, M. E. Sharpe, Armonk (NY), 2005, стр. 17–18; Ali Farazmand, “Public Service Ethics and Professionalism: A Primer for Public Officials”, у: Ali Farazmand (ур.), *Bureaucracy and Administration*, CRC Press, Boca Raton, 2009, стр. 307–309.

⁷⁹ Toni Flores, “Art, Folklore, Bureaucracy and Ideology”, *Dialectical Anthropology*, Vol. 10, Issue 3–4, 1986, стр. 249–264. Видети нпр. студију о старим блискоисточним друштвима у: Lowell K. Handy, *Among the Host of Heaven: The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1994, стр. 79–92, 99–116; и студију о средњовековној Скандинавији у: Richard Cole, “When Gods Become Bureaucrats”, *Harvard Theological Review*, Vol. 113, No. 2, 2020, стр. 186–209.

тичке моћи, времена и простора разумеваале краљевске дужности као „свето време”. У одсуству систематизованог етичког учења, таква концептуализација била је отелотворена у термину *kuch*, који се појављивао као градивни елемент сложеница у називима бројних политичких функција и надлежности, а са ширим значењем службе, одговорности и пророчанства.⁸⁰ У теократији попут мајанске, државно вођство је политички и морално легитимизовано логиком натприродних (космичких) мерила, а његови чланови долазе из владајућих кланова или поштованих свештеничких породица, обично поседују ексклузивно знање и „натприродну ауру” потребне за ваљано обављање светих обреда.⁸¹

Изучавање моралности усредсређивањем на садржину моралних вредности, норми и правила из угла политичке антропологије и антропологије морала, уместо искључиво из перспективе етике јавне управе, сврсисходно је у случају моје студије из два разлога. Прво, антрополошка сазнајна перспектива пружа могућност ширег мисаоног захвата у богат емпиријски материјал о друштвима која нису нужно познавала вешто избрушене етичке системе. Друго, антрополошким приступом желим да превазиђем предметну „скућеност” нормативног приступа који нуди етика јавне управе као потдисциплина примењене етике. Етика јавне управе је настала превасходно у складу са захтевом за изналажењем ваљаног нормативног одговора на изазове рада савремених јавних службеника у постиндустријским полиархијама двадесетог и двадесет првог века, па начин проблематизације тема којима се бави условљава сужено сазнајно поље. Ипак, један од циљева овог истраживачког подухвата је да се давнашње моралне вредности, норме и правила изнова критички испитају и протумаче *a posteriori* и из практично-политичке перспективе. Због тога ће финализација аргументације у закључним разматрањима захтевати и осврт на налазе овог истраживања из перспективе етике јавне управе, како бих нагласио поуке које можемо да извучемо за побољшање етичке инфраструктуре у организацији данашње јавне управе.

Морална филозофија је двоструко херменеутична јер се састоји од интерпретација моралних схватања која су већ сама по себи

⁸⁰ Prudence M. Rice, *Maya political science: Time, astronomy, and the cosmos*, University of Texas Press, Austin, 2004, стр. 52–53.

⁸¹ Исто, стр. 285.

производ интерпретативних активности.⁸² Зато ћу овај истраживачки подухват извести првенствено користећи приступ усвојен унутар антропологије морала, који не заступа партикуларне моралне вредности, нити промовише етичке судове доминантне у појединим предмодерним државама и друштвима. Моје истраживање не поседује морализаторску димензију у смислу давања предности неком одређеном систему моралности, већ теоријско полазиште градим на идеји о важности препознавања и разумевања универзалних обележја моралности, онако како је она у конкретним историјским изданицима цветала у предмодерном бирократском устројству. Аксиолошка неутралност је кохерентна са дескриптивним погледом на моралност као скупом пракси стварања и репродуковања моралних идеја, вредности, норми и кодификованих правила понашања.

Основна сврха мог истраживања је целовито поимање моралности у домену предмодерне бирократске организације и праксе, а на основу њених универзалних и партикуларних (локалних) обележја у појединим историјским раздобљима и конкретним друштвима. Тако одређена сврха намеће три истраживачка циља. Прво, настојаћу да разоткријем темељна обележја значења моралности у контексту рада чиновника у одабраним предмодерним политичким заједницама. Моралност ћу сагледати кроз схватања оних који су играли водећу улогу у репродуковању те моралности на нивоу читаве политичке заједнице, односно унутар аксиолошког референтног оквира дате друштвене стварности те заједнице. Друго, желим да утврђивањем садржаја предмодерних моралних норми расветлим поимање и разликовање морално исправних и погрешних образаца поступања чиновника у обављању поверених државних дужности, и то онако како је оно било усађено у управне културе конкретних предмодерних политичких заједница. Треће, покушаћу да испитам и међудејство између схватања моралности унутар бирократске организације и моралности у ширем културном контексту анализираних предмодерних друштава.

На трагу Фасанових запажања о томе шта тачно треба да буде предмет истраживања из перспективе социјалне антропологије

⁸² Michele Moody-Adams, *Fieldwork in Familiar Places: Morality, Culture, and Philosophy*, стр. 152.

или антропологије морала,⁸³ као и у светлу три постављена циља, моја анализа биће операционално усредсређена на три основна показатеља бирократске моралности у предмодерним друштвима:

- 1) Садржина моралних вредности, норми и правила као опште-прихваћених смерница делања у једној политичкој заједници и, уже гледано, у подручју старања о државним пословима;
- 2) Званични и алтернативни (незванични) наративи о моралној димензији обављања државних послова и о улози моралности у очувању политичког поретка; и
- 3) Схватања самих бирократа као припадника политичке и/или друштвене елите о томе како поступа морално изврстан бирократа, односно каква тачно пракса обављања државних послова јесте морално исправна и стога пожељна.

Предмет истраживања сам ограничио на моралност у бирократским организацијама из три цивилизацијска круга, односно три колосалне и дуговечне предмодерне државно-управне традиције – древни Египат, Индију и Кину.⁸⁴ За разлику од Индије и Кине, које и данас постоје (наравно у различитим границама и облику), стари Египат је као засебан државни ентитет у континуитету постојао чак три миленијума (око 3100–30. п.н.е). Временски посматрано, предмет истраживања је у случају све три цивилизације усредсређен на раздобља када је развој бирократске организације и праксе био на врхунцу, те преузимањем и ширењем као узор унутар тих цивилизацијских кругова или чак и ван њих. На овако сужен узорак чиновничких апарата утицала су најмање три разлога. Прво, намера ми је да осветлим моралну раван великих, сложених (разгранатих) ваневропских бирократија са дугом традицијом, које су у европоцентричној научној оптици често остајале ван видног поља или, у најбољем случају, негде на његовим маргинама. Друго, одабир је обликован и мером доступности и обима расположиве археолошке и историографске емпиријске грађе и релевантних текстуалних

⁸³ Didier Fassin, "Introduction: Toward a Critical Moral Anthropology", стр. 5–6.

⁸⁴ Напомена: одредницу „Индија” у наставку књиге користим као краћи назив за индијски потконтинент, будући да су границе древне цивилизације која је цветала у том делу Азије биле шире у односу на данашњу државу која носи то име.

извора о моралности у бирократији.⁸⁵ Треће, за циљеве ове студије сазнајно су највреднији примери моралности у бирократским организацијама и чиновничким праксама на вишем степену развијености, те у царствима која су оставила снажан печат на велики географски простор и бројно становништво, представљала узор мањим државама и где је постојала неометана еволуција управне организације.

Главни методолошки изазов биће успешно препознавање универзалних елемената у темпорално-просторном плуралитету моралних вредности, норми, дискурса и пракси, те потом њихова систематизација и довођење у везу са савременом бирократском моралношћу отелотвореном у етичком нормативном оквиру савремене јавне управе. Описивање и тумачење моралности из различитих култура и друштава увек је подложно мањкавостима у потрази за научно веродостојним начином идентификовања и дескрипције моралних вредности, норми и кодификованих правила, а поготово када је реч о анализи нпр. усклађености норми и дискурса и објашњавању евентуалних недоследности између норми, наратива и пракси. Додатна методолошка компликација се појављује услед онтолошки варљиве природе вредности као темељног оквира субјективитета, која се у моралној пракси исказује у различитим облицима које моралне вредности попримају када их појединци отелотворују у свом делању. Због тога ћу користити тезу Марка Гудејла (Mark Goodale) о коинстанцијативном односу вредности и моралне праксе.⁸⁶ Гудејл сматра да вредности и морална пракса не постоје у виду линеарног односа, него једино у односу где се биће вредности оваплоћује кроз своја својства исказана у предузимању конкретних моралних радњи и обрнуто: морална пракса постоји једино кроз вредности као једно од темељних својстава њеног бића. Вредност и морална пракса налазе се у односу узајамног саизражавања посредством конкретних ситуација у којима морални делатник одлучује о избору смера делања. Пошто је реч о интернализованој динамици и важном делу нормативности,

⁸⁵ Напомена: сви наведени делови старих докумената и изворних текстова на српском језику представљају мој превод са енглеског језика, осим ако није другачије назначено.

⁸⁶ Mark Goodale, "Between Facts and Norms: Towards an Anthropology of Ethical Practice", у: Monica Heintz (ур.), *The Anthropology of Moralities*, Berghahn Books, Berlin & New York, 2009, стр. 194–198.

а која обитава изван поља непосредног опажања, истраживач мора да се ослони и на пројектовање аналитичке имагинације на начин који захвата сложено гранично стање динамике, континуитета и преклапања у односу између вредности и моралне праксе.

Као и у случају претходне студије *Бирократије и владари*, и овде се намеће исто методолошко питање: да ли се савремени концепти могу примењивати у анализи политичко-управног организовања друштава која су одавно цветала и венула, понекада у блаженом незнању, пукој незаинтересованости, или намерној изолацији спрам друштава у другим крајевима света. Да невоља буде већа, архаични језици често нису имали ни речи нити појмове који би се сада могли изравно превести повезивањем са неким од савремених појмова и термина. Наравно, то не значи да ти појмови садржински гледано нису постојали, односно да нису поимали идеје које и ми познајемо данас, већ само да нису били језички дефинисани на исти начин као данас, што може да доведе до промашаја уколико се појашњавање термина одвија кроз упрошћавање његовог значења. Такође, потребно је обратити пажњу и на тумачење значења истих термина, чија се супстанца често мењала кроз историју, или није била у потпуности иста у свим друштвима. Анализа моралних норми захтева посебну позорност да не би дошло до замене њихове садржине са садржином моралне праксе, као што се ни моралне прескрипције нипошто не смеју представљати као описи моралног понашања. Археолошки, историографски и текстуални извори превасходно нам откривају концептуални, нормативни и прескриптивни опис моралности као дела бирократског устројства у једној епохи, док је далеко ређа стварна оцена стања практичног делања чиновништва у једној тачки темпоралног пресека. Самим тим је емпиријска грађа о моралној пракси бирократа, тамо где постоји, сазнајно драгоценија, мада је, скоро извесно, изобличена предрасудама, антипатијама и интересима твораца извора.

Теоријско одређење бирократије као једног од виталних потпорних институционалних стубова владавинског процеса и бирократа као моралних делатника преузимам у целости из претходне студије, али ћу поновити најважније концептуално-терминолошке напомене.⁸⁷ Повест политичких институција јасно показује да је спровође-

⁸⁷ Срђан Т. Кораћ, *Бирократије и владари: њојлед у свей неформалних йракси*, стр. 12–17.

ње одлука врховне политичке власти одувек било тешко замисливо без управног апарата. Због тога и у средиште овог истраживања постављам бирократију узету у њеној засебности спрам државе, односно онако како се она конституише кроз свакодневне управне и повезане друштвене праксе. Управни (државни или чиновнички) апарат је тесно повезан са доносиоцима политичких одлука, али ћу га из аналитичких разлога посматрати као аутономну целину унутар политичког поретка. Када је реч о терминолошким и појмовним појашњењима, и у овој студији ћу као синониме користити следеће домаће речи и синтагме: „чиновник“, „чиновништво“, „чиновнички апарат“, „управни апарат“ и „државни апарат“. Прва три термина етимолошки проистичу из именице „чин“ и глагола „чинити“, у значењу делања и делатника (*agency, agent*); тачније, реч је о особи којој је поверен неки задатак за рачун неког другог.⁸⁸ „Чиновник“ и „чиновништво“ се данас користе у рустичном маниру, односно у јавном дискурсу и стручној и научној литератури скоро су у потпуности замењени терминима „државни/јавни службеник“ и „државна/јавна управа“. Придев „управни“ из термина „управни апарат“ или „државна управа“ посредно је повезан са преводом на наш језик латинске речи *administratio*. Основно значење речи „администрација“ је „бринути се о“ и односи се на помагање или служење другима.⁸⁹ Појмовно гледано, „администрација“ је сваки подухват заснован на сарадњи појединаца и усмерен на остварење циља који је прихваћен као вредан заједничког напора.⁹⁰ „Бирократија“ и „бирократа“ су речи коју ћу користити у овој студији као средње пређашњим терминима.

Овде се поново појављује изазов примене савремених концепата политичке теорије, теорије јавне управе и пратеће примењене етике на појавну разноврсност устројстава предмодерних бирократских апарата и служби. Све до појаве модерне демократске уставно уређене државе чиновник је претежно служио приватним интересима владара, његове породице и аристократије, мотивисан

⁸⁸ Видети значење термина у: „Agent“, *Cambridge Dictionary*, интернет верзија, <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/agent>; „Agent“, *Merriam-Webster Dictionary*, интернет верзија, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/agent>.

⁸⁹ Endru Hejvud, *Politika*, Clio, Beograd, 2004, стр. 667.

⁹⁰ Ferrel Heady, „Comparison in the Study of Public Administration“, у: Eric E. Otenyo, Nancy S. Lind (уред.), *Comparative Public Administration: The Essential Readings*, Elsevier, Oxford, Amsterdam & San Diego, 2006, стр. 62.

верским побудама или жељом за славом, те вођен јаким осећањем личне оданости и покорности. Насупрот томе, поступање савременог јавног службеника омеђено је законима и подзаконским прописима, етичким кодексом и захтевом за поштовањем основних људских права и слобода. Данас се од чиновника очекује да у професионалном обављању поверених јавних дужности допусти да скуп начела понашања усмерава или одређује његове изборе поступака (моралност у ширем смислу), који би истовремено требало да буду омеђени посебним системом препрека природним склоностима или спонтаним тенденцијама у поступању (моралност у ужем смислу).⁹¹ Због тога и за потребе овог истраживања, једнако као и претходног, узимам теоријску поставку бирократије у ширем појмовном захвату који једнако обухвата формалну (нормативну) и неформалну раван рада управног апарата. У проучавању моралности превагу ће извесно однети нормативна раван моралних очекивања које су предмодерни владари и политичке елите стављали пред своје бирократе.

Одабир подручја нормираног као епистемолошки приступачнијег за изучавање од подручја вредносног често се окончава свођењем стварности на један њен део, а потом и представљања тог дела као целине. У чувеном говору о духу јавне управе одржаном 2002. године пред Америчким удружењем за политичке науке, некадашњи харвардски професор Хју Хекло (Hugh Heclo) говорио је о научном и практичном значају признавања сазнајне валидности вредносне равни рада јавних службеника. Хеклоу је сматрао да посао јавног службеника није обично радно место на којем се зарађује за живот, већ је то позив који се живи – „није економска рачуница о живљењу, него елементарно виђење живота”.⁹² Хекло је у говору и ватрено критиковао епистемолошку кратковидост савремених друштвених наука у изучавању рада јавне управе, у виду прављења вештачког зида између чињеница и вредности, који потом спречава целовито разумевање улоге вредности у начину на који јавни службеници свакодневно обављају поверене јавне послове.⁹³ Зато је Хекло дух јавне управе сажео у идеји о повереном брижљивом и

⁹¹ Дон Меки, *Етика: општа теорија о исправном и неисправном*, Плато, Београд, 2004, стр. 104–105.

⁹² Hugh Heclo, “The Spirit of Public Administration”, *PS: Political Science & Politics*, Vol. 35, Issue 4, December 2002, стр. 690.

⁹³ Исто, стр. 691.

одговорном старању (*stewardship*) о добробити јавног домаћинства, те у тој идеји видео врховни идеал који наткриљује нормативни систем, а из којег се извлаче посебне норме ради уређења специфичних питања јавних послова.⁹⁴

Моралност је део нормативног система бирократије, а тиме и онога што је Хекло именовао духом бирократије, јер је тесно повезана са идејом брижљивог и одговорног старања о заједничком добру. Морална раван праксе појединаца којима је било поверавано обављање државних послова била је део укупних друштвених интеракција које су они имали са остатком предмодерне политичке заједнице. Без обзира коме су тачно служили и одговарали, највећи број одлука које су предмодерни субјекти државних послова доносили у свакодневном раду имао је привидно чист административан, или техничко-процедурални карактер, јер најчешће не постоји само један, најбољи начин да се нека политичка одлука оваплоти или пропис примени на појединачне случајеве. Непристрасност лако нестаје у делању зато што противречи идеји припадања, која суштински одређује чланство у бројним социјалним групама.⁹⁵ Утолико је честитост бирократа одувек била изложена „удару” различитих видова испољавања егоистичне стране људске природе заоденуте у личне и приватне жеље, интересе и опредељења, као и разноликих утицаја из институционалног, политичког и ширег друштвеног окружења. Писана историјска грађа бележи да су проблеми проузроковани моралном кварљивошћу у троуглу владар–бирократе–поданици разорно деловали на политичке заједнице у свим временима и на свим меридијанима. Такође, од праскозорја цивилизације били су бележени и бројни систематични покушаји владара широм планете, некада више а некада мање успешни, да уткају моралне светоназоре у старање о државним пословима, односно да пропишу и институционализују морално исправно понашање као пожељан узор бирократског делања.

Често се каже да морамо мало да се одмакнемо да бисмо јасније сагледали близак предмет који посматрамо. Проучавање онтолошких својстава предмодерних управних апарата, чиновништва

⁹⁴ Исто, стр. 692.

⁹⁵ Искрпно о овом проблему видети у: Срђан Т. Кораћ, „Пристрасност као препрека ваљаном етичком одлучивању у јавној управи”, *Политичка ревија*, Vol. 50, бр. 4, 2016, стр. 157–178.

као друштвеног слоја и пратеће бирократске праксе пружа нам суптилно оруђе за саморефлексију о стању моралности данашњих политичких поредака, а посебно за критичко вредновање моралне равни поступања савремених јавних функционера и службеника. Упорно опстајање феномена неформалности чини се да указује на супстанцијалност везе између прошлости и садашњости као неопходног корака ка бољем разумевању динамике социјалних мрежа међудејства које обликују свакодневни рад запослених у јавној управи двадесет првог века. На крају авантуре изучавања супстанце давнашњих моралних вредности и норми у домену бирократије предмодерних политичких поредака, те њихових ондашњих значења и различитих тумачења, требало би да нас дочекају налази о темпоралној и просторно-цивилизацијској универзалности чиновничке моралности корисни за стицање додатних сазнајних увида као корака ка побољшању нормативних претпоставки рада савремене јавне управе. Боље разумевање структурних обележја моралности предмодерне бирократије може да нам пружи изоштренији увид у то како се неформални обрасци понашања и даље успешно „опиру” противдејству етичке инфраструктуре у савременим јавним управама.

2

ФАРАОНИ И БИРОКРАТЕ У ОКРИЉУ ИДЕЈЕ МА'АТ: ДРЕВНА МОРАЛНОСТ У ДОЛИНИ НИЛА

Судих [скромнима] и богатима [подједнако].

Спасавах нејаке од моћних.

Зауздах бес злог карактера.

Сузбих похлепнога на врхунцу његове славе.⁹⁶

Рекмире, везир фараона Тутмоса III и Аменхотепа II

Моралност у сенци страха од загробног живота

Староегипатска политичка заједница, или Кемет (*t³-kmt*, ст. егип. црна земља), како су је звали њени становници, била је нај-дуговечнија држава у познатој историји. У континуитету је трајала скоро цела три миленијума (око 3100–30. п.н.е) и оставила је богат писани траг о својој виталности, сложености и префињености. Премда су архитектура, одећа, храна и медицина можда биле хиљадама година испред свог времена, староегипатски светоназор био је, парадоксално, ближи праисторијском него савременом чо-веку. За разлику од других претполитичких друштава где морал-ност није била нужно непосредно узрочно-последично везивана за дејство натприродних сила, у старом Египту је моралност у по-дручју спровођења државних послова била религијски утемељена. Бриер и Хобс (Bob Brier, Hoyt Hobbs) сматрају да су се Египћани међу древним културама издвајали по огромној енергији, новцу и вери улаганој у припрему за загробни живот након васкрсења, како је учио мит о Изиди и Озирису.⁹⁷ Судећи према до сада про-

⁹⁶ Наведено према: Maulana Karenga, *Maat, The Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical African Ethics*, Routledge, London & New York, 2004, стр. 36.

⁹⁷ Bob Brier & Hoyt Hobbs, *Daily Life of the Ancient Egyptians*, Second edition, Greenwood Press, Westport (CT), 2008, стр. 43–45.

нађеним и растумаченим епиграфским сведочанствима и књижевним делима, циник би рекао да је тај народ био опседнут смрћу до „патолошких” размера.

Према веровању старих Египћана, стварност је насељена мноштвом богова-духова који контролишу сваку природну појаву и последично подстичу осећање немоћи и зависности од молитава и жртава, које треба да наговоре богове да помогну појединцу да постигне све оно што не може сам.⁹⁸ Ипак, нада да ће се сви они који су морално поступали у свом животу поново родити у загробном свету је указивала на веровање да су појединци господари властите судбине.⁹⁹ У суочавању са неизвесношћу када ће куцнути смртни час, људе је тешила идеја да њихова физичка димензија душе, која живи и након смрти, има слободу кретања да посећује свет живих и уопште слободно лута након смрти.¹⁰⁰ У обликовању нормативне садржине староегипатске моралности супстанцијалан утицај је одиграла идеја да вечни живот зависи од тога како је неко водио свој живот, а не од богатства или друштвеног положаја који је имао у том животу. Пошто је морално исправан живот био неопходан предуслов за испуњење заслуга за вечан загробни живот, припадници владајуће елите једнако су као и обично становништво страховали од суда који их је очекивао после смрти.¹⁰¹ Уврежено уверење о једнакости богатих и сиромашних пред боговима, чак и на крају живота, можда је одиграла важну улогу у ублажавању друштвених сукоба и последично допринела стабилности и дугувечности цивилизације у долини Нила.¹⁰²

Стога је нагласак стављен на брижљиво и тачно преношење знања о изгледу морално исправног понашања на следеће покољење.

⁹⁸ Искрпније о староегипатским божанствима у: David P. Silverman, “Deities”, у: Donald B. Redford (yp.), *The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2002, стр. 95–102.

⁹⁹ Опширније у: Maya Muller, “Afterlife”, у: Donald B. Redford (yp.), *The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2002, стр. 1–7.

¹⁰⁰ Emily Teeter, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, стр. 119–121.

¹⁰¹ Више о загробном суду у: Stephen G. J. Quirke, “Judgment of the Dead”, у: Donald B. Redford (yp.), *The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2002, стр. 173–177.

¹⁰² Emily Teeter, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, стр. 120.

Судећи према најстаријим откривеним записима о васкрсењу, поредбним текстовима из пирамиде фараона Унаса (последњег владара Пете династије), најважнији корак у загробном животу је било полагање својеврсног теста у два корака, којем је покојник био излаган током преласка у следећи (загробни) свет. У првом тесту су богови под вођством Озириса мерили истинољубивост душе покојника, а у другом би суд састављен од 42 божанства испитивао покојника о његовим недељима.¹⁰³ Полагање теста је отварало пролаз у подземни свет, а потом и пријем у вечно обитаваиште код Озириса, док би неуспех на тестирању покојника водио у ништавило.

Религијско оправдање фараонске власти: политички ауторитет „сина божијег”

Процес социјалне конструкције моралних идеја, вредности и норми у подручју обављања државних послова био је у староегипатској култури под снажним упливом религијских идеја и пратећег ритуалног поретка. Египћани су веровали да је фараон овоземаљско оличење божанства, „син божији”, живи заступник човечанства пред боговима и посредник између богова и људи.¹⁰⁴ Будући да је божијом вољом зачет, рођен и постављен на трон, фараон поседује супериорну способност одлучивања о државним пословима и морални карактер који му омогућава да превазиђе хроничне људске мањкавости, те да након смрти добије божанску суштину и постане биће светлости.¹⁰⁵ Због тога уз име фараона иде и владарска етикеција у виду речи *nfr*, односно „добар”, „исправан”

¹⁰³ Bob Brier & Hoyt Hobbs, *Daily Life of the Ancient Egyptians*, стр. 48–49.

¹⁰⁴ “Pyramid Texts”, у: Miriam Lichtheim (прир.), *Ancient Egyptian Literature: The Old and Middle Kingdoms*, Volume 1, University of California Press, London, 1972, стр. 32; R. B. Parkinson, *Voices from Ancient Egypt: An Anthology of Middle Kingdom Writings*, University of Oklahoma Press, Norman (OK), 1991, стр. 38–40, 46–47. Сами Египћани нису широко користили термин „фараон” као назив за владара, већ су, како показују историјски и археолошки записи, египатски краљеви називани властитим именима уз владарске епитете. Иако је израз „фараон” коришћен једино у време окупације Египта у Другом међураздобљу (1715–1540. п.н.е) као хеленизован облик египатске титуле *per-aa* (велика кућа, тј. владарска палата), ја ћу га користити јер се код нас одомаћио преко старогрчких и библијских текстова.

¹⁰⁵ Ерик Хорнунг, „Фараон”, у: Серђо Донадони (ур.), *Ликови старог Египта*, Clio, Београд, 2005, стр. 307, 309, стр. 314–315.

или „прочишћен”, што је, према оцени египтолошкиње Кере Куни (Kara Cooney), заправо био својеврстан идеолошки трик за укотвљавање извора легитимности владара и основе оданости његових службеника у религији.¹⁰⁶ Куни сматра да је титула *nfr* требало да мотивише чиновнике (и све остале становнике) да раде у интересу фараона и његове породице (династије), и то вођени чврстим уверењем да је суштинска важност владарског интереса далеко изнад њихових интереса, те да га поштују и прихвате као усавршеног посредника са сфером божанског.¹⁰⁷

Претварање становишта о доброти као интринзичном владарском атрибуту у једну од темељних вредности старегипатске политичке културе, чини се да је представљало дискурзивну меру идеолошког осигурања апсолутне власти дизајнирану тако да лако „окине” превентивну моралну денунцијацију њених евентуалних противника. Утолико је сврсисходност друштвено прихваћеног значења речи *nfr* видљива у равни контроле званичног дискурса, и то у њеној снази да уклони морализаторско легитимацијско упориште са којег би потенцијални супарници могли да оспоравају власт позивајући се на моралне недостатности владара. У култури у којој је постојало чврсто уверење да изречена или написана реч производе непосредно дејство, свако ко би се усудио да оспори одлуке и поступке „доброг” и „прочишћеног” владара био би под огромним ризиком да наиђе на неодобравање велике већине чланова политичке заједнице.

У средишту староегипатског политичког поретка и њему инхерентне динамике моћи налази се фараон, где су бирократе, на било којем нивоу хијерахије, само пуки заступници и извршиоци те суверене воље. Због тога је у контексту легитимизације такве апсолутне власти било неопходно пронаћи јединствену идеолошко-нормативну формулу која би фараонов положај у политичкој заједници учинила јединственим.¹⁰⁸ Формула је концептуализована у идеји о божанској природи владара као инкарнацији бога Хоруса

¹⁰⁶ Kara Cooney, *The Good Kings: Absolute Power in Ancient Egypt and the Modern World*, National Geographic Society, Washington D.C., 2021, стр. 23; Ronald J. Leprohon, *The Great Name: Ancient Egyptian Royal Titulary*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2013, стр. 5–7, 9–19.

¹⁰⁷ Kara Cooney, *The Good Kings: Absolute Power in Ancient Egypt and the Modern World*, стр. 23–24.

¹⁰⁸ Alan B. Lloyd, *Ancient Egypt: State and Society*, Oxford University Press, Oxford, 2014, стр. 65.

и телесног сина бога-сунца Ра, док је у дискурзивној равни владар био описиван речју *netjer*, односно „бог”, и придавана су му својства која су красила богове и богиње. Тако је фараон означаван као неко ко поседује: *hi* (исказ којим бог ствара); *sia* (изврсни увид), у виду способности исправног дефинисања проблема и делотворног проналажења решења за те проблеме; „ауторитативност исказа”, у виду моћи да извршава вољу самим чином изрицања речи (наредби); *baui* као надљудску способност промене света око њега; *ka* као обиље животне енергије; својство *heka* (моћ магијских речи), схваћено као врхунска вештина управљања ритуалним речима и радњама ради чињења промена у физичком окружењу; и својство *ma'at*, као способност јемчења поретка и правде.¹⁰⁹

Званичан наратив о божанском својству јемчења поретка и правде наглашаван је током турбулентних раздобља разједињене државе, као на пример у време које је претходило успостављању Двдесет пете династије (747–656. п.н.е). Краљ Пианки, оснивач те династије, у натпису исклесаном на победничкој стели изједначио је одсуство моралности са одсуством јаке фараонске власти. Краљ је немоћ да се у политичком животу практикује вредносна садржина обухваћена идејом *ma'at* повезао са одсуством доброг (исправног, прочишћеног) фараона као узора члановима политичке заједнице за морално исправно понашање.¹¹⁰

***Ma'at* као свеобухватна идеја водиља у одгајању и практиковању моралне диспозиције**

Идеја *ma'at* (*m3t*) посебно је важна за разматрање разумевања моралности у бирократском апарату у староегипатској цивилизацији, будући да чини једну од основних идеолошких потпора схватања фараона као чувара и политичког и космичког поретка, при чему потоњи поредак у исто време има материјалну и моралну димензију и једини је могући, те тиме дефинитиван начин уређења свега постојећег, јер је настао у тренутку самог стварања свемира.¹¹¹

¹⁰⁹ Исто, стр. 67.

¹¹⁰ Kara Cooney, *The Good Kings: Absolute Power in Ancient Egypt and the Modern World*, стр. 266.

¹¹¹ Džerald A. Lerju, „Drevna etika”, у: Piter Singer (ур.), *Uvod u etiku*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci i Novi Sad, стр. 52–56; Alan B.

Фараонова најпреча дужност је да се, редовним обављањем религијских ритуала, стара о том поретку ствари и да не дозволи да се он расточи у стање нереда и, у крајњој инстанци, крахира.

Ma'at је персонификована као богиња правде и ћерка бога-сунца Ра (или Ре); док је отац задужен да штити космички поредак, његова кћи оличава суштину космичког поретка, а због тога је била поштована као самосталан култ.¹¹² Бог-сунце Ра спроводи своју власт над боговима и људима строго се придржавајући управо начела истине, правде и равнотеже. *Ma'at* заправо постоји самостално као обједињујућа сила која повезује делање других богова на плану очувања унутрашњег склада и равнотеже универзума спровођењем истине и правде – једнако у божанском и људском свету.¹¹³ Идеја *ma'at* се стога појављује и као епитет најважнијих богова – Хоруса, Птаха, Тота – у виду титуларне етикете „господар *ma'at*-а”.¹¹⁴ Етимологија речи *ma'at* указује и на придржавање правила, уједначеност, путоказ, меру; његову негацију представља начело *isfet* и означава хаос, неред, раздор, грех или преступ, а у употреби је био и израз *grg*, у значењу „лаж”.¹¹⁵ Џон Бејнс (John Baines) види *ma'at* двојачко: као хармоничну сарадњу подигнуту на ниво друштвеног идеала и сталну борбу за очување космоса од сила које

Lloyd, *Ancient Egypt: State and Society*, стр. 69–70. Напомена: одлучио сам да у књизи користим латинизоване преписе назива свих оних древних идеја и концепата чији би превод на наш језик био драстично осиромашен, те стога и погрешан услед њихове изворне вишезначности.

¹¹² Emily Teteer, “Maat”, у: Donald B. Redford (yp.), *The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2002, стр. 189–191; James R. Ferguson, *The ancient Egyptian concept of Maat: Reflections on social justice and natural order*, Centre for East-West Cultural & Economic Studies, Bond University, Robina, 2016, стр. 4–7.

¹¹³ Vincent A. Tobin, *Theological Principles of Egyptian Religion*, Peter Lang Publishing, New York, 1989, стр. 77–79.

¹¹⁴ Jacobus Van Dijk, “Ptah”, у: Donald B. Redford (yp.), *The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2002, стр. 323; Edmund S. Melzer, “Horus”, у: Donald B. Redford (yp.), *The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2002, стр. 165; Denise M. Doxey, “Thoth”, у: Donald B. Redford (yp.), *The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2002, стр. 354.

¹¹⁵ О етимологији ове идеје више погледати у: Kevin DeLapp, “The Metaethics of Maat”, у: Colin Marshall (yp.), *Comparative Metaethics: Neglected Perspectives on the Foundations of Morality*, Routledge, New York & Oxon, 2020, стр. 20; Maulana Karenga, *Maat, The Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical African Ethics*, стр. 5–11.

га угрожавају.¹¹⁶ Теофил Обенга (Théophile Obenga) сумира четири подручја богате и сложене вишезначењске природе идеје *ma'at*: 1) подручје универзалног, где *ma'at* означава тоталитет уређеног постојања; 2) подручје политичког, где је *ma'at* схваћен као праведност; 3) подручје друштвеног, где *ma'at* даје узор исправног понашања унутар заједнице; и 4) подручје личног, где *ma'at* означава остварење космичког поретка у појединцу, односно живот у складу са уређеном целином свега постојећег.¹¹⁷

Из божанске природе *ma'at*-а проистиче божански поредак који обликује политички, друштвени и теолошки поредак древног египатског друштва, па је ова идеја у извесном смислу спој концептуалног и нормативног идеала коме свако треба да тежи у теорији и пракси.¹¹⁸ У тумачењу Каленге, древни Египћани су давали предност конкретном и практичном, па тако и *ma'at*, премда апстрактан појам, морао је да има конкретно значење у пракси, односно да буде „проживљена конкретност”.¹¹⁹ Реч је о обавезујућој социјализујућој сили која усађује заједничку моралну одговорност у поступање сваке особе, засновану на реципрочности обавеза и оправданих узајамних очекивања, а неспособност једне особе да се придржава *ma'at*-а повратно лоше делује на заједницу.¹²⁰ Миријам Лихтхајм тврди да се начело реципрочности најраније може препознати у натписима из гробница знаменитих људи из доба Шесте династије (2345–2183. п.н.е), а изражава се кроз уверење о моралном каузалитету према којем чињење оног што је добро и исправно има добар исход и за самог делатника, у смислу да ће његово добро дело бити надокнађено нечијим добрим делом учињеним у његову корист („добро се добрим враћа”); насупрот томе, зла диспозиција аутоматски се окреће против појединца који се њом води у свом делању.¹²¹

¹¹⁶ John Baines, “Kingship, Definition of Culture, and Legitimation”, у: David O’Connor & David P. Silverman (уред.), *Ancient Egyptian Kingship*, Brill, Leiden, 1995, стр. 12.

¹¹⁷ Théophile Obenga, *La Philosophie Africaine de la période pharaonique, 2780–330 avant notre ère*, Édition L’Harmattan, Paris, 1990, стр. 166–167.

¹¹⁸ Natalie Elliot, “Philosophical Relevance of Ancient Egyptian Ethics and Theology”.

¹¹⁹ Maulana Karenga, *Maat, The Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical African Ethics*, стр. 256.

¹²⁰ Jan Assmann, *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, Metropolitan Books, New York, 2002, стр. 133–134.

¹²¹ Miriam Lichtheim, *Moral Values in Ancient Egypt*, стр. 36–38.

Богови као врховни ауторитети имају пресудну улогу „моралне полиције” у очувању вредносног поретка надзирањем живота појединаца и спровођењем божанске воље над њима.¹²² Ипак, живот у складу са *ma'at*-ом не одиграва се принудно по сили космичких закона, већ сходно разумевању *ma'at*-а као начина живљења уоквиреног дубоким поштовањем богова, што значи да се он исправно практикује једино истовременим служењем боговима и служењем другим члановима друштва.¹²³ Једно се не може одвојити од другог, односно тачније, поштовање *ma'at*-а се одиграва кроз служење другима, а у том чину се огледа симболична служба боговима. Свако ко би у свом делању успео да испуни обавезу придржавања *ma'at*-а, схваћеног као својеврсног моралног категоричког императива, био би сматран праведником и особом која је послушала богове; наспрот томе, стајали су сви они који су чинили *isfet* и њих би стигла божја казна.¹²⁴ Утолико се може рећи да је за старе Египћане савест била релациони концепт, у смислу да је осликавала тесну повезаност мишљења заједнице о појединцу са мишљењем појединца о самом себи, али узето спрам оцене његовог делања од стране других.¹²⁵ Мада је делање у складу са *ma'at*-ом оса староегипатске моралности, само делање је утемељено у карактеру појединца.¹²⁶ Зигфрид Моренц (Siegfried Morenz) описује *ma'at* као задатак који човек сам себи поставља како би се самоостварио као морална личност и тако, посредно, својим морално исправним делањем допринео стварању праведног и доброг друштва и квалитетних односа унутар мреже узајамно испреплетаних реципрочних очекивања и обавеза успостављених између богова, људи и природе.¹²⁷

Према староегипатском разумевању моралности, зло је последица човекове слободне воље, али оно у онтолошком погледу претходи настанку космоса као првобитни неред пре почетка времена као *tnmw*, у значењу примордијалне неограничености.¹²⁸ Интере-

¹²² Alan B. Lloyd, *Ancient Egypt: State and Society*, стр. 235.

¹²³ Maulana Karenga, *Maat, The Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical African Ethics*, стр. 568.

¹²⁴ Alan B. Lloyd, *Ancient Egypt: State and Society*, стр. 220–221.

¹²⁵ Maulana Karenga, *Maat, The Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical African Ethics*, стр. 8.

¹²⁶ Исто, стр. 255–256.

¹²⁷ Siegfried Morenz, *Egyptian Religion*, Cornell University Press, Ithaca (NY), 1984, стр. 113.

¹²⁸ Исто, стр. 58.

сантно је да је сам корен речи *tnmtw*, у значењу „застранити”, „изгубити се” или „залутати”, заправо указивао на дубинско разумевање зла као одступања од морално исправног делања.¹²⁹ Кевин Делап (Kevin DeLapp) скреће пажњу на дубоку испреплетаност *ma'at*-а са језиком, у смислу да се делање у складу са овим начелом непосредно изражава кроз говор морално делатника или говор о њему, и то на тачно одређене начине.¹³⁰ Примера ради, стицање својства бесмртности превасходно је усмерено на скидање са имена покојника било какве оцене поступака током његовог живота као неморалних, и то дословно кроз дијалог са боговима сабраним у загробном суду, на којем се одмерава тачност тврдњи покојника, односно покојникова веродостојност се доказује говорним чином испитивањем истинитости његових речи спрам његових дела. Најгоре што може да се деси покојнику је да му име „заудара”, да због бешчасћа оно буде „метафизички” избрисано из онтолошког поретка ствари. То не чуди имајући у виду чињеницу да је у староегипатској митологији језик био стваралачка сила: свемир је створен ни из чега говорним чиновима, те говорити значи творити. Насупрот томе, код *isfet*-а као контрапункта *ma'at*-у моћ говора је осујећена, а у староегипатском језику реч „тишина” је семантички повезана са насиљем.¹³¹ Према Делалу, говорни чиновни и други видови практиковања *ma'at*-а заправо представљају репродуковање првобитног нормативног поретка, што је одраз староегипатског начина размишљања о стварности као по себи зависној од језика.¹³²

У том кључу се може објаснити сврсисходност „моралних портрета”, садржаних у житијима забележених на спољним зидовима гробница владара, високоранжираних бирократа и других угледних људи, а у оквиру еволутивног скока у украшавању гробница до којег је дошло у време Четврте династије.¹³³ У средишту тих портрета стоје тврдње о смерности чиновника спрам владара и о узвратном поступању владара испуњеном поштовањем према чи-

¹²⁹ James Allen, *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creations Accounts*, Yale Egyptological Seminar, New Haven, 1988, стр. 20.

¹³⁰ Kevin DeLapp, “The Metaethics of Maat”, стр. 21–22.

¹³¹ Исто, стр. 22.

¹³² Исто, стр. 25–26.

¹³³ О украшавању гробница више у: Aidan Dodson, Salima Ikram, *The Tomb in Ancient Egypt: Royal and Private Sepulchres from the Early Dynastic Period to the Romans*, Thames & Hudson, London, 2008. У египтолошкој литератури, житија се називају аутобиографским текстовима, јер су писана у првом лицу.

новницима, док у време Пете и Шесте династије у први план избија представљање покојника као znalца и практиканта *ma'at*-a, који јасно разликује опречности доброг и лошег, праћено стандардизованим декларацијама о врлости покојника од самог тренутка рођења (или док је још у материци).¹³⁴ Сазнајна вредност погребне књижевности се састоји у томе што посредно описује аксиолошку раван староегипатске моралности кроз приказ моралних преступа у тзв. одречним (негативним) исповестима. Реч је о погребној ритуалној формули коју покојник након смрти изговара тако што пред божанским судом свечано изјављује да није починио ниједан од 42 побројана преступа.

За потребе анализе узимам списак моралних преступа из Анијевог папируса из *Књије мртвих*, и то само оне који су ближе повезани са моралним карактером појединца који се сматрао погодним за обављање државних послова.¹³⁵ Поред најтежих грехова – убиства, насилне пљачке, крађе, прељубе, лажи – Анијев папирус нам показује да су се морално погрешним сматрале и радње попут: кршења закона, стварања нереда, игнорисања или одбијања да се прими к знању истина, обмане, прислушкивања, уливања страха другима, nanoшења емоционалне патње, малициозног размишљања, говора и поступања, дрзоплетог размишљања и деловања, арогантног и увредљивог говора и поступања (посебно према старијима и надређенима), преувеличавања и псовања.¹³⁶ Помно сагледавање набројаних преступа открива нам да је древно египатско схватање моралности почивало на идејама о светости живота и имовине, друштвеном поверењу и хармонији (заснованим на истинољубљу и личном интегритету), саосећању, љубазности, узајамном поштовању (посебно туђег друштвеног статуса и интимне сфере), чистоћи мисли и дела, правичности, скромности, понизности, мирољубивости, те самоконтроли импулсивног понашања.

¹³⁴ Примери моралних портрета и декларација су дати у: Miriam Lichtheim, *Moral Values in Ancient Egypt*, University Press & Vandenhoeck Ruprecht, Freiburg & Göttingen, 1997, стр. 9–16.

¹³⁵ Анијев папирус је одабран као најважнији до сада пронађени погребни ритуални текст. Папирус потиче из доба Новог краљевства (око 1570–1069. п.н.е) и био је припремљен за свештеника Анија из Тебе (око 1250. п.н.е), а производ је уобичајене праксе припремања погребног текста за сваког покојника понаособ, будући да садржи упутства за навигацију у следећој фази постојања, искројена тачно за одређену душу.

¹³⁶ E. A. Volis Badž, *Egipatska knjiga mrtvih: Anijev papirus*, Borislav Stanić (izdavač), Beograd, 1989.

Кратак преглед похвалних и покудних образаца понашања узетих из *Књије мрйвих* заправо потврђује ретроспективно поменуте налазе савремених истраживања из области еволуционе психологије и еволуционе биологије о моралности као културно посредованом комплексу просоцијалних емоција и склоности људи да сарађују и буду узајамно солидарни. На трагу већ навођене тезе Томаса Видлока о важности проучавања врлина као „угаоног камена” у конструкцији наратива о добром животу и крајњој сврси људског постојања, следећи истраживачки корак је анализа представа о врлинским оријентацијама садржаним у тим наративима ради одгонетања шта су староегипатске бирократе поимале и веровале да је исправно у чињењу моралних избора у свакодневним професионалним ситуацијама.

Дидактичка књижевност као средство за обликовање моралних уверења староегипатских бирократа

Староегипатски списи откривају напетост између непристрасности и правичности као владавинских идеала који одражавају *ma'at* и узајамно испреплетаних односа оданости између поданика и обичних чиновника као најнижих заступника фараонове суверене воље.¹³⁷ Према Маулани Каренги (Maulana Karenga), сходно уверењу о људима као одразу (слици) божанског, уз јасну свест о томе да нико не поседује апсолутну мудрост, стари Египћани су веровали да човек треба да тежи прогресивном усавршавању, схваћеном у значењу израза *nfr* тј. „бити слободан од сваког зла”, а заснованом на потенцијалу сједињења са божанским.¹³⁸ Континуирано постајање кроз овладавање собом и врлинама могуће је, јер су људи по природи добри: морални преступи нису последица „огреховљене” природе, већ незнања, безобзирности, непромишљености или необузданости.¹³⁹ Стога је гајење врлинског социјалног хабитуса могуће и оно се одвија кроз учење како бисмо боље разумели властите поступке у конкретним животним ситуацијама

¹³⁷ Опширније о овом проблему у: Christopher Eyre, “Patronage, Power, and Corruption in Pharaonic Egypt”, *International Journal of Public Administration*, Vol. 34, Issue 11, 2011, стр. 701–711.

¹³⁸ Maulana Karenga, *Maat, The Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical African Ethics*, стр. 230.

¹³⁹ Исто, стр. 233–237.

у које ступамо у заједници, а потом смо дужни да применимо то што смо научили – да поступамо исправно. Морални преображај је првенствено „скок” у подручје знања о добром и лошем, којим се појединац сам исправља и дисциплинује. Каренга скреће пажњу да староегипатски израз за безумност може да се преведе као „мањак срца и ума” и указује на одсуство рационалности и моралне осећајности.¹⁴⁰ Незнање постаје морално проблематично када је основни разлог одсуства саосећајности у смислу претварања да се не зна шта је морално исправно и да се не одзива на потребе ближњих и других људи из заједнице.¹⁴¹

До сада није пронађен ниједан документ из доба старог Египта који би садржао систематизовано етичко учење и морални кодекс који би се односио на свакодневне животне ситуације и/или на поступање владара и бирократа. Моралне вредности, начела и правила понашања присутни су различитим врстама текстова – погребним књигама и песмама, житијима из гробница знаменитих људи, поукама и књижевним текстовима уопште.¹⁴² У одсуству етике као саморефлексивног филозофско-теоријског промишљања суштине и сврхе морала, о староегипатској моралности заправо сазнајемо из онога што се збирно описује као „начин живљења” (*mꜥn n ꜥꜥ*) – практичних укора и савета прикупљених из животног искуства, а потом представљених кроз заплет и ликове које приповеда неки мудрац.¹⁴³

Моралне вредности, норме и правила понашања у староегипатској политичкој заједници и државном апарату налазимо у мноштву секуларних списа, генерички називаних „поуке” (*sebayt*), чија је намена била да младим поколењима пренесу савете о општеприхваћеним смерницама о делању у свакодневном животу.¹⁴⁴ Упркос значајној разноликости по пореклу, предмету, форми, стилу, ставовима и местима поентирања, такви текстови имају потенцијал

¹⁴⁰ Исто, стр. 243.

¹⁴¹ Исто, стр. 243–244.

¹⁴² О погребној књижевности видети у: Leonard H. Lesko, “Funerary Literature”, у: Donald B. Redford (ур.), *The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2002, стр. 139–147.

¹⁴³ Nikolaos Lazaridis, “Ethics”, у: Elizabeth Froom & Willeke Wendrich (eds), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2008, <http://escholarship.org/uc/item/4q-20j8mw>, стр. 1–2.

¹⁴⁴ Bob Brier & Hoyt Hobbs, *Daily Life of the Ancient Egyptians*, стр. 207.

да критички сагледају, вреднују и репродукују идеологију древног египатског политичког поретка, временом уобличавану позивањем на наративе из усменог предања, старих митова, панегирика, натписа у гробницама, владарских натписа (објава) и званичних извештаја.¹⁴⁵ Наравно, поједини аутори, попут Јана Асмана (Jan Assmann), са правом су отворили научну дебату о томе да ли те поуке надилазе дихотомију *mythos-logos*, односно да ли оне уопште представљају систематична дела саморефлексије.¹⁴⁶ Чак и у случају негативног одговора на постављено питање, за потребе моје анализе научна валидност староегипатских поука не нестаје, јер их ја не узимам као дела морално-филозофског промишљања, већ као емпиријску грађу која нам омогућује увид у морално обликовањем тадашњег домена обављања државних послова кроз циркулацију доминантних схватања моралних вредности.

Мада су представљале романтизовану слику староегипатских вредности и културе, поуке су свакако играле улогу наставних средстава у писаном облику, коришћених у процесу етичког инжењеринга иза којег је стајао двор, а чији је циљ било подучавање становништва о (не)прихватљивим обрасцима моралног понашања, те последично стварање друштвене атмосфере погодне за поштовање „природног” (божанског) поретка ствари.¹⁴⁷ Поуке су дате у наративном облику изрека (максима), које племићи или високорангиране бирократе пред крај живота дају својим синовима о томе како да успешно поступају у обављању државних дужности које им је поверио владар, и тако осигурају успон на хијерархијској лествици. Изреке су засноване на знању и искуству које су аутори поука сами стекли током свог живота и марљивог и оданог рада у краљевој служби, па би се такви текстови могли сврстати и у жанр каријерних приручника.¹⁴⁸ Већина дидактичких текстова је анонимна, као што је уопште био случај у староегипатској књижевности, али је имала наслове и протагонисте као мудре појединце који читаоцу

¹⁴⁵ Alan B. Lloyd, *Ancient Egypt: State and Society*, стр. 245–246.

¹⁴⁶ Jan Assmann, *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, Andrew Jenkins [прев.], Harvard University Press, Cambridge (MA), 2003.

¹⁴⁷ Natalie Elliot, “Philosophical Relevance of Ancient Egyptian Ethics and Theology”, *Footnotes to Plato*, 2021, <https://natalieelliot.oucreate.com/philosophical-relevance-of-ancient-egyptian-ethics/>.

¹⁴⁸ Bruce G. Trigger, *Understanding Early Civilizations: A Comparative Study*, Cambridge University Press, Cambridge & New York, 2003, стр. 627.

преносе моралне поуке из прошлих времена.¹⁴⁹ Одабир мудраца из прошлости је требало да додатно оснажи изнете наративе посредним позивањем на мудрост као индивидуалну особину јаких личности, а на „златно доба” као асоцијацију на неупитну сазнајну вредност староставних истина изнова провераваних покољењима уназад. Сврха поуке је била да одразе „савршен говор”, што је значило не само избрушену реторику већ и „изговорено савршенство” – артикулацију савршенства и истине.¹⁵⁰ Премда су преносене моралне вредности биле апстрактне и вечне, поуке су имале и снажан ескапистички елемент својствен средству забаве: естетска раван у виду фантазије и суптилно стилски изражених драмских заплета који су читаоцу пружали задовољство.

Заједнички дидактички именитељ свих поука су смернице о томе које тачно понашање је богоугодно у смислу да води одржању *ma'at*-а као божанског поретка универзума.¹⁵¹ Стицање знања током живота је неопходан корак ка одржању *ma'at*-а, док незнање као његова супротност и богови га не воле. Моралне вредности и норме из поука усађиване су младим припадницима више класе у писарским школама и представљали су узор мушких манира за читаво друштво, а посебно за ниже слојеве, који су често у поучним књижевним текстовима били карикирани као свадљиви и насилни.¹⁵²

Основно мерило одабира поука за потребе мог истраживања јесте њихов дидактички значај у тадашњем образовању, с тим што у прилог додатне релевантности њихове садржине за анализу моралности у контексту староегипатске бирократије сведочи чињеница да је до сада пронађен већи број папируса и камених плочица са преписима сваког од тих упутстава. Текстови су представљени хронолошки. Поједини текстови неће бити разматрани иако су, бар судећи према посредном помињању у бројним каснијим текстовима, у старом Египту сматрани значајним, јер су пронађени у оскудним фрагментима. Немогућност њихове целовите и поуздане реконструкције не даје емпиријски материјал прикладан за моју

¹⁴⁹ R. B. Parkinson, *Voices from Ancient Egypt: An Anthology of Middle Kingdom Writings*, стр. 25.

¹⁵⁰ Исто.

¹⁵¹ Natalie Elliot, "Philosophical Relevance of Ancient Egyptian Ethics and Theology".

¹⁵² James P. Allen, *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, стр. 258–259.

анализу. Такав пример је најстарији дидактички текст пореклом из 26. века пре нове ере, Поуке принца Хорђедефа (или Ђедефхора), сина фараона Куфуа (ст. грч. Кеопса), где је до нас стигао сам почетни делић обима мање од тридесет редова. Мада је Хорђедефу у потоњим вековима приписано ауторство појединих записа са мудростима и хваљен је и поштован као један од најмудријих људи, о њему и његовом раду скоро да не постоје никакви поуздани подаци. Због тога ћемо кренути од следећег најстаријег текста из доба Старог краљевства – чувених Поука упућених Кагемнију.

Поуке упућене Кагемнију

Наративна потка тог дидактичког текста креће око поука које својим синовима упућује неименовани отац у својству везира (пандан данашњег премијера или канцелара) у време Старог краљевства (тачније, Треће и Четврте династије), али је вероватно реч о допуњеној верзији старијег текста. Један од синова, Кагемни, био је везир у време владавине фараона Снефруа (2613–2589. п.н.е), па су поуке назване по њему, иако је њихова радња смештена у време владавине краља Хунија (око 2637–2613. п.н.е) и Снефруа. Од текста је нажалост сачуван само завршни део, па није позната дужина изгубљеног дела, али је довољно садржајан за потребе мог истраживања.¹⁵³

У средишту вредносне равни промовисане Поукама упућеним Кагемнију налази се узор моралног карактера који млади треба да изграде током живота, једнако у обављању посла и у свом дому.¹⁵⁴ Опрезност, резервисаност, дискретност, промишљеност (обазривост), стрпљивост, тачност, поузданост, смиреност, скромност и умереност, те разуман, одмерен и уљудан говор, јесу врлине чије умешно практиковање у друштвеним односима води успеху младог човека и стицању угледа и поштовања у заједници. Понашање

¹⁵³ R. B. Parkinson, *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt: A Dark Side to Perfection*, Continuum, London, 2002, стр. 313.

¹⁵⁴ Поуке упућене Кагемнију анализирале су коришћењем два превода: "The Instructions Addressed to Kagemni", Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, Vol. 1, University of California Press, Berkeley, 1972, стр. 59–61; "The Instruction of Ke'gemini (Ke'gemini – I Have Found a Soul)", у: Brian Brown (прир.), *The Wisdom of the Egyptians*, Brentano's, New York, 1923, електронска верзија, <https://archive.sacred-texts.com/egy/woe/index.htm>, стр. 117–124.

сходно набројаним врлинама треба да омогући појединцу да добије поверење осталих чланова заједнице или колега и надређених у државном апарату, док њихово одбацивање представља кршење општеприхваћених социјалних норми и води у друштвено „самоубиство”.

Поуке заправо по први пут осликавају врлински портрет узорне личности у контексту тадашњих схватања моралности у друштву и у бирократији, који ће касније провејавати кроз наративе осталих дидактичких текстова. Реч је о узору тзв. тихе или смирене особе, која је увек у стању да влада самом собом и властитим понашањем према другима, а посебно према надређенима или подређенима.¹⁵⁵ Примера ради, сличан модел морално изврсног бирократе дат је на Интефовој стели из доба Дванаесте династије. Интеф је био главни управитељ краљевских поседа фараона Сенусрета I (1971–1926. п.н.е). Натпис нам не пружа увид у стварну личност и дело висококорангираног бирократе са двора, већ идеализовану представу о томе какав чиновник је у старом Египту сматран морално исправним, те стога пожељним гледано из угла владара и читавог друштва.¹⁵⁶ Узоран бирократа је тиха, смирена, уравнотежена, стрпљива, милосрдна, љубазна и разборита особа која избегава друштво агресивних, гневних и незналица, а настоји да поучи онога коме треба мудар савет, утеши тужног, дарује сваког у невољи и заштити немоћне, гладне и сиромашне.

На трагу моралних вредности утканих у Поуке упућене Кагемнију, део Поука човека за његовог сина, фрагментарног текста датираног у време Средњег краљевства (2040–1782. п.н.е), посвећен је такође величању управо узора врлинског понашања тзв. смирене особе, која је одмерена, правична, уме да саслуша савете мудријих и да дела сходно датим поукама, а окренута је стицању доброг карактера избегавањем лењости и моралних прекршаја.¹⁵⁷ Према тумачењу Мириам Лихтхајм, стари Египћани су смирени („тихи”)

¹⁵⁵ Miriam Lichtheim, “Didactic literature”, у: Antonio Loprieno (уред.), *Ancient Egyptian Literature: History & Forms*, E. J. Brill, Leiden, 1996, стр. 245.

¹⁵⁶ Натпис са стеле анализиран према: R. B. Parkinson, *Voices from Ancient Egypt: An Anthology of Middle Kingdom Writings*, University of Oklahoma Press, Norman, 1991, стр. 62–63.

¹⁵⁷ William Kelly Simpson (прир.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, Third Edition, Yale University Press, New Haven & London, 2003, стр. 177.

карактер разумели као урођену диспозицију „добре природе”, док су насупрот том идеалу стајале особе са две карактерне црте које треба увек избегавати: понос и прождрљивост.¹⁵⁸ Значај оба текста огледа се у посредном препознавању међудејства моралног карактера, врлинске диспозиције и морално исправног поступања и то у виду својеврсне повратне спреге: лош квалитет било којег од ова три елемента те спреге нарушава друга два елемента.

Птах-Хотепово упућиво

Настанак Птах-Хотепових максима или Птах-Хотеповог упутства оквирно је датиран у 2363. годину пре нове ере, у доба Пете династије, тачније у време владавине краља Ђедкареа Исесија (око 2414–око 2375. п.н.е). Премда највероватније није замишљен као сажет преглед светоназора из времена Старог краљевства, него као практичан приручник за бонтон, првенствено за младе из редова племства и виших слојева, са сврхом да помогне читаоцу да напредује статусно, Птах-Хотепово упутство ипак одише веродостојном илустрацијом преовлађујућих схватања у подручју тадашње моралности.¹⁵⁹ Реч је о једном од најпопуларнијих текстова из дидактичког жанра књижевности који у себи спаја смернице о моралном понашању и важности доследног испуњавања друштвених обавеза, о чему сведоче његове бројне копије настале у раздобљу Новог краљевства. У древном египатском друштву поседовање мудрости сматрало се веома важном претпоставком доношења исправних одлука, па су Птах-Хотепове максиме студенти, писари и људи високог друштвеног статуса стално читали и преписивали.

Текст је писан из угла оца (везира) Птах-Хотепа који се обраћа сину (највероватније студенту). У прологу се радња одвија на двору, где везир долази у пријем код владара и захтева да се повуче са дужности, описујући суморну слику старости, а тражи да га замени син.¹⁶⁰ Краљ пристаје на захтев, уз запажање да се млади

¹⁵⁸ Miriam Lichtheim, “Didactic literature”, стр. 260–261.

¹⁵⁹ William Kelly Simpson (прир.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, стр. 129.

¹⁶⁰ Птахотепове поуке анализиране су упоређивањем следећих превода: William Kelly Simpson (прир.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, стр. 130–148; “The Instruction of Ptah-Hotep (the God Ptah is Satisfied)”, у: Brian Brown (прир.), *The Wisdom of the Egyptians*, Brentano’s, New York, 1923, електронска верзија, <https://archive>.

не могу родити са мудрошћу, већ им је потребно искуство које се стиче годинама рада: „(п)одучи га, јер се нико не рађа мудар”.¹⁶¹ У намери да помогне сину да буде једнако успешан на највишој дужности, везир приступа формулисању корисних савета тако да „(...) подучи незналице о знању и о начелима доброг поступања, као о стварима које су корисне ономе ко хоће да слуша, а извор туге ономе ко их занемарује”.¹⁶² Премда креће од традиционалистичког виђења моралности сумираног у очекивању да млади следе утабане стазе предака и усвоје поуке из прошлости, текст ипак износи за то време оригиналну идеју – далеко пре зрелог ступња старогрчке филозофије – о пореклу моралних и интелектуалних квалитета као стеченим карактеристикама личности.¹⁶³

Средишњи део Птах-Хотепових поука, који се састоји из тридесет седам максима, не доноси систематизацију основних начела морално исправног и друштвено прихватљивог понашања, што би савремени читалац штива из популарне психологије можда очекивао. Такође, није уочљива никаква логика иза редоследа у коме се савети дају читаоцу, већ је реч о низу ситуација узетих из стварног живота са практичним саветима о томе како најбоље поступити. Максиме су често дате у виду условних реченица које представљају конкретан проблем и његово решење. Један број савета преноси схватања моралности постављена у Поукама упућеним Кагемнију, као нпр. оно које најважније начело друштвеног опхођења изједначава са начинима понашања уоквиреним исправним разумевањем сопственог друштвеног статуса – једнако у породици и у заједници.

Текст доноси једну од ретких целовито сачуваних и стилско-језички сложених збирки поука о утемељењу људских односа на

sacred-texts.com/egy/woe/index.htm, стр. 96–116; E. A. Wallis Budge, *The Literature of the Ancient Egyptians*, J. M. Dent & Sons, London, 1914, електронска верзија, <https://www.gutenberg.org/cache/epub/15932/pg15932-images.html>, стр. 225–228.

¹⁶¹ William Kelly Simpson (прир.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, стр. 131; “The Instruction of Ptah-Hotep (the God Ptah is Satisfied)”, стр. 97.

¹⁶² William Kelly Simpson (прир.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, стр. 131; “The Instruction of Ptah-Hotep (the God Ptah is Satisfied)”, стр. 98.

¹⁶³ E. A. Wallis Budge, *The Literature of the Ancient Egyptians*, стр. 225.

доброти, истинољубљу, правичности, умерености и самоконтроли.¹⁶⁴ За реконструкцију моралних вредности и норми релевантних за тадашње бирократе најзначајнији су одломци који дају савете о разборитом одлучивању, извршавању додељених дужности (задатака), стицању и очувању поверења, понашању у јавности и вођству. Тако, на пример, прва поука каже да не треба бити охол вођен стеченим знањем, јер никада не можемо сами да знамо све што нам може затребати да бисмо разрешили неку животну ситуацију.¹⁶⁵ Због тога увек треба радити на усавршавању (стручног) знања, те тражити и примати савете, и то једнако од образованих и необразованих људи. Непослушност, у смислу одбијања или осујећивања извршавања задатака тачно према издатим смерницама, сматрана је моралним прекршајем који је супротан божанском поретку ствари. У контексту моралности бирократије, посебно је важно схватање према којем ниједан морално погрешан чин не може да, у крајњем исходу, омогући дуготрајан успех и добробит виновнику злодела – било да је реч о материјалном богаћењу или лошем поступању према обичним поданицима („Не изазивај страх код људи”).¹⁶⁶ Интересантно је да у Птах-Хотеповим поукама крокодил симболизује снагу интегритета појединца која га брани од упуштања у кршење моралних норми, док му је у поукама из каснијих раздобља приписан негативан предзнак као слике и прилике похлепног човека.

Једино је човек од интегритета одиста богат човек, док је материјално богатство пропадљиво и лако може да прерасте у бreme које нарушава наш душевни мир.¹⁶⁷ Птах-Хотепове поуке наглашавају улогу саосећања као „угаоног камена” доброг карактера у изградњи и одржавању друштвеног угледа бирократе и након што престане да обавља државне дужности. Утемељеност доброг карактера на морално исправном поступању у чијој основи стоји саосећање – схваћена као реакција на емоције других која обухвата препознавање патње, разумевање туђих емоционалних искустава и мотивисаност да се предузме радња како би се ублажила патња

¹⁶⁴ Carole R. Fontaine, “A Modern Look at Ancient Wisdom: The Instruction of Ptahhotep Revisited”, *The Biblical Archaeologist*, Vol. 44, No. 3, 1981, стр. 155–160.

¹⁶⁵ William Kelly Simpson (прир.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, стр. 131.

¹⁶⁶ Исто, стр. 132–133.

¹⁶⁷ Исто, стр. 134.

других – једини је пут ка вечном спомену бирократа који су чинили добро као узора исправног говора и поступања за будућа поколења људи који обављају државне послове.¹⁶⁸ Тако на једном месту поуке кажу:

Ако онај ко има власт учини нешто племенито,
Пратиће га добар глас заувек,
И сва мудрост његова биће заувек.
Учен човек се може препознати по ономе што је научио,
А племић по својим добрим поступцима.¹⁶⁹

Поуке саветују да се не злоупотребљава положај на штету сиромашних у смислу лошег третмана само због нижег друштвеног статуса, и чак изричито каже да је „бедан онај који повреди сиромаша”.

Бирократа се постаје и напредује према добром радном учинку, али је погрешно да он сам говори о својој доброј репутацији. Птах-Хотепове поуке упозоравају бирократе са руководиачким положајем да су дужне да преузму сву одговорност у стварима које су им поверене, а посебно да обрате пажњу да им неко недела не сруши углед.¹⁷⁰

Ако си владар одговоран за бриге становништва,
Тражи сваку прилику да чиниш добро,
Тако да у твојим поступцима не буде недостатака.¹⁷¹

Овде посебно долази до изражаја императив исправног схватања сопственог ранга у хијерархији државног апарата и делања у складу са тим положајем, избегавајући стварање непријатеља. Онима који су на положају моћи саветује се и да стекну поштовање заједнице кроз знање, одмереност, скромност и поступање уз дужно поштовање поданика који долазе са притужбама, те да у решавању притужби предузимају противмере сразмерне датој ситуацији, а изричу казне тако да послуже као пример другима – никако као пука одмазда.¹⁷²

¹⁶⁸ Исто, стр. 144–145.

¹⁶⁹ Исто, стр. 145.

¹⁷⁰ Исто, стр. 137.

¹⁷¹ Исто, стр. 132.

¹⁷² Исто, стр. 137.

Строго казни и темељно укори,
Јер обуздавање зла ојачаће морал.¹⁷³

И у подручју бирократске процедуре, нпр. у поступцима решавања молби или жалби поданика, Птах-Хотепове поуке инсистирају да бирократа треба да следи приступ заснован на саосећању према животним ситуацијама које муче молиоце или подносиоце жалби. Тако се од бирократе као представника владара пред обичним становницима очекује да буде стрпљив када молилац или подносилац жалбе износи свој случај, јер тиме изражава став бриге о претрпљеној неправди или несрећи која је задесила појединца. Поуке истичу да је обичном човеку чак важније да буде пажљиво саслушан од решавања случаја у његову корист: „(н)еће бити урађено све шта је тражио у жалби, али саосећајно слушање је средство за смирење срца”.¹⁷⁴

У погледу гајења врлина које захтева вођство, Птах-Хотепове поуке препоручују беспрекорно поступање из којег ће проистећи корист за многе и које ће делотворно кажњавати све који се огреше о закон. Један од путева ка освајању поверења чланова заједнице је избегавање преношења клевета (данас бисмо рекли трачева и интрига), јер је то обележје невоспитаних људи: „(п)онављај само оно што се види, а не оно што се чује”.¹⁷⁵ Други начин, такође повезан са говорним чином, јесте усмеравање пажње на постизање изврности посредством брушења разборитости у погледу када тачно треба говорити – само када смо квалификовани и, самим тим, позвани да то и учинимо.¹⁷⁶

Поуке такође врло јасно опомињу потенцијалне кандидате за државне положаје у оквиру који се решавају спорови становништва да не смеју да буду пристрасни, тј. да „нагињу” ка једној страни.¹⁷⁷ Творац поука саветује да се подршка у заједници стиче искључиво кроз поверење и то тако што ће појединац делати из уверења и истинољубља, а не ради гомилања материјалних добара. Реч је о тачном препознавању емпиријске чињенице друштвене

¹⁷³ Исто, стр. 144.

¹⁷⁴ Исто, стр. 145.

¹⁷⁵ Исто, стр. 140.

¹⁷⁶ Исто.

¹⁷⁷ Исто, стр. 142.

стварности о неминовој уклопљености моралне равни свакодневне чиновничке праксе у свеукупност друштвених интеракција унутар предмодерне политичке заједнице. Утолико Птах-Хотепове поуке одражавају у уводном поглављу помињани Хеклоов дух бирократије, који увек треба да отелотвори идеју о брижљивом и одговорном старању о добробити јавног домаћинства.

Поуке за краља Мерикареа

Поуке за краља Мерикареа (или Упутство упућено краљу Мерикареу) дидактички је текст из Првог међураздобља (око 2181–око 2055. п.н.е), а формулисан је у виду савета о доброј владавини које отац у својству остарелог фараона даје сину Мерикареу, који ступа на престо у време Десете династије. Мада следе наративну матрицу из Птах-Хотеповог упутства, Поуке за краља Мерикареа заправо представљају увођење новог жанра, краљевог тестаментa, који даје опис оквира суверене моћи владара у доба нестабилности и то вероватно као оруђе легитимизације владавине тада актуелног фараона Мерикареа (2070–2045. п.н.е).¹⁷⁸ Поуке имају неколико тематски уобличених одељака, а предмет моје анализе је усмерен на део текста који доноси смернице о томе како треба да поступа добар владар и шта треба да чини да избегне чињење моралних прекршаја, а за које је разумно претпоставити да су служиле као узор у образовању бирократског подмлатка.¹⁷⁹

Поуке за краља Мерикареа понављају повратну спрегу између смиреног карактера („добра нарав доноси спокој човеку”), разбожитости, стручности („пожњи успех кроз знање”), правичности у кажњавању, вештог беседништва („буди вешт у говору да би био снажан”) и друштвеног угледа, с једне стране, и доброг мишљења о владару као веродостојном овоземаљском држитељу *ma'at*-a, с

¹⁷⁸ John Baines, “Ancient Egyptian Concepts and Uses of the Past: 3rd to 2nd Millennium BC Evidence”, у: Robert Layton (уред.), *Who Needs the Past? Indigenous Values and Archaeology*, Second edition, Routledge, London & New York, 1994, стр. 137.

¹⁷⁹ Поуке упућене краљу Мерикареу анализиране су упоређивањем следећа три превода: William Kelly Simpson (прир.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, стр. 153–165; Wim van den Dungen, *Ancient Egyptian Readings*, Taurus Press, Brasschaat, 2016, стр. 135–145; Danijela Stefanović, *Pouka za Merikarea: staroegipatski traktat o vlasti, Evoluta*, Beograd, 2018, стр. 27–69.

друге стране.¹⁸⁰ Владару се саветује да се брижно стара о својим бирократама, посебно онима високог ранга, у погледу њиховог поштовања и материјалне сигурности, како би обезбедио делотворно извршавање његових одлука и оданост државног апарата.¹⁸¹ Поуке се дотичу и оданости владару као вечне теме староегипатске дидактичке књижевности и једне од најпречих моралних обавеза сваког Египћанина, а поготово оног који ради као чиновник. Тема се, додуше штуро, понавља и у Поукама о оданости са Стеле Сехетепибреа, познатих и као Лојалистичка упутства. Датиране у доба Дванаесте династије (1991–1802. п.н.е), тј. последње династије Старог краљевства, Поуке о оданости се приписују Сехетепибреу, највероватније заменику државне ризнице на двору фараона Сенусрета III и Аменемхата III (1842–1797. п.н.е).¹⁸² Поуке о оданости величају фараона као онога који се брине за оне који су му послушни и стога саветују подмлатку да следе и служе владара. Оданост као морална обавеза обрађена је укратко и у Поукама човека за његовог сина, где се обожавање фараона приказује као претпоставка сигурног, срећног и богоугодног живота у окриљу владарево моћи: „(р)адуж се његовом указу. Не доводи у питање оно шта он жели”.¹⁸³

Поуке за краља Мерикареа наглашавају опасност по владара која увек вреба од сиромашних (или пре незадовољних својим имовинским стањем), јер су они склони да се сврставају уз оне који им понуде материјалну корист. Ма колико наведени савет деловао политички некоректно, јер сугерише да су сиромашни по себи подложнији морално погрешном понашању, повезивање моралног интегритета са материјалном сигурношћу делује прилично савремено и истиче важност редовних прихода бирократа у вредности прикладној положају у државној хијерахији. Од морално исправног владара се очекује да никоме не чини штету, а поготово да не

¹⁸⁰ William Kelly Simpson (прир.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, стр. 155–156.

¹⁸¹ Исто, стр. 156.

¹⁸² Детаљан опис натписа са стеле дат је у: Ronald J. Leprohon, “The Stela of Sehetepibre (CG 20538): Borrowings and Innovation”, у: David P. Silverman, William Kelly Simpson, Josef Wegner (уред.), *Archaism and Innovation: Studies in the Culture of Middle Kingdom Egypt*, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Yale University & University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, New Haven & Philadelphia, 2009, стр. 277–292.

¹⁸³ William Kelly Simpson (прир.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, стр. 176–177.

малтретира људе у невољи, већ да буде милосрдан и да им помогне. Штавише, он не сме да у свом поступању прави статусну разлику између обичних људи и људи из виших слојева, а посебно не када бира кога ће примити у своју службу – тада основно мерило треба да буде резултат кандидата.¹⁸⁴

Приповест о речитом сељаку

Приповест о речитом сељаку сачињена је у доба Средњег краљевства, тачније око 1850. године пре нове ере (време Дванаесте династије), и представља најдужу сачувану приповест из староегипатске књижевности.¹⁸⁵ Прича описује лоше искуство земљорадника Кун-Анупа из делте Нила са локалним бирократом Немтинактом, настојником једног краљевског пољопривредног добра који је радио за Ренсија, главног управитеља краља Небкаура.¹⁸⁶ Сељак је кренуо са магарцем да набави храну за породицу, али је Немтинакт успео да га преваром осуди за наводни прекршај и на основу тога му одузме магарца. Пошто није успео да поврати магарца од Немтинакта, Кун-Ануп улаже жалбу са захтевом за надокнадом штете следећој управној инстанци – главном управитељу Ренсију.¹⁸⁷

Сељак је уложио жалбу укупно девет пута: сваки претходни пут био је игнорисан, прећено му је и био је претучен. Додуше, Ренси је на наговор краља продужавао такво угњетавање зато што им је било забавно да виде шта ће обичан земљорадник да уради и колико ће бити упоран. Ипак, када Ренси пита подређене чиновнике о пријављеном случају, они се више или мање сврставају на Немтинакатову страну, што сведочи о феномену тзв. омерте (закона

¹⁸⁴ Исто, стр. 158.

¹⁸⁵ R. B. Parkinson, *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt: A Dark Side to Perfection*, Continuum, New York, 2002, стр. 46–48.

¹⁸⁶ Приповест о речитом сељаку анализирана је коришћењем три превода: William Kelly Simpson (прир.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, стр. 26–44; R. B. Parkinson (прир.), *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems, 1940–1640 BC*, Clarendon, Oxford, 1997, стр. 54–88; Alan H. Gardiner, “The Eloquent Peasant”, *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 9, No. 1–2, 1923, стр. 5–25.

¹⁸⁷ Главни управитељ је био високоранжирани дворски бирократа у доба Средњег и Новог краљевства, а у чијој се надлежности налазио надзор свих краљевских пољопривредних добара која су производила храну за двор. Главни управитељ је после везира и ризничара био трећа најважнија дворска фигура.

ћутања) као вечном неизоставном елементу коруптивне организационе културе. Жалбени поступак кулминира у осмом наврату, у којем Кун-Ануп потпуно отворено осуђује Ренсија због неуспеха у обављању службене дужности, а тиме и отелотворења *ma'at*-а у друштву. Жалба почиње нападом на похлепу и себичлук главног управитеља који га је усмерио да краде и рекетира, а наставља се указивањем да је његово толерисање неправедног поступања његовог подређеног чиновника исто злоупотреба положаја:

Чиновници који су постављени да ставе ван закона зло,
(сада) су склониште пљачкашима,
ти исти чиновници постављени да лаж ставе ван закона.¹⁸⁸

Ово је јасније речено у једном ранијем пасусу:

Допусти твојим очима да виде! Допусти твом срцу да прими поуке!
Не буди тиранин у својој власти,
Да те зло не обузме.
Ако занемариш један инцидент, умножиће се у два.¹⁸⁹

Сељак у осмој жалби изнова подсећа главног управитеља да је његова морална дужност као племића и бирократе да се стара о сиромашнима. То је истовремено и упозорење да злоупотреба положаја у виду пристрасног одлучивања чини слабе и рањиве још беспомоћнијим: убогом човеку је одузето имање и не може да преживи. Злоупотреба положаја као вид избегавања испуњавања моралне дужности подрива космичку равнотежу и поредак *ma'at*-а:

Говори сходно *ma'at*-у! Делај сходно *ma'at*-у!
Јер је оно велико, оно је узвишено, оно је постојано,
Његов интегритет је очигледан,
И оно ће учинити да (ти) постигнеш стање поштовања.¹⁹⁰

На крају, Ренси и сам фараон су били толико фасцинирани реторичком привлачношћу изнете аргументације да су одлучили да заштите земљорадника и да казне настојника, тако што су му одузели целокупну имовину и предали је Кун-Анупу.

¹⁸⁸ R. B. Parkinson, *Voices from Ancient Egypt: An Anthology of Middle Kingdom Writings*, University of Oklahoma Press, Norman, 1991, стр. 65.

¹⁸⁹ William Kelly Simpson (прир.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, стр. 37.

¹⁹⁰ Исто, стр. 42.

У средишту приче стоји поука о томе како сваки бирократа, односно надређени уколико утврди да је потчињени чиновник корумпиран или арогантан према немоћнима, треба да поступају да би њихово делање било усклађено са моралним нормама. Патерналистичка брига владара као врховне инстанце власти је снажно наглашена, а он је представљен као неко ко је увек на страни жртве неправде и штити породицу оштећеног. Кроз наратив садржан у причи изнова и изнова се наглашава потреба за поступањем у складу са законом и избегавање одступања од онога што је исправно, а то се постиже строгим придржавањем *ma'at*-а, али се у први план ставља и поента да упорност на одговарајући начин доноси успех у заступању неке ствари.¹⁹¹

Иронија у тексту, који приказује хумористичну ситуацију кроз сељакову беседничку вештину, користи се и за доследно оцртавање правилног понашања чиновника, који би требало да буду „заштитници од зла”, али који су пали на ниво „бедних перача”.¹⁹² Према мишљењу Натали Елиот (Natalie Elliot), поуке садржане у Приповести о речитом сељаку добијају облик упозорења о томе какво је морално понашање неприкладно за припаднике више класе, јер кршење моралности посебно у лошем третирању сиромашних и рањивих појединаца и група сматра се непосредним угрожавањем *ma'at*-а.¹⁹³ Како је идеја доброте повезана са здрављем друштва и космичког (божанског) поретка, свако ко чини оно што промовише супротно није само напад на *ma'at* и моралност, већ и напад на државу и религијски поредак. Реч је о томе да неиспуњавање моралних дужности на крупном плану осујећује беспрекорно деловање универзалног и божанског поретка.

Девет речито срочених жалби Кун-Анупа пружа обичном житељу старог Египта јасан опис садржине идеје *ma'at*, уз упозорења шта се све сматра нападом на морални поредак и друштвену правду, те да спровођење правде за човека чија су добра незаконито одузета користи свима тако што посредно одржава друштвени поредак

¹⁹¹ Alan B. Lloyd, *Ancient Egypt: State and Society*, стр. 246–247.

¹⁹² Richard B. Parkinson, “Literary Form and the Tale of the Eloquent Peasant”, *The Journal of Egyptian Archeology*, Vol. 78, Issue 1, 1992, стр. 174–175.

¹⁹³ Natalie Elliot, “Philosophical Relevance of Ancient Egyptian Ethics and Theology”, *Footnotes to Plato*, 2021, <https://natalieelliot.oucreate.com/philosophical-relevance-of-ancient-egyptian-ethics/>.

осигурањем понашања у складу са моралним нормама. Значај Приповести о речитом сељаку не огледа се само у поетичном, те стога широко пријемчивом приказу идеје *ma'at*, већ и у њеној поруци да се у основи моралности налази служење заједници, поготово оним њеним члановима који су посебно рањиви и подложни злоупотребама положаја бирократа и аристократа.¹⁹⁴ Сагледавајући потенцијале Приповести о речитом сељаку као политичко-филозофског списа, Чајк Џеферс (Chike Jeffers) примећује да се појављује идеја о одговорности политичког ауторитета за стварање доброг друштва као окружења које ће људе подстаћи да одаберу вођење испуњеног живота, а не само спречавање или уклањање штете по чланове политичке заједнице.¹⁹⁵ Такође, Кун-Анупова аргументација из жалби не проналази сврху постојања политичког ауторитета у домену „природног стања”, већ у хаосу изазваног епидемијом неморалног понашања раширеном услед дисфункционалности постојећих политичких институција, а тиме и бирократије као полуте власти владара.¹⁹⁶

Поуке за Рекмиреа

Поуке за Рекмиреа или Именовање везира представља текст пронађен у гробници племића Рекмиреа, који је у време Осамнаесте династије био гувернер града Тебе, а потом и везир (премијер) на двору Тутмоса III (1479–1425. п.н.е) и Аменхотепа II (1425–1401. п.н.е). Текст је писан у облику говора који је краљ одржао на свечаности именовања Рекмиреа на дужност везира, а у којем свеже постављеном највишем државном функционеру даје смернице о томе шта су његове дужности и, што је за ову анализу релевантно, начела исправног поступања.¹⁹⁷

Поуке јасно наглашавају да се од везира очекује да у свом раду отелотвори највише стандарде поступања: строго држање

¹⁹⁴ Исто

¹⁹⁵ Chike Jeffers, “Embodying Justice in Ancient Egypt: The Tale of the Eloquent Peasant as a Classic of Political Philosophy”, *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 21, No. 3, 2013, стр. 431–432.

¹⁹⁶ Исто, стр. 433.

¹⁹⁷ Текст Поука за Рекмиреа је анализиран на основу превода датог у: Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature – Volume II: The New Kingdom*, University of California Press, Berkeley, 1976, стр. 21–24.

законских надлежности и овлашћења, једнак третман у једнаким случајевима, а положај не сме да послужи за богаћење и фаворизовање познаника или појединаца било којег друштвеног статуса. Краљ чак упозорава Рекмиреа да везирска дужност „свакако није пријатна; у истину, горка је као жуч”.¹⁹⁸ Део текста који даје савете о томе како везир треба исправно да поступа према подносиоцима жалби прожет је инсистирањем на доследном и непристрасном поступању у виду строгог поштовања прописане процедуре и, савременим речником казано, транспарентности доношења одлука о жалбама.¹⁹⁹

Како оцењује Рејмон Фокнер (Raymond O. Faulkner), значај ових смерница огледа се превасходно у томе што оцртава стандарде бирократског поступања који би и данас могли без измена да се примењују у јавним управама савремених демократија, једнако као и у томе што оне носе у себи јасно уобличен идеал којем треба тежити.²⁰⁰ Без обзира на привидну значењску партикуларност, садржина Поука за Рекмиреа се протеже и на остале високорангиране бирократе, те на све бирократе на нижим нивоима власти. Сврха овог текста била је да у институционализованој и ритуализованој форми репродукује узор морално пожељног понашања за бирократе, а званичну циркулацију тог узора недвосмислено потврђују две његове копије откривене у гробницама друге двојице везира из Осамнаесте династије – Усерамена и Аменемипета.

Анијева поука

Првобитни запис Анијеве поуке датиран је у време Осамнаесте династије, док је текст данас познат на основу преписа насталих током Двадесет прве и Двадесет друге династије (1069–860. п.н.е).²⁰¹ Иако почетак није сачуван, текст има традиционалну дидактичку структуру где старији човек даје поуке младићу: Ани, писар на Нефертаријевом двору, саветује свог сина Консхотепа.²⁰² Водећа тема

¹⁹⁸ Исто, стр. 21.

¹⁹⁹ Исто, стр. 22.

²⁰⁰ Raymond O. Faulkner, “The Installation of the Vizier”, *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 41, December 1955, стр. 29.

²⁰¹ Miriam Lichtheim, *Moral Values in Ancient Egypt*, стр. 29.

²⁰² Текст Анијевих поука анализиран је на основу два превода: “The Instructions of Any”, Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature – Volume II: The New*

овог текста је да свако мора да поступа љубазно, пажљиво, уздржано и тактично, односно да је за добар живот неопходно развити способност самоконтроле у виду сузбијања агресивних реакција на понашања других чланова заједнице.²⁰³ Упркос већ виђеним темама, важна разлика у односу на претходне текстове истог жанра огледа се у томе што је Анијева поука била намењена широј публици, односно обичним људима, а не само племству.

Текст пружа савете о појединим важним темама тадашњих социјалних конвенција, које су већ обрађиване у ранијим делима староегипатске дидактичке књижевности. На пример, савети за добар живот се односе на значај редовног испуњавања ритуалних обавеза према боговима, одмерености у говору (избегавање оговарања и вулгарности), избегавање лошег друштва које може водити јавном срамоћењу (опијања и сексуалних односа са туђим и непознатим женама), уредног и планског вођења живота, разборитог трошења новца и ослањања на сопствене способности и марљивост, а не очекивање наследства.²⁰⁴ Када је реч о схватањима која имају додирне тачке са моралношћу уопште и посебно у обављању државних послова, поуке су усредсређене на више ствари које могу дугорочно утицати на друштвено одобравање појединца: поузданост за надређене, пажња у опхођењу према старијима и онима на вишем положају (поготово у контексту исправног разумевања сопственог статуса), опрезност у избору сарадника, стално учење као предуслов напредовања, те поштовање друштвеног бонтона у погледу гостопримства и приватности.²⁰⁵

На трагу Анијеве поуке о исправном разумевању сопственог друштвеног положаја, позни хијератски текстови из истог раздобља обрађују тему моралних дилема које доноси однос надређеног и подређеног у различитим ситуацијама, с тим што већина поука није формулисана у облику савета, већ запажања и оцена. „Поддређени”

Kingdom, стр. 135–146; E. A. Wallis Budge, *The Literature of the Ancient Egyptians*, стр. 228–231.

²⁰³ Miriam Lichtheim, *Moral Values in Ancient Egypt*, стр. 30–31.

²⁰⁴ “The Instructions of Any”, Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature – Volume II: The New Kingdom*, стр. 135–136; E. A. Wallis Budge, *The Literature of the Ancient Egyptians*, стр. 228–229.

²⁰⁵ “The Instructions of Any”, Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature – Volume II: The New Kingdom*, стр. 137–140; E. A. Wallis Budge, *The Literature of the Ancient Egyptians*, стр. 230–231.

се овде заправо односи на обичног човека, на свакога ко доприноси да друштво функционише, те су отуда и наглашене древне врлине добронамерности, оданости, поштења и марљивости:

Господар живи сходно *ta'at*-у,
гнуша се лажи.
Он се меша са угледнима,
он је пријатељ са праведнима.
Господар награђује
онога ко предњачи у свом задатку.
Онај ко умножава свој труд
њего више воли од пријатеља.²⁰⁶

Анијева поука субвертира жанр којем припада тако што се завршава епилогом који поприма форму жестоке расправе оца и сина о вредности датих савета. Максиме покривају исти опсег питања као и Птах-Хотепове поуке, али детаљи, тачке нагласка и тон могу бити веома различити. Консхотеп започиње расправу тврдњом да он једноставно не може да следи савете свог оца, јер је његов карактер одређен природом, те га самим тим није могуће променити, а посебно не силом. Отац енергично протестује против тога, наводећи низ конкретних примера где је учење моралног понашања могуће, те позивајући се на сврху моралности као скупа друштвених правила и карактерних врлина, који омогућавају мирољубиво и радосно заједништво засновано на блискости мисли и емоција и узајамној бризи.²⁰⁷ Консхотеп тврди да, ако треба да дође до такве промене, то захтева урођене врлине усађене вољом богова. Син износи тезу да људима владају нагонске потребе, а не танани сентименти, односно да је савет његовог оца губљење времена, имајући у виду суштину људске природе.²⁰⁸

Према тумачењу Џули Мејби (Julie E. Maybee), Анијев син заправо указује на то да можемо да научимо моралне норме само ако већ поседујемо морални карактер, тј. само ако је људска природа инхерентно морална, у смислу да ми сами себе схватамо као морална

²⁰⁶ Miriam Lichtheim, *Moral Values in Ancient Egypt*, стр. 70–71.

²⁰⁷ Један од текстова који инсистира на пажљивом учењу о добром и лошем јесте Амун-Нактеова поука, а датирана је у време владавине Рамзеса IV (1151–1145. п.н.е), трећег фараона Двадесете династије, дакле три до четири века након настанка Анијеве поуке.

²⁰⁸ “The Instructions of Any”, Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, Vol. 2, стр. 146.

бића, да схватамо да су и други око нас такође морална бића, те да желимо да живимо у заједништву са тим осталим моралним бићима.²⁰⁹ Другим речима, основ одбацивања очевог становишта о учењу морала почива на схватању према којем бити моралан претходно захтева поседовање моралне интелигенције, моралне воље и способности разликовања доброг и лошег. Мејби сматра да Консхотепово оспоравање могућности учења моралних норми може да се протумачи и као младалачко одбијање да се преузме одговорност за сопствене поступке, које се очекује у међусобним односима зрелих моралних делатника.²¹⁰ Поента Анијевог инсистирања на учењу моралних норми је родитељска жеља да његов потомак води успешан, испуњен и радостан живот, а не да буде одбачени изопштеник који није желео да прихвати вредности и правила на којима се темеље заједништво и узајамна брига. Поред тога, из Анијево аргументације проистиче да свако ко нема интереса нити жеље да буде део заједништва, мало је вероватно да ће имати и разлога да поступа морално исправно. Таква особа се у овом тексту сматра „корумпираном”, у смислу да није способна или вољна да учествује у праксама у којима се очекује морално делање.

Наведена аномалија дидактичког наратива коју је донела Анијева поука, чини се да је донекле разрешена у позним хијератским текстовима. Ти текстови препознају значај закона сталних промена, односно вечног тока ствари, према којем ништа што је људско није непроменљиво и трајно:

Како се један рађа, други умире,
Док један постаје велики, други постаје мали.²¹¹

Контингентност је део живота и стога нема разлога да страхујемо од промена. Поред тога, ти текстови разматрају и улогу срца као извора размишљања – савременим речником казано, моралне осећајности и савести – и водича у исправном делању, што је традиционална тема дидактичког књижевног жанра још од Средњег

²⁰⁹ Целовиту аргументацију о филозофској природи расправе Анија и Консхотепа погледати у: Julie E. Maybee, “‘The Instruction of Any’: An Ancient Egyptian Philosophical Theory of Ethics”, *African Philosophy*, Vol. 12, No. 2, 1999, стр. 149–174.

²¹⁰ Исто, стр. 163–164.

²¹¹ Исто, стр. 164.

краљевства.²¹² Ипак, сматрало се да срце као средиште моралне осећајности и „полазне тачке” моралног делања није увек поуздан водич.

Када оставимо по страни аргументе представљених тумачења неочекиваног наративног обрта у епилогу, сазнајна вредност Анијеве поуке јесте у томе што нам кроз расправу оца и сина – симболичних представника традиционалних конвенција и реформаторског, иконокластичног бунта – заправо открива постојање друштвених тензија у виду оспоравања доминантних моралних вредности као „спроведених” вредности, односно норми проистеклих из тих вредности подупртих колективним механизмом наметања њиховог поштовања уз претњу примене одговарајућих санкција. Чини се да се овде између редова жели суптилно указати на то да сам принудни карактер начина „спровођења” моралних норми сам за себе сведочи да постојање неке моралне норме није нужно доказ постојања и прихватања моралних вредности која је првобитно допринела стварању те норме. Одлука творца Анијева поука да прекрши наративне жанровске конвенције посредно нам говори и о трајању или дубини сукоба око различитих схватања моралности и могућем садржају једне од моралних дебата вероватно вођених на колективном нивоу.

Аменемхатове поуке за његовог сина Сенусрета

Фараон Сенусрет I је изненадан и бруталан атентат на његовог оца Аменемхата I (1991–1962. п.н.е), на почетку Дванаесте династије (1991–1782. п.н.е), инструментализовао ради оправдавања увођења ширих овлашћења усмерених на ограничавање политичке моћи аристократије, једнако као и ради морално-политичке пропаганде.²¹³ Како ступање Сенусрета I на престо вероватно није обављено без унутрашњих оспоравања, нови владар је наручио низ поучних текстова о моралној изврсности, како би племству и висококоранжираним бирократама наметнуо узор исправног понашања и убедио их да остану одани трону. Најважнији од тих текстова, те најпопуларнији у каснијем раздобљу староегипатске историје, јесу

²¹² Исто, стр. 72–74.

²¹³ Kara Cooney, *The Good Kings: Absolute Power in Ancient Egypt and the Modern World*, стр. 88–89.

Аменемхатове поуке за његовог сина Сенусрета или Учење краља Аменемхата I за сина Сенусрета. Текст је писан из тестаментарне перспективе убијеног владара (обраћа се свом сину у сну или визији), а садржи мање-више отворене претње свакоме ко би помислио да изда новог краља, праћен списком лоших ствари које ће се десити аристократама које не буду пратиле нове смернице. Према оцени Виљема Келија Симпсона (William Kelly Simpson), овај текст се разликује од осталих дидактичких текстова због тога што уводи тему потпуне несигурности положаја, а тиме и крхкости савршенства божанске природе фараона, док је сама атмосфера прожета израженим песимизмом.²¹⁴

У прологу текста сазнајемо да се дух убијеног краља Аменемхата I враћа да поучи сина о доброј владавини, мада је тежиште наратива на оправдавању очевог успеха у управљању земљом и упозорењу да се никоме не сме веровати.²¹⁵ Тако очев дух на самом почетку поучава сина кроз опомене:

Истрај у будности према онима који би требало да ти буду
потчињени,
Али за које се испостави да нису,
Људи у чију оданост се не може имати поверења;
Не дозволи себи да будеш насамо са њима.
Не веруј брату,
Никога не сматрај пријатељем,
(...)
Кад ноћу легнеш, нека твоје срце бди над тобом,
Јер нико нема ко да те брани када куцне час да патиш.²¹⁶

Дух убијеног владара је разочаран што је страдао мучки у атентату, иако се брижљиво старао о одбрани земље, очувању реда у њој и о томе да становници имају намирене животне потребе. Огорчен

²¹⁴ William Kelly Simpson (прир.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, стр. 166.

²¹⁵ Аменемхатове поуке за његовог сина анализирани су на основу следећих превода: William Kelly Simpson (прир.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, стр. 167–171; “The Instruction of Amenche’et (the God Amon is First)”, у: Brian Brown (прир.), *The Wisdom of the Egyptians*, Brentano’s, New York, 1923, електронска верзија, <https://archive.sacred-texts.com/egy/woe/index.htm>, стр. 119–124.

²¹⁶ William Kelly Simpson (прир.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, стр. 168; Brian Brown (прир.), *The Wisdom of the Egyptians*, стр. 120.

због издаје дворјана којима је највише веровао и много учинио за њихову личну добробит, Аменемхат I скреће пажњу сину да, колико год био способан и вешт управљач, бескорисно му је све знање ако није у стању да исправно оцени какав је морални интегритет сарадника којима је непосредно окружен. Насупрот томе, отац саветује сина и да као владар ништа не може да постигне сам без савезника.

У загробној рефлексiji о узроцима атентата изведеног унутар двора, из круга најближих сарадника, дух страдалог краља се пита како је могуће да никада није ни помислио да би они, који је требало да га први бране, могли да покажу незаинтересованост и равнодушност према њему као владару и људском бићу. Такође, убијени владар се пита и да ли су атентатори заправо одгајени у самој палати тако што нису исправно били научени (о својим дужностима), односно да ли је интегритет подређених дворјана већ био подривен постепеним кварењем морално исправног понашања, па су лакше били увучени у заверу на преваран начин.²¹⁷ Чини се да дилеме садржане у наративу Аменемхатових поука заправо јасно приказују вечне дилеме политичког живота, тачније подручја обављања државних послова, изатканог од тананих међудејстава појединаца вођених засебним интересима. Реч је о сталној тензији између придржавања моралних вредности и норми и прагматичних одлука које се доносе унутар попришта вечне борбе за освајање и очување политичке и друштвене моћи. Жестина такве борбе често чини схватања моралности савитљивим, а понекада и сувишним бременом, поготово ако је та схватања наметнула владајућа мањина супротно вољи већине.

Приповест о бродоломнику

Приповест о бродоломнику, родољубива фиктивна прича о културној самодовољности старог Египта и супериорности „египатског начина живота”, временски се обично смешта у раздобље Средњег краљевства, иако до данас нису утврђени ни њено тачно порекло нити њен писац. Египтолози сматрају да највероватније

²¹⁷ William Kelly Simpson (прир.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, стр. 169; Brian Brown (прир.), *The Wisdom of the Egyptians*, стр. 122.

недостају почетак и завршетак текста. Окосницу заплета чини покушај официра да одагна зебњу свог надређеног заповедника, а који у својству команданта истраживачко-војне експедиције коју је фараон послао на југ треба да се појави на двору и лично извести владара да задатак није извршен.²¹⁸

У жељи да утеши надређеног, официр приповеда причу о свом катастрофалном искуству експедиције када је он као морнар путовао на југ и доживео бродолом на пустом острву. Потпуни фијаско се изненада претворио у сјајну авантуру. Након што је дошао себи насукан на обали, на којој је самовао три дана, морнару је пришла огромна змија обдарена способношћу говора – једини становник чудноватог острва са природним красотама и обиљем. Змија се потом спријатељила са морнаром и испричала му је сопствену несрећу која је задесила њену породицу и родбину – сви њени су страдали од пада звезде падалице. Иако му је змија великодушно пружила уточиште и брижно гостопримство, морнар не помишља да остане на зачараном острву, нити га доводи у искушење оно што је тамо пронашао, јер зна да његов дом у Египту чува сва земаљска блага која га занимају. Змија зато предвиђа да ће морнар моћи да се врати у домовину, даје му товар драгоцене робе и опрашта се од њега када се појави спасилачки чамац. Морнар се затим враћа у Египат, преноси фараону похвале о змији и уручује му драгоцену робу, а владар га награђује за заслуге. Премда се морнар нада да је његова прича развеселила команданта, заповедник је, међутим, и даље веома забринут у очекивању лоше реакције фараона, а прича се нагло завршава ироничном опаском заповедника: „(к)аква је корист давати воду живини у зору, када ће бити убијена ујутру”.²¹⁹

Према оцени Натали Елиот, вредност тог текста очитује се у истицању два главна аспекта египатске културе и вредносне равни моралности: 1) моралне дужности према странцима као одраз *ma'at*-а; и 2) представе старих Египћана о самима себи као о божанским штићеницима (посебно када су у невољи), у виду

²¹⁸ Приповест је анализирана коришћењем следећих превода: William Kelly Simpson (прир.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, стр. 47–53; E. A. Wallis Budge, *The Literature of the Ancient Egyptians*, J. M. Dent & Sons Ltd, London, 1914, стр. 207–213.

²¹⁹ William Kelly Simpson (прир.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, стр. 53.

романтизоване „изабраности” египатских моралних вредности као вредних божанске заштите и награде.²²⁰ Према тумачењу Алана Лојда (Alan B. Lloyd), Приповест о бродоломнику у први план истиче виталну важност традиционалних староегипатских врлина као што су стрпљење и трпељивост, корисних за успешно суочавање са непредвидљивим судбинским обртима.²²¹ Ипак, ма колико год да је значај наведених врлина наглашен, наративни ток се окончава неочекивано: заповедник експедиције одбија да прихвати оптимизам. Тиме напори његовог подређеног официра приповедача падају у воду, што овом тексту, према оцену Лојда, додаје трунку субверзивности спрам староегипатског дидактичког наратива.

Аменемоеова поука

Аменемоеова поука представља најзначајнији дидактички текст о исправном начину живљења из доба Новог краљевства, датиран око 1100. пре нове ере, тј. пред сам крај Двадесете династије (1186–1069. п.н.е).²²² Аутор текста је Аменемое, син Канакхтов, који је био писар или бирократа, а текст је намењен његовом сину Хоремакеруу, мада као да је и овај, попут других текстова из дидактичког жанра, саморекламиран за публику као „упутство за живот” и „водич за добробит”.²²³ Текст свакако представља кулминацију вишевековног развоја дидактичке књижевности започетог у Старом краљевству, али бележи заокрет у схватањима практичне равни моралности. Реч је о заокрету ка личној побожности карактеристичној за друштво Новог краљевства, и то у виду удаљавања од материјалног успеха и приближавања ка унутрашњем миру. Утолико се као окосница Аменемоеове поуке појављује питање савести, а у контексту схватања да се побожност постиже стрпљењем, издржљивошћу и пасивним прихватањем недокучиве божанске воље. Због тога се може рећи да је сврха Аменемоеове поуке

²²⁰ Natalie Elliot, “Philosophical Relevance of Ancient Egyptian Ethics and Theology”.

²²¹ Alan B. Lloyd, *Ancient Egypt: State and Society*, стр. 248.

²²² Искрпно о околностима проналаска папируса са Аменемоеовом поуком, те његовом датирању и утврђивању ауторства видети у: James Roger Black, *The Instruction of Amenemope: A Critical Edition and Commentary Prolegomenon and Prologue*, докторска дисертација, University of Wisconsin, Madison (WI), 2002, стр. 212–293.

²²³ Miriam Lichtheim, *Moral Values in Ancient Egypt*, стр. 33.

двојака: намењена је професионалној писарској обуци и учењу моралних правила.²²⁴

Поука осуђује као неморално свако поступање на штету сваког ко живи у било којој врсти невоље: сиромашних, старих, удовица, слепих, особа патуљастог раста и богаља.²²⁵ Текст саветује избегавање сваког посла са елементима преваре и злоупотребе људи и туђих материјалних добара и сарадње са онима који се баве таквим пословима, као и учествовање у било каквој злој радњи уопште. У зле радње убројани су прикривање стварног обима прихода како би се одвојио нижи данак за храм, померање каменова међаша, варање код премеравања њива, варање на тековима и мерама, криво-клетство и лажно сведочење пред судом, кривотворење докумената и фаворизовање богатих на рачун сиромашних.

Део савета се односи на истицање предности живота од сопственог рада, макар приход био скроман, него богаћење мотиви-сано похлепом:

Бољи је хлеб са мирним умом,
Него богатство са стрепњом.²²⁶

Богатство уноси немир у душу, а варљиво је и пропадљиво, док је једино скромност права мера доброг карактера. Због тога не треба жудити за имовином и приходима подређених особа, јер оно што нам првобитно делује као чист добитак у крајњем исходу постаће губитак – у смислу незадовољства оштећеног и, последично, срозавања нашег угледа у заједници. Узимање мита од моћне особе да би се за његов рачун угњетавао слабији јасно је одређено као морално погрешно понашање. Такође, бирократама се саветује да не жуде

²²⁴ Nili Shupak, *Where Can Wisdom Be Found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*, University Press & Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg & Göttingen, 1993, стр. 36.

²²⁵ Поуке су анализиране коришћењем следећих превода: William Kelly Simpson (прир.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, стр. 224–243; Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature – A Book of Readings Volume II: The Old and Middle Kingdoms*, The University of California Press, Berkeley (CA), 1973, стр. 150–161.

²²⁶ William Kelly Simpson (прир.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, стр. 229; Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature – A Book of Readings Volume II: The Old and Middle Kingdoms*, стр. 154.

ни за имовином надређених која им је поверена на старање, нити да остварују профит њеном злоупотребом; кога једном ухвате у непоштењу, неће моћи више да нађе посао, нити ће његов син бити примљен у писарску школу. Аменемопеова поука чак даје конкретан савет чиновницима како да морално исправно поступе ако им неко понуди мито:

Не додворавај се човеку,
Нити се труди да потражиш његову руку,
Ако ти каже: „узми мито”,
Нема потребе да га поштујеш.
Не бој га се, нити сагињи главу,
Нити скрећи поглед у страну.
Обрати му се и поздрави га;
Када стане, доћи ће ти прилика;
Немој да га одбијеш када ти први пут приђе,
Следећи пут биће ухапшен.²²⁷

Гледано из супротне перспективе, тј. угла бирократе као онога ко би понудио мито, текст истиче да је морално неприкладно тражити заштиту моћних особа или њихових посредника, како би се остварио интерес или, чак, надокнадила нанета штета.

Посебно тежиште у Аменемопеовој поуци је стављено на чистоту говора као једног од супстанцијалних квалитета морално исправног поступања, баш као што је и писање сматрано светим. Идејом о чистоти говора обухваћен је не само квалитет исправности избора самих речи, већ и приказивање појединих аспеката говора попут: оговарања, прислушкивања, причљивости, клевете, прегласног говора, лагања, свађања и манипулативне употребе говора у виду обмањивања или дезинформисања.²²⁸ Текст осуђује, орвеловским језиком речено, „двомисао”, односно неподударање мисли и речи о једној истој ствари:

Не разговарај лажно са човеком,
Јер за бога је то гадост.
Не одвајај свој ум од свог језика,

²²⁷ William Kelly Simpson (прир.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, стр. 235; Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature – A Book of Readings Volume II: The Old and Middle Kingdoms*, стр. 157.

²²⁸ Maulana Karenga, *Maat, The Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical African Ethics*, стр. 623.

(...)

Бог мрзи онога ко кривотвори речи,

Он се гнуша дволичности.²²⁹

Једино чист говор проистиче из способности самоконтроле и истинољубивости у складу са *ma'at*-ом и одраз је настојања појединца да служи божанској вољи.

На трагу Поука упућених Кагемнију, Аменемпеова поука детаљније развија портретисање два основна профила виновника кршења моралних правила – плаховите особе („усијане главе”) и похлепне особе – и постављање смирене (тихе) особе као узора моралног делатника.²³⁰ Плаховита особа је свадљива, агресивна, насилна, неправедна, неистинитољубива, склона је да обмањује друге и да их подстиче на свађу и сукоб и не може да се контролише када говори и исказује емоције. Лако може да изгуби репутацију ако обавља државни посао. Главни савет је да такву особу треба избегавати, не треба се дружити са њом, а треба остати тих ако дођемо у додир са њом. Други тип виновника моралних прекршаја је похлепна особа и она је још гора, јер обично малтретира слабе. Поуке наглашавају да опроштај плаховитим особама може да их мотивише да се покају. Као контрапункт стоји идеал мирне особе одмерене у говору и посвећене истини и *ma'at*-у, која тиме отелотворује особине угодне боговима, неопходне за поновно рођење у загробном животу. Оригиналност схватања моралности датог у наративној потки Аменемпеове поуке исказана је двојако. Прво, аутор поука је препознао утицај квалитета моралног карактера на поседовање способности моралне осећајности, а последично и на способност морално исправног одлучивања и делања. Друго, поуке луцидно указују на морални интегритет говорних чиновних појedinца као претпоставке његове моралне исправности или чак извржности.

²²⁹ William Kelly Simpson (прир.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, стр. 233; Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature – A Book of Readings Volume II: The Old and Middle Kingdoms*, стр. 156.

²³⁰ Miriam Lichtheim, *Moral Values in Ancient Egypt*, стр. 42.

Анкшешонкијеве поуке

Анкшешонкијеве поуке су датиране у позно раздобље старог Египта, тзв. Птолемејско раздобље (305–30. п.н.е), мада су компоноване према ранијим жанровским узорима. У прологу приче сазнајемо да је Анкшешонки дошао у Мемфис у посету пријатељу, који га упознаје са планом завере да се убије владар. Протагониста безуспешно покушава да одврати пријатеља од тог плана, али је неко чуо њихову свађу и пријавио их двору, а фараон наређује да се заверници казне. Док су његов пријатељ и остали завереници одмах погубљени, Анкшешонки је неправедно бачен у тамницу, а потом на годишњицу владаревог ступања на трон једино он није амнестиран.

Такав неочекивано трагичан исход га мотивише да срочи савете за свог сина, па није чудо што су они формулисани у виду великог броја смерница, уобичајених за тај жанр древне египатске књижевности, које се односе на оно што бисмо данас назвали бонтоном и способностима ваљаног расуђивања у конкретним животним ситуацијама, те друштвено прилагођеног опхођења у односима са другим члановима заједнице. Мада се више од половине савета чини превазиђено и неприкладно данашњим схватањима друштвених конвенција, поједине максиме са моралним конотацијама и даље делују свеже и релевантне. Узимам следећа четири примера:

Не чините никоме зло и не терајте другог да то чини вама.

Нема доброг дела осим доброг дела које си учинио за онога коме је то потребно.

Боље је седети мирно, него обављати подли посао.

Боље частан неуспех, него половичан успех.²³¹

Далеко важнија за разматрање моралности бирократије од савета општег практичног значаја јесу запажања дата у Анкшешонкијевим поукама о последицама морално погрешног поступања владара у виду занемаривања закона, правде и врлине. У крајњој линији и гледано на дужи рок, систематично кршење моралних норми проузрокује лош третман обичних људи, стварање неповерења у друштво, те омогућује напредовање неуких, глупих и амбициозних

²³¹ Текст је анализиран на основу превода: "Instruction of Ankhsheshonqy", у: Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: The Late Period*, University of California Press, Berkeley, 2006, стр. 159–180.

на штету смерних и мудрих. Другим речима, Анкшешонкијеве поуке отварају тему корозивног дејства лошег моралног вођства на организациону културу у бирократском апарату, а посредством лоших одлука морално дезоријентисаних чиновника и на прихватање саме власти у остатку политичке заједнице.

Како су бирократе желеле да буду упамћене: виђење моралности у посмртним аутобиографијама

Неизоставни део анализе староегипатске грађе о бирократској моралности усредсређен је на схватања самих бирократа као припадника политичке и/или друштвене елите о томе како поступа моралан бирократа, односно каква тачно пракса обављања државних послова јесте морално исправна и стога пожељна. Наравно, није сваки чиновник био део елите, него се то првенствено односи на високорангиране бирократе, посебно оне који су као дворјани имали највећи утицај на владара. Но, и чиновници средњег ранга су се угледали на своје колеге са виших положаја и опонашали њихове друштвене манире и ставове, прижељкујући да и они једног дана напредују на хијерархијској лествици или постану део дворских кругова. И једна и друга групација је настојала да остави иза себе наратив о својој каријери и личности по угледу на владарске надгробне аутобиографске записе, али уз специфичне нијансе које су ишле уз њихов положај. Значај порука које је ти наративи требало да пренесу о схватању моралности у контексту владарева службе огледа се управо у њиховом суштински приватном (незваничном) карактеру. Ма колико да су се угледале на фараоне, представа о себи коју су бирократе желеле да сачувају за будућа покољења као део колективног сећања нуди нам додатне увиде у виђења моралних идеја, вредности и норми спрам чиновничке службе.

Четири аутобиографије из доба Старог краљевства, тачније из времена Шесте династије (2345–2181. п.н.е), преузете из натписа са зидова гробница државних званичника Венија Старијег, Харкуфа, Кара и Пепи-анка Средњег, пружају непроцењив увид у то како су високорангиране бирократе које не припадају краљевској породици гледале на сопствене моралне карактере и поступке. Пошто анализирам виђења моралности, а не њихову чињеничност у смислу

реализације у свакодневној бирократској пракси, није ми ни циљ да утврдим истинитост тврдњи уклесаних на зидовима гробница, у смислу да ли су то била преувеличавања заснована на радњама које је особа извршила у животу, или опис норми преображених у стварне моралне радње приписане тим појединцима, без обзира на то да ли су они заиста извршили те радње или не.

Вишедеценијска каријера Венија Старијег почела је на двору Те-тија (2345–2323. п.н.е), првог владара Шесте династије, а наставила се под Пепијем I (2321–2287. п.н.е) и Меренреом (2287–2278. п.н.е). Омиљен и често хваљен на двору за изузетна достигнућа на различитим највишим управним положајима, Вени себе описује као оличење послушног краљевог слуге од огромног личног поверења, те делотворног, штедљивог, предострожног и опрезног извршиоца најважнијих и најосетљивијих државних задатака – инфраструктурних и одбрамбених.²³² Када је постављен за шефа војног похода у Нубији описује властита морална дела из угла „моралног полицаја” који бди над повереним трупима и Нубијцима:

Моја је канцеларија (само) надзорника над званичницима палате, по исправности мог положаја, тако да ниједан од њих није ударио свог друга, тако да ни један од њих није однео ни један хлеб или пар сандала од путника, тако да нико од њих није уградио ни завежљај сукна ни из једног града, тако да нико од њих никоме није отео козу.²³³

О снажном утицају који је Вени имао на двору сведочи и чињеница да је чак стекао право да у гробници буде приказан како води трупе у битку, што је била привилегија резервисана само за владара.

Харкуфова чиновничка каријера почела је под краљем Меренреом и наставила се у раним годинама владавине Пепија II Неферкареа (2278–2184. п.н.е), а врхунац је достигао када је именован на положај гувернера Горњег Египта. На том положају се старао о несметаном одвијању и унапређењу трговине са Нубијом кроз војне експедиције и стварање политичких веза са локалним племенским вођама, те тако успешно припремио ширење и учвршћивање

²³² William Kelly Simpson (прир.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, стр. 402–407.

²³³ Исто, стр. 404.

египатске власти у Нубији.²³⁴ У жељи да остане запамћен и као неко ко је водио живот у складу са *ma'at*-ом, Харкуф наводи примере свог узорног моралног понашања:

Хлеб сам дао гладнима и обукао сам голе. Извео сам на коп-но онога који није имао чамац на весла. (...) Ја сам одличан и добро опремљен дух (*akh*), свештеник-чтец који зна своје чини (...)

Ја сам онај који говори оно што је добро и понавља оно што је жељено. Никада не бих рекао нешто злонамерно надређеном против било кога, јер сам желео да ми буде добро са великим богом. Никада не бих [судио брату од два брата] (...) тако да лишим сина очевог имања.²³⁵

Кар је такође започео чиновничку каријеру под краљем Тетијем и наставио под Пепијем I и Меренреом, а укупно је обављао преко двадесет различитих управних и протоколарних дужности. Најважнији и највиши управни положај који му је поверен био је положај номарха, односно гувернера номе (покрајине). У аутобиографском запису на зидовима гробнице, који је нажалост добрим делом уништен, Кар приповеда о својим моралним делима у старању о номи и њеним житељима.

Дао сам хлеб гладнима и одећу голима које нађох у својој номи, дао сам и врчеве млека. Одмерио сам жито са свог имања за гладне које нађох у овој номи. Што се тиче сваког човека кога сам затекао у овој номи са зајмом против њега од другог, ја сам га отплатио зајмодавцу од сопственог имања. Ја сам тај који је сахранио сваког човека ове номе, који није имао сина, мојом тканином са мог имања (...) Спасио сам сиромаша од моћнијег од њега. Судио сам двојици браће тако да су били задовољни.²³⁶

О водећим моралним врлинама можемо сазнати и из аутобиографског текста о Пепи-анку Средњем, високорангираном бирократи у служби малочас помињаног краља Пепија II Неферкареа, где се оне

²³⁴ Исто, стр. 407–412.

²³⁵ Исто, стр. 408. Свештеник-чтец је у старом Египту био свештеник специјализован за изговарање магијских формула и религијских песама током храмских ритуала и церемонија, али су своје ритуалне услуге пружали и лаицима током приватних обреда или на сахранама. Као истакнути практичари „магије” (*heku*), свештеници-чтеци су приказивани и као чувари тајног знања.

²³⁶ Исто, стр. 413.

сустичу у појму доброте (*nfr*), а поседовање врлине јасно је означено као мерило за напредовање у државном апарату.²³⁷ Према оцени египтолога Џона Бејнса, надгробни натпис Пепи-анка Средњег одступа од типичног модела аутобиографских наратива, јер не набраја опсежна достигнућа знаменитог покојника постигнута током његове каријере, нити описује користи његове друштвене улоге.²³⁸ У делу натписа који даје преглед Пепи-анковог чиновничког положаја у виду титула које је носио током радног века, налазимо и опис његових морално исправних дела:

Ја сам онај кога је поштовао краљ,
Ја сам онај кога је поштовао велики бог,
Ја сам онај кога је поштовао народ.
(...)

Живео сам цео свој живот проводећи га у канцеларији суда
радећи оно што је добро (*bw nfr*) и говорећи оно што је жељено,
да бих са добрим угледом стао пред бога,
зарад старости [проведене у поштовању].

Судио сам двома странама у парници на њихово задовољство,
знајући да је то оно што бог жели.
Никада нисам провео ноћ љут [на људе]
због њиховог понашања према мени.²³⁹

Бејнс заступа тезу да део натписа посвећен морално исправном поступању у обављању чиновничке службе треба сагледати као алузију на тесну повезаност овоземаљских заслуга са добрим загробним животом.²⁴⁰ Квалитети понашања које Пепи-анк Средњи сам хвали код себе имају заједничке именитеље у помирењу и смирености. Поред тога, овај аутобиографски текст одудара од сличних због тога што отворено спаја моралне, друштвене и религиозне теме. Тако помињање божанства у непосредној вези са помирењем парничара јасно указује на то да је реч о религиозној, једнако као и моралној дужности остварења друштвене хармоније по узору на космичку.²⁴¹

²³⁷ Miriam Lichtheim, *Moral Values in Ancient Egypt*, стр. 77–78.

²³⁸ John Baines, "The Self-Presentation of Pepyankh the Middle at Meir: Scandal, religious institutions and participation, the next world", у: Rune Nyord & Kim Ryholt (уред.), *Lotus and Laurel: Studies on Egyptian Language and Religion (in Honour of Paul John Frandsen)*, Museum Tusculanum Press, Charlottenlund, 2015, стр. 31.

²³⁹ Наведено према преводу датом у: исто, стр. 28–29.

²⁴⁰ Исто, стр. 38.

²⁴¹ Исто.

Почевши од аутобиографија састављаних у Дванаестој династији и касније, у доба Новог краљевства, у језгро врлинске равни моралности у бирократији сврставане су и карактерне црте интелигенције, разумевања, знања и стручности, далековидости (у смислу прогностике) и будности (опрезности).²⁴² Наведене интелектуалне врлине сматране су узајамно испреплетаним унутрашњим обележјима солидног моралног карактера као претпоставке исправног моралног делања, а такав карактер је одгајан постепено кроз школовање, праксу и стицање искуства. У каснијим посмртним аутопортретима угледних покојника који су за живота обављали државне функције присутно је спајање интелектуалних врлина са моралним врлинама у наративну целину, која је требало да опише правичност и исправност у делима покојника.²⁴³

Тематска окосница представљених аутобиографских текстова може се свести на потпуно одбацивање себичности, где сваки текст изједначава несебичност са морално и друштвено прихватљивим понашањем. Очекивање од аристократије и краљевских званичника да подрже *ma'at* кроз доследни алтруизам показатељ је друштвене обавезе највиших степеница на друштвеној лествици да одржавају *ma'at* – иако се ово понашање подстиче код свих древних Египћана – ограничавајући свесно своје богатство и моћ спрема оних који имају најмање имовине и прихода. Како је морално исправно понашање неопходно за постизање поновног рођења у загробном животу, вредност сваке особе се првенствено мерила чињењем морално исправних радњи, а не пуким стицањем богатства или унапређењем почетног друштвеног статуса. Одржавање *ma'at*-а и моралности посредством које људи достижу вредност кроз делање у заједници и поновно рођење у загробном животу, резултирало је сталним јачањем друштвеног поретка, а поготово након кризних времена када је долазило до слабљења поштовања моралних норми.

²⁴² Miriam Lichtheim, *Moral Values in Ancient Egypt*, стр. 84–87.

²⁴³ Исто, стр. 87.

Незванични наративи о древној египатској моралности

Муди-Адамс сматра да је у анализу моралности неке заједнице неопходно укључити и тумачења моралних схватања припадника те заједнице. Поред анализе садржине моралних вредности, норми и правила понашања, целовитом разумевању моралности у контексту обављања чиновничке службе доприносе незванични, алтернативни наративи о улози морално исправног поступања у очувању самих темеља политичког поретка. Када кажем незванични, мислим на наративе које, било стварно или фигуративно, приповеда обичан човек из народа, а који преносе виђења о стању моралне праксе гледано из угла општег мњења.

Тако наилазимо на два староегипатска књижевна текста који дају драгоцен увид у поједина раздобља када је Египат упадао у аномична стања. Први текст је насловљен Прича о човеку који се уморио од живота. Реч је о веома оригиналном психолошком портрету човека потиштеног степеном раширености зла у друштву, и то до те мере разочараног, да се осећа неспособним да прихвати могућност постојања урођене доброте.²⁴⁴ Поред најранијег забележеног описа сложености психолошке структуре, илустрованог колебањем протагонисте између наде и очаја и скоро херојским напором да пронађе снагу да се носи са животом, текст нам посредно скицира патологију друштвеног окружења у доба Средњег краљевства (2040–1782. п.н.е). Протагониста је морално згађен јадним стањем државе, раширеном корупцијом и декаденцијом свих друштвених слојева: неправда је у државним већницама, правда и право су из њих избачени, земљом се шире нереди и незаконоје, а сви трпе због лошег поступања, јер није преостао више нико а да се није одао пороцима.²⁴⁵ Човек који се уморио од живота очајава јер никоме више не може да верује: нестало је саосећање, а зацарила је равнодушност; срцима су овладали похлепа, отимачина и насиље; људима се осладило зло, а добро газе ногама:

Зло хара по целој земљи
Бескрајно, бескрајно зло.²⁴⁶

²⁴⁴ E. A. Wallis Budge, *The Literature of the Ancient Egyptians*, стр. 235–236; R. O. Faulkner, "The Man Who Was Tired of Life", *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 42, December 1956, стр. 21–40.

²⁴⁵ E. A. Wallis Budge, *The Literature of the Ancient Egyptians*, стр. 235–236.

²⁴⁶ William Kelly Simpson (прип.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, стр. 184–185.

Аутор другог текста је песник Ипувер (или Апур), критичар моралне пропасти у време Дванаесте династије, који на истоветан начин описује свеопште безакоње и корупцију у држави „окренутој наглавце”: „разбојник је богат човек и богаташ је разбојник”.²⁴⁷ Ипак, за разлику од човека који се уморио од живота, песник је оптимистичан да се друштво може преобразити предвођено правичним владаром, који ће доћи ускоро и бити оличење бога-сунца Ра.²⁴⁸

Потка која се провлачи у позадини и спаја митолошко-повесно ткање оба текста је ванвременска теза да је добар владар једина брана неморалним чиновницима као рушитељима *ta'at-a*.²⁴⁹ Наративна структура у виду тријаде „златно доба–друштвени колапс–обнова”, контекстуално смештена у мрачно доба слабе владарске власти, чини се да донекле слаби тезу о незваничној природи наратива и подупиरे тумачење два анализирана текста као примера званичне идеолошке репродукције узора и идеја прихватљивих владајућем слоју.

Појаве моралне декаденције и личне неспособности да се дела морално исправно имале су и симболичке представе као део дубљег културног кода. Примера ради, у бројним староегипатским натписима и текстовима корумпирани чиновник је карактерно осликан као грамзив крокодил који никако не може да утоли глад.²⁵⁰ Стела главног управитеља Монтувосера (почетак Дванаесте династије) описује узор доброг чиновника као ефикасног старатеља о прикупљању државних прихода за двор и једнако издашног добротинитеља према подређенима и његовим сродничким круговима.²⁵¹ На

²⁴⁷ Текст је анализиран на основу верзије дате у: E. A. Wallis Budge, *The Literature of the Ancient Egyptians*, стр. 236–239.

²⁴⁸ Nicolas Grimal, *A History of Ancient Egypt*, Blackwell Books, Oxford, 1992, стр. 138.

²⁴⁹ Ludwig D. Morenz, “Literature as a Construction of the Past in the Middle Kingdom”, у: John Tait (ур.), “*Never had the liked occurred*”: *Egypt's View of its Past*, UCL Press, London, 2003, стр. 108–112.

²⁵⁰ Franziska Naether, “Representations of the Crocodile in Egyptian Literary Texts”, у: Jean-Charles Coulon, Korshi Dosoo (уред.), *Magikon zōon*, Institut de recherche et d'histoire des textes, Paris, Orléans, 2022, стр. 176.

²⁵¹ Више о натпису са стеле погледати у: James P. Allen, “Old and new in the Middle Kingdom”, у: David P. Silverman, William K. Simpson, & Josef Wegner (уред.), *Archaism and innovation: Studies in the culture of Middle Kingdom Egypt*, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Yale University & University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, New Haven (CT) &

основу читања тог узора у контексту моралности разумно је претпоставити да је прибегавање корупцијској пракси симболизовало двоструки морални неуспех појединца: 1) да буде брижан старатељ државних послова које му је поверио владар или неки његов представник; 2) да буде ваљани заштитник становништва које му је поверено у делокругу додељених надлежности. Уз то, у старом Египту корупција симболизује нарушавање односа очекиване реципрочности. У студији о епитетима бирократа из Средњег краљевства (око 2040–1640. п.н.е) као показатељима друштвених и политичких ставова, Дениз Докси (Denise M. Doxey) сматра да неколико стотина натписа са гробница чиновника симболички повезују корупцију са изазивањем својеврсне епистемичке неравнотеже у погледу подударања тачности и истиности говора и делања.²⁵² Корупција спрема владара се посматрала као кажњиво дело nanoшења штете дворској благајни и, што је далеко важније, доказ неспособности да се буде одан фараону као божанском представнику на Земљи.²⁵³ Озбиљност злоупотребе чиновничког положаја као чина непослушности према владару може се сагледати у томе да је она у колективној свести фактички била изједначена са нарушавањем космичког поретка.

У друштвима сачињеним од малих локалних заједница окупљених кроз мреже снажно персонализованих сродничких и родовских односа, тешко да се може говорити о отелотворењу безличних, апстрактних правила у раду државног апарата. Примарна важност сродничких веза и очувања угледа над уопштеним правилима отежава разграничавање између морално исправног и морално погрешног поступања бирократе, поготово у локалној заједници, где је пружање помоћи, или пак освета непријатељском клану, обичајна норма вишег реда спрема моралне обавезе поштовања правила које је прописао владар. Стога не чуди што велики број натписа пронађених у гробницама из доба Старог и Средњег краљевства користи више израза да би истакао непристрасност покојника као доказ његовог поштовања *ma'at*-а – било генерички узето у одлучивању

Philadelphia, 2009, стр. 263–275.

²⁵² Опширније у: Denise M. Doxey, *Egyptian non-royal epithets in the Middle Kingdom: A social and historical analysis*, Brill, Leiden, 1998, стр. 38–44.

²⁵³ Alexandra Philip-Stéphan, *Dire le droit en Égypte pharaonique – Contribution à l'étude des structures et mécanismes juridictionnels jusqu'au Nouvel Empire*, Éditions Safran, Bruxelles, 2008, стр. 152.

ради решавања конкретних дилема, било у обављању државних послова.²⁵⁴ Тако се појављују идиоми у значењу „показати наклоност (према једној страни)”, „бити једностран”, „одабрати нечију страну”, „претезати (нагињати) на једну страну”, „бити пристрасан”, „имати предрасуду”, „потапшати неког по рамену” итд.²⁵⁵

Проблем пристраног обављања чиновничких дужности у староегипатским краљевствима био је условљен и одсуством редовног новчаног плаћања бирократа услед робне основе тадашњег привредног система и лошег управљања пореским приходима, због чега је државни апарат био недовољно финансиран из државне ризнице. Чиновник је био исплаћиван у намирницама, што је јасно означавало да се он налази скоро у потпуно подређеном положају спрам владара или надређеног високог чиновника (руководиоца) као његових заштитника (патрона), осим у случају дворских чиновника који су плаћани из централне благајне као знак почаст.²⁵⁶ Како је систем плаћања чиновништва више био централизован и непосредан, тако се учврстило и становиште према којем је стицање било какве добити ван званичне плате карактерисано као неморално. Чиновник који није узимао дарове или изнуђивао мито обично је друштвени статус, имовину и моћ стицао практиковањем различитих видова клијентелизма.

У прилог претпоставке да је феномен пристрасности био веома раширена „пошаст” древне египатске бирократије налазимо и указ о хитној реорганизацији чиновништва, који је донео краљ Хоремхеб (1319–1292. п.н.е), последњи владар Осамнаесте династије. Велики указ Хоремхеба одредио је да се на чиновничке положаје запосле нови људи уз солидна примања – стручне и са добрим карактером – и потом их подучио законима у складу са *ma'at*-ом, те им дао упутство да се не повезују са другим људима нити да примају поклоне.²⁵⁷ У складу са претходним војничким искуством и вођен потребом за успостављањем реда и закона у Египту драматично

²⁵⁴ Rania Younes Merzeban, “Impartiality as an Ethical Behavior in Ancient Egypt: A Textual Investigation”, *Journal of Association of Arab Universities for Tourism and Hospitality*, Vol. 20, No. 2, 2021, стр. 47–48.

²⁵⁵ Исто.

²⁵⁶ Christopher Eyre, “Patronage, Power, and Corruption in Pharaonic Egypt”, стр. 703–704.

²⁵⁷ Toby Wilkinson, *The Rise and Fall of Ancient Egypt*, Random House Inc., New York, 2010, стр. 213.

урушеном тродеценијским политичким хаосом, Хоремхеб је увео и драконске казне за чиновнике који злоупотребе овлашћења да буду заступници владара.²⁵⁸ Велики указ прописује казне за злоупотребу овлашћења у виду екстрактивне и редистрибутивне корупције, попут: реквизиције и ненаменског коришћења чамаца или радника одређених за државне пројекте, преварно процењивање пореза, прекомерно прикупљање сточне хране (чиме се осиромашује становништво у целини) и рекетирање локалних градоначелника кроз прекомерно узимање резерви; најоштрије казне су биле сакаћење лица и прогон у пустињску пограничну постају.²⁵⁹ Реформе описаног типа заправо сведоче о сталним осцилацијама у бирократском апарату у погледу давања првенства трибалним моралним обавезама на штету моралних вредности и норми које је промовисала владарска кућа и аристократија, и обрнуто – кад год би принуда централне власти надјачавала локалне мреже солидарности.

Идеолошки наноси у „произведеној” моралности

Намеравам да још укратко размотрим дилему коју намеће разумна сумња у веродостојност схватања моралности изнетих у аутобиографским натписима високорангираних бирократа. Неминовно се отвара питање да ли је реч о улепшаној радној биографији

²⁵⁸ Исто, стр. 214.

²⁵⁹ Опширније у: Kurt Pflüger, “The Edict of King Haremhab”, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 5, No. 4, October 1946, стр. 260–276. Овде се може применити савремено разврставање злоупотреба на два основна начина нерегуларног богаћења чиновника – екстрактивне и редистрибутивне корупције као основних видова корупције средњег обима. Корупцијска пракса је однос размене ресурса у два смера: од државе ка друштву и од друштва ка држави. У првом случају, односно случају редистрибутивне корупције, држава је „слабији” елемент тог односа зато што грађани као даваоци мита располажу довољном количином друштвене моћи да извуку већу корист него бирократе као подмићена страна. Последица преваге снага на страну друштва је редистрибуција ресурса чији је исход прерасподела државних прихода сходно неформалној, стварној структури моћи. У случају екстрактивне корупције, корупцијска размена се одвија као ток ресурса од друштва ка држави, односно владајућа елита као најјачи елемент друштвене структуре моћи извлачи (екстрахује) ресурсе у поседу становништва. Детаљније у: Срђан Кораћ, „Корупција средњег обима: шта представља и како се суочити са њом”, у: Добривоје Радовановић и Александра Булатовић (уред.), *Корупција*, Центар за менаџмент и Институт за криминолошка и социолошка истраживања, Београд, 2005, стр. 269–284.

или о искреној саморефлексији бирократе о томе како је провео свој живот и обављао професионалне дужности. Тиме се неизбежно упуштамо у расправу о томе да ли су општеприхваћена схватања моралности била идеолошки обликована и стално репродукована неком врстом званичне пропаганде.²⁶⁰ Према мишљењу Натали Елиот, морална пропаганда у старом Египту не садржи фалсификоване, пристрасне или обмањујуће информације које ми у модерности повезујемо са политичком пропагандом, него је то био једноставно метод који се користио ради јачања и легитимисања – и то преко светих и магијских својстава писања – религијски засноване моралне и друштвене дужности чланова политичке заједнице кроз универзално прихваћено поштовање *ma'at*-а и божанског поретка космоса.²⁶¹

Улога текстова у преношењу моралних вредности широм друштвених слојева и кроз време, са покољења на покољење, тесно је испреплетана са староегипатским схватањем језика и хијероглифског писма као божијег дара – бог Тот је људима пренео вештину писања – који су, сходно томе, сакрални и имају магијска својства.²⁶² Сваки текст је сматран светим и „опремљен” магијским квалитетима, те је тиме и божански ауторитет над његовом садржином неприкосновен. Општа сагласност да је сваки текст који преноси моралне вредности, норме и правила пожељан и благодатан у очима богова, олакшала је прихватање званичног дискурса и морални „инжењеринг” у већинском, неуком делу становништва. Једносмерност тог процеса била је олакшана веома малим бројем писмених људи (свега око један одсто), при чему су или имали племићко порекло или су кроз бирократско образовање накнадно били укључивани у друштвену и управну елиту.²⁶³ Каренга заговара становиште о књижевним текстовима из Средњег краљевства као оруђима политичке пропаганде, будући да они јасно одражавају

²⁶⁰ Овде ћу се ослањати на појам пропаганде схваћен као „систематско обликовање и ширење порука са циљем да се изазове понашање публике посредством утицаја на уверења у складу са циљевима пропагандисте” (наведено према: Snježana Milivojević, „Propaganda”, у: Milan Matić (гл. ред.), *Enciklopedija političke kulture*, Savremena administracija, Beograd, 1993, стр. 940).

²⁶¹ Natalie Elliot, „Philosophical Relevance of Ancient Egyptian Ethics and Theology”.

²⁶² Исто.

²⁶³ R. B. Parkinson, *Voices from Ancient Egypt: An Anthology of Middle Kingdom Writings*, стр. 18.

међусобну повезаност идеје *ma'at* као оквира јавног морала са владаревим законима и указима као легитимним преносницима тачно одређених схватања моралности, која треба да се усаде као највиши стандард понашања и свепрожимајуће начело функционисања једног друштва.²⁶⁴ Каренга у писарима и бирократама види кључ настанка и развоја идеолошке основе моралности, зато што су они ти који стварају пријемчив интелектуални садржај и придодају га моралним вредностима и нормама.

Успех пропаганде је додатно био осигуран и староегипатским разумевањем поретка сходно вишеслојном значењу идеје *ma'at*. Како напомињу Бриер и Хобс, схватање божанског космичког поретка је у себи садржало идеју о „природној” социјалној стратификацији, према којој се на свако кретање дуж лествице – било сиромашног ка врху, било богатог ка дну – гледало као на несвакидашњу аномалију.²⁶⁵ Поредак се сматрао „природним” („здравим”) само док су припадници сваке класе остајали у оквирима почетних социјалних позиција. У прилог томе, донекле, сведоче и Кетијеве поуке за сина Дуафа, састављене у доба Дванаесте династије. Саветник прати свог сина у писарску школу и даје му поуке о вредности образовања за побољшање његове каријере и живота. Поуке у уводном делу иронично описују негативне стране више занимања типичних за ниже друштвене слојеве, попут рибара, зидара и обућара – занимања која подразумевају физички рад под надзором.²⁶⁶ Отуда и алтернативни назив овог дидактичког текста – Сатира о професијама, који су му дали египтолози. У првом делу, текст преноси слику тадашње социјалне стратификације и указује на јаз између неписмене већине становништва и мањине писмене елите, мада наговештава и могућност напредовања на друштвеној лествици уколико одаберу да се школују или на основу заслуга.²⁶⁷ У другом делу, текст даје смернице за будућег писара или чиновника и наглашава пресудну улогу наслеђивања друштвеног статуса, односно стицања образовања у остваривању добробити посредством вишег положаја у друштву.

²⁶⁴ Maulana Karenga, *Maat, The Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical African Ethics*, стр. 36–37.

²⁶⁵ Bob Brier & Hoyt Hobbs, *Daily Life of the Ancient Egyptians*, стр. 67.

²⁶⁶ William Kelly Simpson (прир.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, стр. 432–437.

²⁶⁷ R. B. Parkinson, *Voices from Ancient Egypt: An Anthology of Middle Kingdom Writings*, стр. 72.

Судећи према написима из гробница посвећеним култу Озириса и појму *imakh*, који је означавао да је покојник почаствован чином признања од стране Озириса током преласка у загробни свет, једна од дубоко укоревених моралних норми била је апсолутна обавеза добростојећих и људи вишег друштвеног положаја да пруже помоћ сиромашнима и маргинализованим житељима, поготово у временима кризе и унутрашњих нереда.²⁶⁸ Утолико се може претпоставити да је придавање веће тежине улози племства у одржању *ma'at*-а, као једне од равни остварења друштвене правде, било повезано са већим могућностима простеклим из припадности вишој класи и, следствено, вишем хијерархијском статусу или управљачком положају са којег су били у прилици да остварују правду и у име свих оних који је нису могли сами себи осигурати. Додуше, та дужност је имала патерналистички призив, будући да је изведена по аналогiji са обавезом главе породице да се стара о свим члановима породице, једнако као и улогу у легитимизацији друштвеног поретка, у чијој оси је стајала идеја о неједнакости по рођењу условљеној „природним” (божанским) поретком ствари. Примера ради, Натали Елиот денунцира моралну улогу друштвене одговорности елите тако што је тумачи у кључу пружања додатне идеолошке потпоре идеји о супериорности више класе, засноване на њеној већој способности за чињење морално исправних дела у складу са вољом богова, а која проистиче из веће доступности знања.²⁶⁹

Идеја о супериорности владара и више класе као моралних делатника чини се да је досегла врхунац у Амарна раздобљу (1353–1322. п.н.е). Реч је о кратком повесном раздобљу које је уздрмало древно египатско друштво из темеља када су уведена нова револуционарна религијска учења у виду монотеизма и апстрактног, деперсонализованог божанства Атен, визуелно приказиваног као сунчани диск или сфера.²⁷⁰ Револуционарни заокрет читовао се и у претварању морално исправног понашања у пуку оданост тадашњем владарском пару Акенатену (првобитно Аменхотепу IV) и Нефертити, будући да је само фараон могао да комуницира са

²⁶⁸ Alan B. Lloyd, *Ancient Egypt: State and Society*, стр. 236; Jaromir Malek, “The Old Kingdom (2686–2160 BC)”, у: Ian Shaw (ed.), *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford University Press, Oxford, 2000, стр. 103.

²⁶⁹ Natalie Elliot, “Philosophical Relevance of Ancient Egyptian Ethics and Theology”.

²⁷⁰ Искрпно о религијској револуцији видети у: Erik Hornung, *Akhenaten and the religion of light*, Cornell University Press, Ithaca (NY), 2001.

Атеном и преноси поруке народу. Нова теолошка тумачења су наметнула веровање да је свако властитим делима лично одговоран за стицање вечног живота, али тако што је сада једини пут до загробног света водио преко слепо послушности владару као чувару врата тог света и посредништва са новим богом.²⁷¹ Идеја *ma'at*-а била је очувана као легитимацијски основ владавине, али је уједно била и маргинализована као категорички императив моралног делања у свакодневном животу.

Питање поузданости сазнања на основу тумачења археолошких извора уочава и Николаос Лазаридис (Nikolaos Lazaridis), када износи дилему о томе да ли су моралне вредности и норме биле спомињане у древним текстовима као општеприхваћени узор којима су сви тежили, или су биле само плод књижевне фикције и смишљене пројекције јер су се идеално уклапале у специфичан књижевни контекст.²⁷² Лазаридис напомиње да у прилог друге тезе говори то што су поједини мудраци који дају моралне савете у књижевним текстовима били имагинарне личности из митолошког света. Ипак, највећи број познатих записа садржи заједничке обрасце морално исправног понашања, а њихова популарност се може повезати са самом природом извора, тј. чињеницом да су сви потекли из писарског миљеа. Пошто су писари као мала група образованих људи били друштвено и интересно повезани са владарском кућом и бирократијом, онда је вероватна претпоставка да је морални дискурс садржан и промовисан тим текстовима одражавао превасходно моралност друштвене елите, тачније високоранжираних мушкараца, а не нужно целине староегипатског друштва.²⁷³ Бејнс наглашава идеолошку злоупотребу моралности у оправдавању друштвених неједнакости, посебно положаја фараона и аристократије који је био далеко изнад осталих слојева и додатно утврђен монополом над религијским обредима.²⁷⁴ Но, врло је вероватно да су схватања моралности била заједничка свим члановима политичке заједнице: чак и ако је на почетку била наметнута, свакако је временом прерасла у културно условљену сагласност о заједничком светоназору.

²⁷¹ Emily Teeter, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, стр. 189–190.

²⁷² Nikolaos Lazaridis, "Ethics", стр. 3.

²⁷³ Bruce G. Trigger, *Understanding Early Civilizations: A Comparative Study*, стр. 626.

²⁷⁴ John Baines, "Society, Morality, and Religious Practice", у: Byron E. Shafer (уред.), *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*, Ithaca & London, 1991, стр. 161–162.

DHARMA KAO MORALNI PUTOKAZ VLADARIMA И БИРОКРАТАМА ДРЕВНЕ ИНДИЈЕ

Као што је немогуће не окусити мед или отров који је
доспео на врх језика,
тако је за ризничара немогуће да не окуси, макар мало,
краљевог богатства.²⁷⁵

Каутиља, *Арѿхашастра*

Моралност у светлу *dharm*-е: ведско, будистичко и џаинистичко виђење

Истраживање моралности у бирократским организацијама које су настајале, развијале се и нестајале на индијском потконтиненту сузио сам на три велика царства, названа по династијама које су их створиле и њима владале: царство Маурја (око 324–187. п.н.е), царство Гупта (око 300–600) и царство Чола (око 850–1279). У емпиријску грађу сам уврстио и схватања моралности доминантна у џаинизму, међу чијим следбеницима је био значајан број важних староиндијских династија, почевши од шестог века пре нове ере па надаље, као и виђења моралности у доба династије Кардамака (други век нове ере).²⁷⁶

Мада се у овом делу планете цивилизација појавила још у двадесет седмом веку пре нове ере са цветањем културе Харапан (око

²⁷⁵ Kautilya, *The Arthashastra*, L.N. Rangarajan [прев. и прир.], Penguin Books India, New Delhi, 1992, стр. 281.

²⁷⁶ Џаинизам је поред хиндуизма и будизма једна од три најстарије религије на индијском потконтиненту, коју писани извори датирају најраније у седми век пре нове ере, док верска традиција тврди да се њено порекло протеже чак три миленијума пре нове ере, у доба прве цивилизације у долини реке Инд. Опширније о историјату и основним доктринарним поставкама џаинизма у: Anne Vallely, "Jaina Dharma", у: Sushil Mittal & Gene Thursby (уред.), *Religions of India: An Introduction*, Routledge, New York & Oxon, 2018, стр. 83–103.

2600–1900. п.н.е), на сужен емпиријски узорак моралности у подручју државних послова утицали су доступност и обим расположиве писане примарне грађе. Примера ради, сложени план хијерархијски уређених насеља и остаци утврђења и великих зграда из раздобља Харапан подупиру становиште да је постојао бирократски апарат, макар и у упрошћеном институционалном облику, као носилац стручних и организационих знања потребних за осмишљавање и извођење великих инфраструктурних пројеката.²⁷⁷ Нажалост, како до данас није дешифровано писмо које је та култура оставила иза себе, тако откривени писани археолошки материјал и даље остаје „неми” сведок њених крупних достигнућа. Насупрот томе, настанак царства Маурја се подудара са првим сачуваним списима на брахми писму датираних у четврти век пре нове ере, док се писменост раширила на целом потконтиненту најкасније до другог века пре нове ере.²⁷⁸ Одабране државе пружају и најбогатији увид у примере моралног универзума бирократских организација и пратећих пракси: достигле су висок степен развијености, снажно утиснуле свој белег на великом културно-географском простору и бројном становништву, те дале управни модел мањим државама у окружењу.

Изучавање схватања моралности у древним политичким заједницама и њиховим бирократијама је сложено и несавршено. Основни разлог јесу мањкавости које се могу појавити у накнадној интерпретацији текстуалне садржине расположиве примарне грађе и конкретног историјског контекста у којем је неки литерарни извор настао. Као што сам у претходном поглављу напоменуо за стари Египат, древни списи не нуде увек непосредан и „чист” емпиријски приказ друштва и историјског тренутка у којем су састављени. Текстови су често опхрвани идеолошким и другим значењским наносима, а они могу бити последица разноликих сазнајних или идеолошких перспектива условљених вишеструким ауторством и литерарним жанром којем спис припада. Такође, значењски наноси могу бити плод самосталног „живота” једног списка, у виду измена и допуна које су постепено кроз процес преписивања (умножавања), деценијама или вековима, уграђиване у првобитан

²⁷⁷ Burjor Avari, *India: The Ancient Past: A history of the Indian sub-continent from c. 7000 BC to AD 1200*, Routledge, Oxon, 2007, стр. 45.

²⁷⁸ Upinder Singh, *A History of Ancient and Early Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century*, Pearson India Education Services, Noida, 2016, стр. 7.

текстуални садржај. На крају, у складу са концептом производње знања, сваки текст је писан тако да се обраћа одређеној циљној групи изражавајући при томе доминантне обрасце и динамику друштвене и политичке моћи, онако како су они дати у једном историјском тренутку.²⁷⁹ Када је реч о моралности у бирократији, државним пословима и друштву уопште, пажљиво читање древних текстова захтева јасно разумевање и раздвајање описа моралних идеала од описа моралних норми и правила који су заиста чинили оквир управно-политичких пракси. Наравно, и идеали као рефлексија друштвене сагласности или сукоба у аксиолошкој сфери сами по себи имају сазнајну тежину, додуше посредно, те могу да допринесу скицирању преовлађујућих схватања моралности у једној политичкој заједници.

Корени схватања моралности у старој Индији леже у текстовима ведског браманизма у којима су сабране верске идеје, обреди и друштвене норме које уређују кастински систем. Хронолошки гледано, моралне вредности и норме појављују се најпре у четири *Веге* (*véda*, сскр. мудрост), најстаријим религијским списима у овом делу света (други миленијум пре нове ере), а онда у *Брахманама* (*Brāhmaṇam*, око 900–700. п.н.е), *Ујанишадама* (*Upaniṣads*, седми век пре нове ере), еповима *Рамајани* (*Rāmāyaṇa*, између седмог века п.н.е. и трећег н.е) и *Махабхарати* (*Mahābhārata*, између трећег века п.н.е. и четвртог н.е), *Пуранама* (*Purāṇas*, 400–1000), док најразвијенији облик достижу у дхармасутрама (*dharmaśūtra*) и дхармашастрама (*dharmaśāstra*) и учењима шест филозофских школа ведске интелектуалне традиције.²⁸⁰

За потребе моје анализе нису сви наведени ведски текстови садржајно подједнако значајни као извор схватања моралности. На пример, *Пуране* су текстови чије се тежиште, упркос снажном филозофском интересовању, налази у подручју религије – баве се

²⁷⁹ Више о концепту производње знања у: Rajan Gurukkal, *History and Theory of Knowledge Production: An Introductory Outline*, Oxford University Press, Oxford, 2019, стр. 22–26.

²⁸⁰ Опширније видети у: Jeffery D. Long, *Discovering Indian Philosophy: An Introduction to Hindu, Jain and Buddhist Thought*, Bloomsbury Academic, London, 2024, стр. 15–43, 145–184; Romila Thapar, *The Penguin History of Early India: From the Origins to AD 1300*, Penguin Books, London, 2003, стр. 104–117; K. Antonova, G. Bongard-Levin, G. Kotovsky, *A History of India – Book 1*, Progress Publishers, Moscow, 1979, стр. 45–52.

активностима најважнијих хинду божанстава. Додуше, у *Хариванши Пурани* (*Harivaṃśa Puraṇa*), спису из првог века нове ере сачињеном као додатку *Махабхарати*, налази се пасус који скицира ведски (хиндуистички) морални узор владара:

Овај краљ говори истину, има добар карактер, држи обећања, скроман је, чини добро свима, опрашта, моћан је, сузбија зло, поштује своје дужности, захвалан је, милосрдан, увек говори уљудно и поштује оне који то заслужују (...) влада мирним темпераментом (...).²⁸¹

У сличном маниру ведских поука заогрнутих у приповести из древне прошлости, гигантски еп *Махабхарата*, у књигама 12 и 13, представља староиндијски узор морално исправног поступања у обављању државних послова, који обухвата исправно понашање у складу са *dharma*-ом и начелом правичности као главним потпорама поретка и напретка у једној политичкој заједници.²⁸²

Еп упозорава на опасности од лоших карактерних особина личности попут поноса, сујете, шкртости, хвалисавости, гнева и одавања пороцима. Морално погрешно поступање владара дугорочно доводи и до страдања народа, друштвеног нереда и безакоња, па тако добробит државе зависи од краљеве посвећености добробити поданика. Пошто је основни предуслов исправног поступања владара обликовање врлинског понашања и карактера, у епу се инсистира на гајењу саосећајности, самоконтроли жудње и емоција, љубазности, истинољубивости, великодушности, понизности, послушности, приврженом испуњавању дужности и поштовању реципрочности у друштвеним односима. *Махабхарата* указује на то да, без обзира на наше тренутно стање или моралне прекршаје почињене у прошлости, моћ искреног напора у практиковању врлине и сталном чињењу добрих дела нам отвара могућност напредовања ка испуњеној егзистенцији.²⁸³ Пресудно је постојање истинске намере у тежњи ка исправности, уместо очекивања признања или

²⁸¹ *Harivaṃśa Puraṇa*, Manmatha Nath Dutt [прев.], 1897, електронска верзија, Wisdom Library, <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/harivamsha-purana-dutt/d/doc485482.html>.

²⁸² *Mahabharata*, Slobodan Vlaisavljević i Goran Andrijašević [прир. и прев.], Svetovi, Novi Sad, 2005, стр. 471–485.

²⁸³ Section CXVIII, Book 13 (Anusasanika Parva), *Mahabharata*, Kisari Mohan Ganguli [прев.], 1896, Wisdom Library, <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/the-mahabharata-mohan/d/doc826443.html>.

награда: радње које предузимамо треба да буду вођене дубљим разумевањем моралних начела.²⁸⁴ Није довољно трудити се да чинимо добра дела, него треба да властитим примером подстичемо и друге да чине исто, јер делање на начин који користи другима у крајњем исходу води ка личном напретку моралног делатника.²⁸⁵ *Махабхарата* кроз митолошки наратив обрађује и једну од темељних компонента староиндијског схватања моралности, идеју саосећајности (*ānṛśaṃsya*, сскр. неповређивање, благост, милосрдност), која сваком моралном делатнику намеће питање: како бих се осећао када бих ја био тај који пати?²⁸⁶ Еп нас подучава да бисмо били саосећајнији према туђој патњи када бисмо схватили колико смо и сами рањиви и склони страдању.

Шест филозофских школа не говоре ништа ново у својим списима, већ у виду коментара поново потврђују валидност знања садржаних у основним текстовима и развијају аргументацију у погледу даљих импликација тих знања.²⁸⁷ Због тога ћу увођење у староиндијско схватање моралности усредсредити на разматрање идеје *dharma*-е.

Термин *dharma* први пут се појављује у *Puī vegu (Rg-vedā)* у облику *dhárman*, у значењу темеља (потпоре) света природе, сходно доктринарном виђењу према којем свемиром управља закон природе, док људски живот воде морални закони, који би требало да буду у сагласју са тим законом природе.²⁸⁸ Рани ведски текстови признају божанско право краља да влада добронамерно и да буде овоземаљски чувар *dharma*-е, као што то његов небески парњак бог

²⁸⁴ Section CLXII, Book 13 (Anusasanika Parva), *Mahabharata*, Kisari Mohan Ganguli [прев.], 1896, Wisdom Library, <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/the-mahabharata-mohan/d/doc826487.html>.

²⁸⁵ Section CLXIV, Book 13 (Anusasanika Parva), *Mahabharata*, Kisari Mohan Ganguli [прев.], 1896, Wisdom Library, <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/the-mahabharata-mohan/d/doc826489.html>.

²⁸⁶ Искрпније о овоме у: Gurcharan Das, *The difficulty of Being Good: On the Subtle Art of Dharma*, Oxford University Press, Oxford, 2009, стр. 266–267, 269–272.

²⁸⁷ Искрпно о учењима тих шест школа у: Richard King, *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1999, стр. 50–74.

²⁸⁸ Наведено према: Paul Horsch, "From Creation Myth to World Law: The Early History of 'Dharma'" [Jarrod L. Whitaker, прев.], *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 32, No. 5–6, December 2004, стр. 424–425.

Варуна чини у космосу.²⁸⁹ Термин *dharma* је компликован за дефинисање јер одише богатством значења, али се заједнички именитељ свим значењима стиче у нормативној равни, односно значењу које у први план ставља уређење људског делања.²⁹⁰ У подручју моралног делања, *dharma*-у можемо да одредимо као исправно понашање појединаца у међусобним односима и смер делања који нас води ка испуњењу животних циљева, међу којима је најважнији издвљење из *samsāra*-е: круга рађања, умирања и поновног рађања (реинкарнације).²⁹¹ Материјални добици и чулна задовољства сматрају се пожељним животним циљевима, али само ако се њима тежи у складу са *dharma*-ом.

Када је реч о контексту моралности у обављању државних послова, ведски списи спорадично и некохерентно користе појам *dharma*-е у значењу исправног поступања или живота. Примера ради, позни ведски спис *Śatapatha Brāhmaṇa* користи појам *dharma*-е у значењу друштвеног поретка заснованог на закону, односно начину на који ствари јесу или би требало да буду (тј. природан поредак ствари), а чија делотворна примена спада у дужности владара.²⁹² Док се у раним *Ујанишадама* шкрто упућује на *dharma*-у као исправно понашање и истину (*satya*) – нпр. „говори истину, практикуј *dharma*-у”,²⁹³ касније тај појам упућује на својеврсну космичку моћ која стоји изнад суверене моћи владара. Тиме су позне *Ујанишаде* донеле новину у виду универзалне важности *dharma*-е у погледу друштвених привилегија и дужности за све чланове политичке заједнице, додуше сходно правилима која важе за касту којој појединац припада и за његову животну доб.²⁹⁴

Ведски браманизам је, упркос огромном доктринарном опусу, ипак био религија уподобљена социјалном светоназору племенског

²⁸⁹ Patrick Olivelle, *Language, Texts, and Society: Explorations in Ancient Indian Culture and Religion*, Anthem Press, London & New York, 2011, стр. 140.

²⁹⁰ Paul Horsch, “From Creation Myth to World Law: The Early History of ‘Dharma’”, стр. 426–428.

²⁹¹ John M. Koller, “Dharma: An Expression of Universal Order”, *Philosophy East and West*, Vol. 22, No. 2, April 1972, стр. 131.

²⁹² Patrick Olivelle, *Language, Texts, and Society: Explorations in Ancient Indian Culture and Religion*, стр. 142–143.

²⁹³ Исто, стр. 144–147.

²⁹⁴ Paul Horsch, “From Creation Myth to World Law: The Early History of ‘Dharma’”, стр. 436–438.

друштва, касније окошталог у кастинско устројство, а у чијем средишту су стајали сложени ритуали приношења жртве боговима и езотерична доктринарна учења. Таква религија са пратећим моралним нормама није могла да одговори на друштвене промене које су захватиле индијски потконтинент око средине првог миленијума пре нове ере. Одговор се појавио у виду дхармашастри, збирки санскритских текстова, састављене између седмог века пре нове ере и десетог века нове ере, посвећене стручним расправама о идеји *dharma*-е.²⁹⁵ Дхармашастре ту идеју тумаче доводећи је у везу са традиционалним обичајима, употребама и праксама које се смаatraју верски ауторитативним у браманским заједницама, односно са идеалим садржаним у ведским канонима. За разлику од речи просветљеног Буде као неспорног ауторитативног средства за спознају *dharma*-е, брамански мудраци су морали да за ново значење *dharma*-е, које је дефинисало верски, морални и друштвени живот, пронађу изворе који би омогућили приступ њеној ауторитативној истинитој спознаји (*pramāṇa*).

Проблем је настао због тога што су *Bege*, као што сам већ навео у претходном пасусу, имале мало тога да кажу о новом, проширеном значењу *dharma*-е који су користили будисти.²⁹⁶ Зато се у оквиру ведске традиције покренуо талас израде дхармашастри, како би се дефинисало шта је то исправан живот, а њен први извор били су стандарди понашања успостављени кроз праксу учених и врлих брамана. Тако су дхармашастре добиле облик кодификованих друштвених конвенција и пракси познавалаца *Bega*, а не реформисаног верског учења.²⁹⁷ То није увек јасно у самим списима због теолошке реторике, једнако као и литерарног идиома заједничког верској литератури, који треба да осигура призив трансцендентности, вечности и безвремености. Иако не постоје историјске референце на основу којих би било могуће успоставити хронологију и повезати садржину расправа о *dharma*-и са конкретним друштвима на индијском потконтиненту, чињеница да је реч о моралним и друштвеним нормама које су биле део живота у

²⁹⁵ Опширније у: Aleksei A. Vigasin & Andrei M. Samozvantsev, *Society, State and Law in Ancient India*, Sterling Publishers, New Delhi, 1985, стр. 42–59.

²⁹⁶ О том проблему више видети у: Patrick Olivelle, *Language, Texts, and Society: Explorations in Ancient Indian Culture and Religion*, стр. 152–153.

²⁹⁷ Искрпна аргументација о томе доступна је у: Lariviere (2004) and Wezler (2004)

заједници итекако ће користити као извор за потребе моје анализе схватања моралности.

За моје истраживање су релевантне и моралне вредности садржане у пет џаинистичких завета (*vratas*), будући да су заједничке већини древних индијских филозофских традиција, те су тако имале утицај на владарске и политичке елите. Реч је о следећим заветима:

- 1) *ahimsā*, завет потпуног одустајања од насиља према свим живим бићима видљивим голим оком;
- 2) *satya*, завет истинољубивости, односно обећање да се увек говори само истина и избегава лаж;
- 3) *asteya*, завет да се не краде или узима било шта што није недвосмислено дато некоме;
- 4) *brahmacarya*: завет чедности, или строге контроле над сопственим чулним жељама било које врсте;
- 5) *aparigraha*, завет непривржености, односно непоседовања имовине било које врсте.²⁹⁸

Концепт *dharma*-е у будизму оличава синтезу целокупног ведског развоја и истовремено обележава потпуни заокрет спрам његовог значења. Будизам је изнедрио једну од великих светских религијских и морално-филозофских традиција са снажним идејним утицајем на модел владавине у бројним државама индијског потконтинента и шире – у источној и југоисточној Азији. Принц Сидарта Гаутама, касније прозван Буда (*Buddha*, сскр. пробудјени, просветљени), живео је у шестом веку пре нове ере и био је син краља Шудодане, владара једне државе у северном делу Индије.²⁹⁹ Мада никада у својим проповедима, које су први пут биле записане тек у првом веку пре нове ере, није изложио систематизовано етичко учење, Буда је коментарисао и просуђивао морална питања рационално и аргументативно.

²⁹⁸ Опширније у: Kristi Wiley, *Historical Dictionary of Jainism*, The Scarecrow Press, Lanham (MD), 2004, стр. 66; Jeffery D. Long, *Jainism: An Introduction*, Bloomsbury Academic, London, 2009, стр. 101–104.

²⁹⁹ Mark Siderits, *Buddhism as Philosophy*, Second Edition, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis, 2021, стр. 20–23.

Основни разлог зашто будистичко разумевање моралности може да буде валидан извор у мом истраживању извире из аргументације према којој је будизам утемељен на рационалном расуђивању.³⁰⁰ За разлику од најутицајнијих монотеистичких религија (јудаизма, хришћанства и ислама), будизам није скуп уверења које се прихватају из убеђења које није засновано на рационалном, логички изведеном доказивању (и оспоравању), односно не одражава јасну дихотомију глава-срце и разум-вера. Будизам је религија јер се бави питањем спасења, а уједно и филозофски систем зато што учи да се спасење остварује рационалним испитивањем природе света у којем живимо; такође, не познаје постојање бога као вечног, савршеног и свемоћног творца свега, нити сматра Буду пророком који црпи сазнајни ауторитет из привилегованог приступа богу.³⁰¹ Сваки будиста је позван не да прихвати „здрово за готово” аргументацију Буде о суштинским истинама које воде до спасења, већ да дате тврдње истражи применом властитих интелектуалних способности и да сам утврди да ли те истине имају вредност и за његов живот. У томе се огледа слободна воља појединца као претпоставка његовог моралног делања.

Буда је морално делање истовремено сагледавао као пут личног трагања за исправним животом и начин да се достигне идеал добробити друштва и читавог човечанства, и то посредством медитативних вежби и практичног упражњавања врлине.³⁰² Медитативне вежбе треба да омогуће контролу ума, како би се успешно пратили властити ментални процеси и сузбијали они који поспешују репродуковање жудње и незнања о несталности сопства и суштини егзистенције и да, следствено томе, спрече прекид цикличног обнављања патње (*duḥkha*) кроз остајање у „зачараном кругу” поновног рађања у људском телу (*samsāra*).³⁰³ Пошто се суочавамо са бесконачним циклусом поновног рађања, а сходно закону *karma*-е

³⁰⁰ Детаље о тој аргументацији видети у: Rafal K. Stepien, *Buddhism Between Religion and Philosophy: Nāgārjuna and the Ethics of Emptiness*, Oxford University Press, Oxford, 2024, стр. 22–35; Mark Siderits, *Buddhism as Philosophy*, стр. 6–14.

³⁰¹ Mark Siderits, *Buddhism as Philosophy*, стр. 8–10.

³⁰² Исто, стр. 103–104.

³⁰³ *Duḥkha* се преводи и као несрећност, nelaгодност, незадовољство и фрустрираност. Опширније о будистичком концепту патње у: David Burton, *Buddhism: A Contemporary Philosophical Investigation*, Routledge, Oxon & New York, 2017, стр. 7–27; Sallie B. King, *Socially Engaged Buddhism*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2009, стр. 14–18.

(сскр. чин, дело) наше радње одређују шта ћемо постати у будућности, стога се једино решење налази у прекиду циклуса поновног рађања кроз достизање *nirvāṇa*-е.³⁰⁴

Nirvāṇa (сскр. угашеност) представља вишеслојан термин у староиндијској религијској и филозофској традицији са два основна значења: 1) трајни престанак жудње и незнања као узрока *saṃsāra*-е, односно трајно гашење „три ватре” – страсти или чулности, одбојности или мржње и заблуде или незнања; 2) неизрецива трансцендентна стварност као производ мистичног искуства са епистемичким садржајем, али који не може изразити.³⁰⁵ Овде се појављује парадокс ослобађања од *saṃsāra*-е: ослобађање је инхерентно пожељно, али нас себичне жеље спречавају да га постигнемо и стога морамо прво да научимо да живимо без себичних жеља.³⁰⁶ Ипак, ми се тешко упуштамо у намерно чињење неке радње, осим ако предвиђени исход те радње већ не сматрамо пожељним. Другим речима, улагању значајног труда у превазилажење незнања претходе не само жеља за ослобађањем, већ и жеља да се оно извесно деси, што није могуће предвидети са сигурношћу. Невоља је у томе што, иако је разумно желети ослобађање, немогуће га је сасвим извесно и добити, па следи да га због тога ипак није разумно ни желети.

Концепт *karma*-е заснован је на схватању моралне узрочности вољних чинова изражених у мислима, речима и делима и представља угаони камен процене поступака кроз вредновање њихових мотива и последица.³⁰⁷ Кармички квалитет радње зависи од намере која стоји иза те радње, што значи да чак и мисао која не доведе до конкретне радње у физичкој стварности – нпр. неизречена жеља да се неко убије – има последице по садашњи живот и будуће животе. Присуство или одсуство моралних прекршаја зависи од самодисциплине и контроле властитог ума, односно од присуства или одсуства стања ума погођеног незнањем и жудњом (*akuśala*, сскр. безврлински, невичан, нечестит, нездрав), а не од спољних

³⁰⁴ Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, Gordon Fraser, London & Bedford, 1978, стр. 35–44.

³⁰⁵ “Nirvāṇa”, у: Robert E. Buswell Jr. & Donald S. Lopez Jr., *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 2014, стр. 589–590.

³⁰⁶ Mark Siderits, *Buddhism as Philosophy*, стр. 38–39.

³⁰⁷ David Burton, *Buddhism: A Contemporary Philosophical Investigation*, стр. 34–36.

чинилица.³⁰⁸ Утолико се *karma* не може поимати као божанска одмазда за почињене грехе, у смислу да награда проистиче из морално исправног делања, а казна из делања вођеног лошим намерама. Не постоји врховно биће, бог, који одређује шта је добро, а шта зло. За будисте моралне норме нису божје заповести, односно команде које верник мора да следи ако жели да морално исправно поступа према другима. *Karma* није скуп правила која је одредио и које спроводи космички творац, те се могу поштовати или прекршити; она је скуп безличних каузалних закона који једноставно описују како свет функционише.³⁰⁹

Доктрина *karma*-е и поновног рођења нема за циљ да утеши будисту јер зна да ће једног дана умрети, нити се он понаша морално исправно да би себи осигурао пријатан следећи живот, односно спречио болан.³¹⁰ Напротив, оно од чега нам управо треба ослобођење је поновно рађање. Само онај ко је схватио суштину универзалне условљености свих догађаја ослобађа се вечног круга поновног рађања који доноси патњу, те је тако будистички концепт *dharma*-е истовремено и закон спасења.³¹¹ Врховно знање је интуитивне и искуствене природе, а човек као слободно и разумно биће има могућност да се ослободи тако што ће схватити суштину *dharma*-е и ускладити сопствено делање са тим знањем, те остварити престанак поновног рађања – *nirvāṇa*-у. Отуда закон *karma*-е чини сваког моралног делатника одговорним за властите интенционалне радње, то јест радње које је сам изабрао или желео да предузме. Буда је одбацио фатализам као становиште према којем су све радње унапред одређене и стога неизбежне, јер подрива моралну одговорност подстичући парализу воље.³¹² Људи треба да доносе морално исправне изборе смера делања како би спречили сопствену патњу и доношење патње другима.

Друштвена димензија будистичког схватања моралности садржана је у споју начела хуманистичког алтруизма и начела социјалне правде, отелотвореног у политичком поретку заснованом на

³⁰⁸ Исто, стр. 62.

³⁰⁹ Jeffery D. Long, *Discovering Indian Philosophy: An Introduction to Hindu, Jain and Buddhist Thought*, стр. 28–30.

³¹⁰ Исто, стр. 92–94.

³¹¹ Исто, стр. 151.

³¹² Riccardo Repetti, "Buddhist Hard Determinism: No Self, No Free Will, No Responsibility", *Journal of Buddhist Ethics*, Vol. 19, 2012, стр. 154.

моралним темељима.³¹³ Алтруистичко становиште се огледа у захтеву за превазилажењем себичности посредством сузбијања илузије о сопству и охрабривању појединаца да неговањем љубазности, саосећања и добронамерности развију дубок осећај повезаности са свим живим бићима. У средишту морално исправног понашања леже исправан говор, исправна радња и исправно зарађивање за живот.³¹⁴ Практиковати исправан говор обухвата казивање истине на поучан и користан начин за другу особу, тако да се избегну нпр. оговарање или вређање. Исправна радња се односи на морално исправно поступање уопште, а будистичка традиција упућује на смернице у виду тзв. пет правила (*pañcaśīla*), која се знатно преклапају са већ поменутих пет завета џаинизма. Исправно зарађивање за живот се односи на стицање егзистенцијалних прихода на начин који не ремети достизање циљева духовног усавршавања.

Поред праксе медитације усмерене на прочишћење ума, Буда је алтруистично делање тесно повезивао са гајењем моралног карактера кроз изградњу врлинске диспозиције, која нас мотивише да радије одаберемо да се понашамо на морално исправан, него на морално погрешан начин. Усавршавање врлинске диспозиције која, у крајњем исходу, води остварењу квалитетне *karma*-е постиже се јачањем три групе врлина: 1) врлине савесности (истинољубивост, верност, праведност); 2) врлине човекољубља (доброта срца, самилост, саосећајна радост, душевни мир); и 3) врлине самоодрицања (самосавладавање, уздржаност, стрпљење, непорочност, чистота и чедност).³¹⁵ Особа која достигне стање пробуджености (сскр. *bodhi*, просветљени ум) у потпуности је способна да, сходно усавршеном стању своје врлинске диспозиције, доноси морално исправне одлуке прилагођене посебности сваке животне ситуације.³¹⁶ Чини се да је Махајана традиција (*Mahayana*) као најутицајнија реинтерпретација Будиног учења довела алтруистички елемент до крајности, када је успоставила нову парадигму будистичке праксе у виду *bodhisattva*-е, као особе која је на путу да достигне стање

³¹³ Padmasiri de Silva, „Budistička etika”, у: Piter Singer (уред.), *Uvod u etiku*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci i Novi Sad, 2004, стр. 97–98.

³¹⁴ Опширније у: Jeffery D. Long, *Discovering Indian Philosophy: An Introduction to Hindu, Jain and Buddhist Thought*, стр. 100–102.

³¹⁵ Sallie B. King, *Socially Engaged Buddhism*, стр. 40–43.

³¹⁶ David Burton, *Buddhism: A Contemporary Philosophical Investigation*, стр. 71–72.

пробуђености (*bodhi*), али то не чини због посвећености служењу другима.³¹⁷ Екстремна посвећеност другима се одвија око доследног практиковања саосећања и духовног увида, а напредак се остварује кроз три нивоа: 1) моралну дисциплину, у виду овладавања доследним поштовањем моралних прописа; 2) неговање врлине, у виду акумулације добрих особина неопходних за постизање *nirvāṇa*-е; 3) алтруистично понашање, у виду предузимања морално исправних радњи усмерених на потребе других.³¹⁸

Алтруистична диспозиција би требало да подстиче интересовање људи за друштвена побољшања, јер чак и ако се патња проузрокована циклусом поновног рађања не може избећи, поједине неправде и окружности могу се ублажити. Тако Дејвид Бартон (David Burton) скреће пажњу на то да би моћни појединци, уместо штетних учинака њихових себичних поступака на припаднике маргинализованих друштвених слојева, могли да створе добру *karma*-у тако што би несебично користили своју друштвену моћ за предузимање радњи које би, у крајњем исходу, водиле повећању друштвене правде.³¹⁹ Сам Буда је понудио лаицима смернице о томе како да изграде хармонично друштво кроз живот у складу са моралним нормама заснованим на саосећању и добронамерности.³²⁰ Примера ради, Буда поставља као узор поступање у виду несебичног пружања помоћи људима у невољи, поверљивости, оданости, истинољубивости, подстицања других да буду боље (моралније) особе, узајамног поштовања и помагања родитеља и деце, супружника, пријатеља, наставника и ученика, надређеног и подређеног.³²¹ У бројним будистичким списима провлачи се наратив у којем Буда саветује владаре да њихови поступци буду прожети духом саосећајности и добронамерности поготово према поданицима, да помажу све људе у невољи, да управљају хумано, праведно и непристрасно у складу са космичким поретком заснованим на идеји *dharma*-е, те да брижљиво чувају тај поредак тако што ће кажњавати све прекршиоце.³²² Владар треба да користи своју

³¹⁷ Damien Keown, *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2005, стр. 17.

³¹⁸ Исто, стр. 18.

³¹⁹ David Burton, *Buddhism: A Contemporary Philosophical Investigation*, стр. 53.

³²⁰ Детаљније у: *The Long Discourses of the Buddha: A translation of the Dīgha Nikāya*, Maurice Walshe (прев.), Wisdom Publications, Boston, 1995, стр. 461–469.

³²¹ Исто, стр. 466–469.

³²² Више видети у: Jue Wei, “The Humanistic Advice of the Buddha to Political

материјалну и статусну моћ за стицање кармичких заслуга, а не да их злоупотребљава на штету поданика.

Доба царства Маурја и моралност умерености у *Арйхашасџи*: *dharma* у служби хуманости у нехуманом кастинском систему

Садржину моралних вредности, норми и правила као опште-прихваћених смерница делања у политичкој заједници и бирократској организацији прво ћу анализирати у доба царства Маурја (око 324–187. п.н.е). Маурја је династија која је дала име царству, а потекла је из краљевства Магадха, најмоћније државе тог доба, чији је постепени успон трајао у раздобљу од шестог до половине четвртог века пре нове ере.³²³ То краљевство је прво успело да под централизованом влашћу и бирократским апаратом обједини највећи део индијског потконтинента (чак и источну половину данашњег Авганистана), покоривши обласне владаре и обухвативши народе и племена разнородног етничког порекла, те религије и традиције.³²⁴ Прва три владара династије Маурја показала су способност, никада пре тога забележену у индијској историји, да прикупе изузетно велике материјалне ресурсе за одржавање империјалне хегемоније у Јужној Азији. Хегемонија је почивала на две противречне технике владавине: 1) снажном суверену потпомогнутом систематично организованим бирократским апаратом и делотворним спровођењем разрађених управних мера; и 2) културној хомогености заснованој на будистичким схватањима моралности, која су унела елемент хуманости у управљање засновано на послушности апсолутистичком владару.³²⁵

Leaders”, *Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism*, Vol. 5, 2004, стр. 484–485.

³²³ Опширније о успону тог краљевства видети у: Colleen Taylor Sen, *Ashoka and the Maurya Dynasty: The History and Legacy of Ancient India's Greatest Empire*, Reaktion Books, London, 2022, стр. 25–32.

³²⁴ Искрпно о настанку и развоју царства погледати нпр. у: Burjor Avari, *India: The Ancient Past: A history of the Indian sub-continent from c. 7000 BC to AD 1200*, стр. 105–127; D. D. Kosambi, *Ancient India: A History of its Culture and Civilization*, Meridian Books, New York & Cleveland, 1969, стр. 133–165; K. Antonova, G. Bongard-Levin, G. Kotovsky, *A History of India – Book 1*, стр. 63–82.

³²⁵ Burjor Avari, *India: The Ancient Past: A history of the Indian sub-continent from c. 7000 BC to AD 1200*, стр. 105.

Арѿхашасѿра је много више од политичко-практичног приручника. Тај трактат је и својеврсна филозофска расправа са проницљивим стратешким увидима о томе како створити и сачувати стабилан политички поредак умешним и уједно морално исправним вођењем државе, и то тако да се физичка, интелектуална и духовна моћ делотворно упосле у колективном подухвату остварења благостања заједнице. Реч је и о систематичној политичко-филозофској пројекцији идеалне државе, из чијих се дубинских значењских слојева може реконструисати светоназор старих Индуса о тадашњим друштвеним односима и животу у политичкој заједници. Гледано из угла анализе схватања моралности у бирократији и обављању државних послова, нормативна природа *Арѿхашасѿре* не умањује њену сазнајну вредност као емпиријске грађе из два разлога. Прво, опис моралних дилема са којима су се суочавали владари и њихови чиновници у свакодневном раду посредно говоре о тадашњим општеприхваћеним моралним вредностима и нормама, било кроз заговарање или оспоравање појединих идеја, виђења и конкретних нормативних решења. Друго, кључне идеје из тог политичко-филозофског трактата оставиле су дубок траг у каснијем развоју староиндијске мисли о држави и технологији владавине.

Прво ћу размотрити одељке *Арѿхашасѿре* који доносе садржину моралних вредности, норми и правила збирно узетих као узора поступања самог владара, који се следствено пресликава и у узор поступања бирократа. Без обзира на неприкосновен статус у политичкој заједници, владар треба да извршава моралне дужности спрам поданика у виду заштите њихових личности и имовине од нереда и безакоња и од напада спољног непријатеља, као и на плану осигурања друштвеног поретка заснованог на идеји *dharm*-е и старања о благостању свих чланова те заједнице (*yogakṣema*).³³⁰ Владар је стога морално обавезан и да заштити поданике од природних непогода и да се стара о беспомоћнима (деци и старима) и свима који су у некој невољи, на такав начин да се „(п)од краљем који се стара о правичности закона, слаби [...] могу одупрети моћнима”.³³¹ Морално исправно делање владара се саветује и у поступку решавања жалби поданика, а подносиоце представке треба да што пре прими у посету и саслуша разлоге њиховог незадовољства.³³²

³³⁰ Kautilya, *The Arthashastra*, стр. 97, 108, 118.

³³¹ Исто, стр. 108.

³³² Исто, стр. 148.

Каутиља одсуство редовног канала комуникације између владара и поданика сагледава двојако: као мањкавост проистеклу из арогантне самодовољности владара у удобном ласкавом окружењу дворских кружока и као пропуст извршавања моралне дужности, који дугорочно може да отуђи народ од круне, а да владара наведе на доношење погрешних одлука на штету поданика, а у корист дворских интересних група. Срећа краља почива на срећи поданика, те не сме да сматра добрим само оно што се њему лично свиђа и што му користи, већ ће сматрати корисним за себе све оно што се допада његовим поданицима.³³³

У супротном, владар ће упорним занемаривањем моралних дужности према политичкој заједници изазвати дубоко незадовољство поданика, које ће достићи врхунац у његовом свргавању или чак убиству. Због тога Каутиља саветује да добар владар мора да избегава да:

- игнорише добре [људе] и даје првенство порочнима;
- наноси штету новим неправичним праксама;
- занемарује запажање исправних и правичних пракси;
- сузбија *dharma*-у, а залаже се за њену супротност;
- чини оно што није морално исправно да се учини, а пропусти да чини оно што је морално исправно да се учини;
- пропусти да да оно што је морално исправно дати, а изнуди оно што не може са правом да узме;
- одбија да казни оне који би требало да буду кажњени, а да кажњава оне који то не заслужују;
- хапси оне који не би требало да буду ухапшени, а да не ухапси оне које треба утамничити;
- троши расипнички и уништава профитабилна предузећа;
- пропусти да заштити људе од лопова и да их сам пљачка;
- не ради оно што би требало да ради и омаловажава рад других;
- наноси штету народним вођама и врећа оне који су достојни части;

³³³ Исто, стр. 149

- лажима и пакостима опонира [мудрим] старешинама;
- не надокнади услугу која му је пружена;
- не изврши свој део договорених обавеза;
- властитим нерадом и немаром уништава добробит свог народа.³³⁴

Моралност је дакле укотвљена у дужностима заснованим на идеји *dharma*-е примењеној на политичко-управну сферу, с тим што та идеја у једнакој мери обухвата и обавезе појединаца према друштву као целини и конкретној заједници у којој се живи.³³⁵ *Dharma* се појављује као сложено морално начело са свеобухватним и свепожимајућим опсегом дејства као линија водиља кодекса понашања у свим подручјима друштвеног живота. Утолико основни задатак владара треба да буде стварање друштвеног амбијента повољног за живот у миру и хармонији. Додуше, наведене моралне дужности имају утилитарни призив и стављене су у патерналистички контекст владара као оца који најбоље зна шта је добро за његову нејаку децу (тј. поданике). Уз то, правичан карактер представљеног модела идеалне државе нарушава чињеница да је он у потпуности осмишљен тако да занемари етичке противречности структурног насиља тадашњег кастинског система.

Каутиља је посветио дужну пажњу значају ваљаног разумевања људске природе (карактера) за организацију делотворне бирократије као основне претпоставке веродостојног извршавања владаревих одлука, односно тако да њихова примена доследно отелотворује њихову сврху. Пошто је променљива или, чак би се могло рећи, превртљива, људска природа може да послужи као потпора очувању танане равнотеже између моћи и политичког поретка једино када је укроћена кроз дисциплински оквир заснован на моралним дужностима. И овде владар треба својим бирократама да пружи лични узор, пре него што приступи кажњавању као крајњој инстанци сузбијања неморалног понашања. Зато Каутиља препоручује упражњавање самодисциплине као вида контроле над сопственим чулима и емоцијама и упозорава на опасност од пропасти сваког владара који није способан да овлада том вештином.

³³⁴ Набројано дословно према: исто, стр. 159.

³³⁵ Ritu Kohli, *Kautilya's political theory: Yogakshema, the concept of welfare state*, Deep & Deep Publications, New Delhi, 1995, стр. 18.

Проблеми који настају услед опречности између рационалног и чулно-емотивног доживљаја стварности добијају у *Арѿхашасѿри* разрешење у усклађивању духовног добра и материјалног блага, којим се подстиче умереност – тзв. средњи пут. Непредвидљивост понашања проистекла из несталности људског карактера наглашава нужност брижљивог старања о складу између материјалног и духовног за успешно очување поретка и живота у њему сходно *dharm*-и. Политички ауторитет се појављује као операционализовано отелотворење *dharm*-е и у смислу да настоји да људску врсту „измести” из људске природе подстицањем саображавања понашања са моралним дужностима.³³⁶

Из претходно реченог произлази да би морални карактер, те следствено морално исправно поступање идеалног владара, једнако као и његових бирократа, требало да красе обележја попут: правдољубивости, истинољубивости, усмерености на узвишене циљеве, дисциплинованости, испуњавања датих обећања, захвалности, уљудности, спремности да саслуша друге, одбацивања погрешних (нетачних) ставова и усвајања истинитих.³³⁷ Уз то, владар и бирократе требало би да избегну да њихово поступање падне под утицај ирационалног понашања. У делу списа који разматра чиниоце који могу да појединачно или здружено наруше функционисање државног апарата (*vyasana*), Каутиља упозорава на улогу личних порока у ремећењу квалитетног одлучивања о државним пословима, а тиме и његове моралне димензије.³³⁸ Каутиља у пороке убраја бес (љутњу), жудњу и похлепу, а сматра да потичу из незнања и недисциплине и да су повезани са неспособношћу појединца да разуме њихове тешке последице по испуњење животних потенцијала.

Каутиља именује бес као најозбиљнији и по последицама најдалекосежнији и најштетнији порок, јер не само да може да проузрокује оштећење туђе имовине и наношење вербалних и телесних повреда другој особи, већ дугорочно рађа мржњу и непријатеље

³³⁶ Aseem Prakash, “State and Statecraft in Kautilya’s *Arthashastra*”, Fall Semester Mini-Conference, Workshop in Political Theory and Policy Analysis, Indiana University, Bloomington, 2010, <https://www.studocu.com/in/document/university-of-delhi/ba-hons-political-science/state-and-statecraft-in-kautilyas-arthashastra/42207111>.

³³⁷ Kautilya, *The Arthashastra*, стр. 119–120.

³³⁸ Исто, стр. 137–140.

и тако бесној особи у крајњем исходу доноси патњу.³³⁹ Оштећење туђе имовине схваћено је шире и обухвата одбијање да се плати накнада која припада власнику, неправедно одузимање имовине, као и уништавање и занемаривање имовине поверене на старање. Када је реч о пороку претеране пожуде и похлепе, Каутиља наводи зависност од коцкања, жена и пића.³⁴⁰ Коцкар никада не зна колико има богатства, покушава да ужива у богатству које нема и губи га пре него што може да ужива. Мушкарац који жуди за женама занемарује радне дужности, смањена му је разборитост, те губи *dharma*-у, материјално богатство и оштроумност потребну за обављање државних послова. Зависност од пића води ка драстичном губитку здравља, првенствено оштрине чула и ума и снаге, а на дужи рок до поремећаја у понашању, бестидности, дружења са неугледним људима (лоповима, коцкарима и забављачима) и прекомерног трошења прихода. Док претерана похлепа и пожуда доводе виновника до понижења, губитка богатства и дружења са непожељним особама, онога ко је омражен доводи до сигурног уништења.³⁴¹ Каутиља упозорава да одавање наведеним пороцима може да владара и бирократе лиши способности управљања. На пример, владар који се одао пороцима тлачи поданике тако што им тражи дарове (рекетира их, данашњим речником) и одузима имовину и приход, а граби за себе и своју дворску дружину и све што може из државне ризнице.³⁴² Наравно, он ће тиме поставити лош узор и мотивисати бирократе са slabим личним интегритетом да и они одаберу неморално понашање.

Право владара да води државу и народ заснива се искључиво на доследном извршавању преузетих моралних дужности, односно легитимност политичког ауторитета владара почива на његовом јасно приказаном настојању да одиста у пракси спроведе донете законе и одлуке. Каутиља морално исправно делање владара (и бирократа) везује за претходно овладавање способношћу самодисциплине, с тим што признаје да успешан ученик мора да поседује урођене менталне предиспозиције за учење, и то у виду моћи да запамти, разуме и користи стечено знање ради извођења нових закључака, те да буде послушан наставнику и да јасно показује жељу

³³⁹ Исто, стр. 137–138.

³⁴⁰ Исто, стр. 138–140.

³⁴¹ Исто, стр. 137.

³⁴² Исто, стр. 133.

за учењем.³⁴³ Стицање сазнања има за циљ да укроти чула, осигура самоконтролу у понашању и тиме доведе до напуштања порока. *Арйхашасїри* даје морални узор за поступање владара наводећи да он мора да, уз самоконтролу усмерену на чула, пружа пример поданицима и тако што се клони туђих жена, не жуди за туђом имовином, практикује начело ненасиља према свим живим бићима (*ahimsā*), избегава да сањари, буде хировит и екстравагантан, да се дружи са лошим особама и препушта штетним активностима.³⁴⁴ Каутиља указује на то да низак ниво животне енергије може да утиче на лоше одлуке и незаинтересованост владара за вођење државних послова. На пример, ако је владар млитав и лењ у обављању дужности лако ће постати жртва политичких противника, или чак утицаја владара неке друге државе.³⁴⁵ Такође, моралан владар треба увек да саслуша министре и друге бирократе када га опомињу да је прекорачио оквир доброг понашања.

Староиндијска схватања о томе шта треба да буду доминантне моралне вредности и каква треба да буде садржина моралних норми и правила понашања државних званичника као бирократа највишег ранга, могуће је посредно сазнати анализом мерила за оцењивање кандидата за највише управне дужности која Каутиља препоручује. Када је реч о именовању саветника као најближих краљевих сарадника из редова бирократа, у *Арйхашасїри* се саветује да на те функције не треба постављати особе блиске владару (рођаке и пријатеље), особе које долазе из аристократских породица са традицијом обављања дворских дужности, особе које знају неку владареву тајну (и он њихову), или особе које су владара задужиле неком услугом када је био у невољи.³⁴⁶ Без улажења у детаље аргументације против наведених избора, владару се саветује да за саветника именује појединца чак и нижег порекла и друштвеног статуса, ако се знањем и заслугама доказао у вођењу државних послова – било да је успешно остварио зацртани циљ повереног задатака, или чак и више од онога што је владар од њега тражио. У квалитете личности прикладне за положај саветника наведени су мудрост, лични интегритет, храброст и оданост.

³⁴³ Исто, стр. 142.

³⁴⁴ Исто, стр. 145–146.

³⁴⁵ Исто, стр. 147.

³⁴⁶ Исто, стр. 196–197.

У поступку одабира будућег министра, владар треба да оцени интелигенцију, упорност и спретност кандидата сагледавањем његовог досадашњег радног учинка, док речитост, смелост и умност треба да утврди обављањем разговора.³⁴⁷ Према Каутиљи, увид у то како се кандидат опходи према другима треба да покаже његову енергетску издржљивост, способност да трпи недаће, подложност дисциплини, интегритет, оданост и љубазност. Такође, важно је утврдити црте кандидатовог карактера у смислу да ли је лењ или енергичан, несталан или сталожан, те да ли је човекољубив или склон мржњи. Савети о надзору министара и чиновника садржани у *Арѿхашасѿри* прожети су духом антрополошког песимизма и третирају људску природу као превртљиву саму по себи: „(м) огуће је пре знати куда лете птице на небу, него стазе владиних службеника који крију [нечасно стечен] приход”.³⁴⁸ Стога Каутиља препоручује владару да након окончаног одабира кандидата за министарску дужност спроведе четвороструко тестирање личног интегритета (поштења, сскр. *upadhas*) новог функционера, и то посредством тајне (обавештајне) службе.³⁴⁹

У првом кораку, циљ тестирања је утврђивање оданости новог министра кроз његово излагање провокацији у којој он треба да реагује на позив да, као побожан човек, учествује у свргавању тренутног, наводно безбожничког владара; ако одбије да прихвати предлог, онда се може сматрати оданом особом. Други корак тестирања треба да утврди склоност министра ка стицању материјалне користи, тако што би му се понудио мито да учествује у завери против владара, коју су наводно подржали све остали министри; ако одбије понуду, онда је честит. Трећи корак тестирања личног интегритета новог министра је усмерен на утврђивање склоности ка пожуди. Министру се понуди да се интимно састане са краљем и да уз то добије огромну своту новца; ако одбије понуду, онда је непорочна особа. У четвртном кораку, тзв. тесту страха, новопечени министар бива изложен огледу у којем је на основу инсцениране наредбе владара утамничен са осталим министрима и одузета им је имовина, те се помоћу провокатора међу затвореницима ставља у искушење да постане део завере против краља са осталим колегама; ако одбије предлог, онда је одан.

³⁴⁷ Исто, стр. 201.

³⁴⁸ Исто, стр. 283.

³⁴⁹ Исто, стр. 101–102.

Мрачна страна описаног модела тестирања огледа се у томе што је саветовано да се министар који падне у све четири фазе пошаље на принудни рад у рудник, шуму или радионицу. Због тога Каутиља у једном другом поглављу списка ипак упозорава на непредвиђене лоше последице тајног тестирања интегритета на преваран начин.³⁵⁰ Реч је превасходно о пренебрегавању претпоставке невиности и драстичном залажењу у приватност министара и осталих актера укључених у инсцениране тестове. Каутиља је са правом забринут да тестирање може да исквари неискарену особу: „(...) то би било као додавање отрова у воду; јер, може се догодити да се не нађе лек за тако корумпираног”.³⁵¹ Према његовој оцени, чак се ни ум непоколебљивих и храбрих можда не би вратио првобитној моралној чистоти након што би био подргнут изопаченом тестирању. Ако занемаримо његову моралну контроверзност, описано тајно испитивање подвлачи супстанцијални значај уважавања идеје о постизању својеврсне равнотеже између материјалне сфере и духовне сфере живота у политичкој заједници, која би требало да буде „утиснута” и лични интегритет министара као највиших бирократа. Идеја тестирања личног интегритета заправо представља древни пример инструментализације сазнања о људској природи у контексту побољшања делотворности управљања државним пословима, и то спајањем две методе у две међусобно испреплетане равни: физичког надзора и духовног надзора.

Арѿхашасѿра саветује да надзор моралне димензије министровог понашања ваља наставити и након тајног тестирања његовог поштења, како би се благовремено открило да ли он чини неку од следећих морално недопуштених радњи:

- говори лукаво против колега;
- говори ствари које нису претходно пажљиво промишљене или које су неистините, некултурне или ван његовог делокруга стручности;
- разговара у тајности са другим министром или се свађа пред другима;
- облачи се изнад свог положаја;
- тражи отворено драгуље или посебне услуге;

³⁵⁰ Исто, стр. 201–202.

³⁵¹ Исто, стр. 202.

- прекида друге док говоре;
- противи се моћнима;
- дружи се са злим људима, неугледним женама, макроима, изасланицима владара суседних држава, онима који подржавају непријатеља, отпуштеним официрима, онима који се удружују ради остварења партикуларног циља, или са специјализованим лобијима.³⁵²

Каутиља разматра и проблем судара личног професионалног и моралног интегритета министра са тадашњим друштвеним конвенцијама које су уређивале однос владара као неприкосновеног суверена и подређених чиновника, па чак и оних највишег ранга. Министар може лако да се нађе у ситуацији да смер делања који је у најбољем интересу владара и државе („добар савет”) можда неће бити онај који владар жели да чује („пријатан савет”). У том случају, министар ће рећи оно што је и добро и угодно за владара, али никада неће давати савете који су штетни само зато што се свиђају суверену. Министар може владару насамо дати „добар савет”, али само под условом да је овај спреман да га саслуша.³⁵³ Једино се од дворског капелана (*purohita*) као дворског званичника веома блиског владару увек очекује да даје непристрасне савете.³⁵⁴

Из одељака *Арихашастире* који веома детаљно описују надлежности и овлашћења појединих државних функционера и чиновничких разреда и набрајају обрасце поступања који могу да доведу до губитака за државну ризницу, могуће је посредно извући мерила вредновања бирократског рада: познавање прописа и обичаја, разумевање радних задатака, марљивост, посвећеност, усредсређеност, усмереност на учење и усавршавање.³⁵⁵ Каутиља наглашава и важност интегритета, чврстине личног карактера и уравнотежености темперамента чиновника као неизоставних чинилаца њиховог успешног делања у интересу владара и за опште добро државе.³⁵⁶ Због тога он саветује владаре да мотре на понашање бирократа у погледу прекомерног трошења наслеђеног новца или

³⁵² Исто, стр. 204.

³⁵³ Исто, стр. 205.

³⁵⁴ Исто, стр. 212.

³⁵⁵ Исто, стр. 283.

³⁵⁶ Исто, стр. 286.

имовине на неморалне начине, брзог трошења плате и гомилања иметка на штету добробити ближњих које издржавају.³⁵⁷ Владар, односно надлежни руководица, треба да чиновника који је проузроковао губитак државних прихода отпусти из службе и конфискује му имовину, осим ако прекршилац издржава друге особе без прихода. Једнака казна стиже и чиновника који чува краљеву имовину, али је користи зарад личне користи тако што извлачи из ње профит – било њеним складиштењем у својој кући, полагањем као залога за зајам, или трговањем. Другим речима, *Арѿхашасѿра* указује на тесну повезаност у виду повратне спреге између карактера чиновника и стила приватног живота који он води и начина на који обавља поверене државне послове. Тиме се скреће пажња на порозност разграничења приватне и јавне сфере код бирократа, коју није могуће уклонити дисциплиновањем ослоњеним само на морална и законска правила.

***Dhamma* као средство империјалне политике моралног преображаја: проповеднички жар указа цара Ашоке Великог**

Цар Ашока Велики био је трећи владар (око 269–232. п.н.е) из династије Маурја и сматран је најзначајнијим владарем овог историјског раздобља старе Индије, између осталог, и у својству покровитеља будизма и будистичких мисија слатих широм источне и југоисточне Азије.³⁵⁸ Владавина Ашоке Великог, чији су владарски епитети *Devanampriya* (миљеник богова) и *Piyadasi* (љубазни, добронамерни и онај који на све гледа благонаклоно), може се реконструисати са скоро тридесет до данас очуваних натписа уклесаних на стенама и каменим стубовима, којима је овековечио царске указе на језику пракрит.³⁵⁹ Како је мали број људи у то време умео да

³⁵⁷ Исто, стр. 285.

³⁵⁸ Romila Thapar, *The Penguin History of Early India: From the Origins to AD 1300*, стр. 181–182. Име Ашока на санскриту има значење „лишен туге”. Данас се Ашока сматра најзначајнијим владарем из повести Индије, а скулптурални приказ лава, који се налазио на врху једног од низа камених стубова које је цар за живота подигао, сада је део званичног грба индијске републике.

³⁵⁹ Царски укази сабрани су у: Ven. S. Dhammika (прир.), *The Edicts of King Asoka: An English Rendering* (The Wheel Publication No. 386/387), Buddhist Publication Society, Kandy, 1993, https://bps.lk/olib/wh/wh386_Dhammika_Edicts-of-King-

чита и пише, цар је наредио да се усмено шире његове поруке тако што су његови чиновници читали уклесане указе на зборовима, и то одређеним данима – нпр. на дане пуног месеца – и на поједине празнике.

Поједини историчари скрећу пажњу на погрешно именовање тих натписа као „указа”, односно званичних владаревих наредби са извршном снагом, већ сматрају да би исправнији назив био „препоруке” или „захтеви”.³⁶⁰ Тврдња је поткрепљена аргументом да је сам цар Ашока своје уклесане натписе означавао термином *dhamma lipi*, где је *lipi* персијска реч са значењем „спис”, „напис” или „натпис” – напис о *dhamma*-и. Како год било, ја ћу остати привржен термину „указ” због његове опште прихваћености у научној литератури, а и његове ауторитативне природе која је проиштицала из фактичке надмоћи владара над поданицима у погледу проишводње знања о политичкој и друштвеној стварности.

Литерарна префињеност Ашокиних указа у односу на друге владарске натписе из тог и каснијег времена огледа се у томе што они одступају од уобичајених, уопштених и безличних образаца и фразеологије. Укази јасно саопштавају цареве идеје о моралном преображају, заснованом на будистичком учењу, који би требало да се оствари у две упоредне равни: личној (духовној) и политичкој (државној).³⁶¹ Реч је о наглашавању суштинске важности упоредног практиковања морално исправног делања у личном животу, тј. у односу са суграђанима, и на нивоу политичке заједнице, тј. у односу владара и његових бирократа према поданицима. Скоро па конверзацијски стил уклесаних указа оживљава личност краља и уводи публику у бриге које су мориле цара као државника и као човека од крви и меса.³⁶²

Премда не садрже неке од виталних идеја будистичког учења, схватања моралних вредности и норми пренета посредством

Asoka.pdf. Пронађене су и верзије указа на старогрчком и арамејском језику намењене становницима северозападних пограничних области.

³⁶⁰ Colleen Taylor Sen, *Ashoka and the Maurya Dynasty: The History and Legacy of Ancient India's Greatest Empire*, стр. 80.

³⁶¹ Опширније о каменим натписима у: Upinder Singh, *A History of Ancient and Early Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century*, стр. 326–328.

³⁶² Romila Thapar, *The Penguin History of Early India: From the Origins to AD 1300*, стр. 179.

уклесаних царских указа одражавају сличност са *upasāka dhamma*-ом, односно лаичким тумачењем будистичког учења.³⁶³ У будизму термин *dhamma* има два различита значења: 1) учење Буде и 2) филозофски аспекти који се тичу „природе ствари”. Етимолошки гледано, реч *dhamma* потиче из језика пали и има једнако значење као санскритска реч *dharma*, која у ведској мисли, у зависности од контекста, упућује на темељну истину о вечној и непроменљивој природи стварности и на друштвени и религијски поредак браманизма, тачније на моралну дужност усклађивања са уређеним космичким током, гледано уопштено и у контексту кастинског друштва.³⁶⁴ Санскрит је био класични језик учене елите у ведском друштву, а на пали језику је записано будистичко учење. Пали је почео као пракрит, народни језик обичног становништва северне Индије, на којем су Ашокини укази и уклесани, што је свакако био „демократски” (или можда пропагандни) потез срачунат на већу пријемчивост царевих порука код обичног света и уједно знак дистанцирања од неразумљиве и превазиђене ведске традиције.

У средишту политичког поретка царства Маурја и пратеће динамике моћи, наслеђене из краљевства Магадха као империјалног језгра, стоји патерналистичка фигура цара, која је постепено маргинализовала значај локалних (покрајинских) политичких институција.³⁶⁵ Цар је *chakravartin*, тј. онај који окреће точак моћи, што је одраз будистичке идеје о пропагирању мира и напретка у виду мирољубиве суверености, насупрот ранијој традицији ратничког етоса као структурног обележја суверене моћи ведских владара.³⁶⁶

Иако су поједина схватања моралних вредности и идеала у домену владарске (царске) власти преузета из *Арџахашастре*, Ашокина реинтерпретација протеже моралну обавезу владара у погледу достизања добробити и среће преко границе сопственог царства, ван оквира људске врсте и на есхатолошку димензију, тј. укључује

³⁶³ Цар Ашока саветује свима да се упознају са шест будистичких текстова набројаних у: “Minor Rock Edict II”, у: Ven. S. Dhammika (прир.), *The Edicts of King Asoka: An English Rendering*, стр. 35.

³⁶⁴ Richard King, *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*, стр. 40–41, напомена 3.

³⁶⁵ Upinder Singh, *A History of Ancient and Early Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century*, стр. 341–342.

³⁶⁶ K. Antonova, G. Bongard-Levin, G. Kotovsky, *A History of India – Book 1*, стр. 70.

и наредни живот.³⁶⁷ Када је реч о *dhamma*-и краља, Ашокини укази праве револуционарни искорак у односу на традиционалне концепције владаре *dharma*-е утолико што у подручје моралности државних послова и моралних дужности самог владара уводе чињење добрих дела усмерених на добробит животиња (*ahimsā*).³⁶⁸ Објашњење се налази у идеји *dhamma*-е, према којој владар своју моралну обавезу делања у складу са начелима усрдности и мирољубивости заснива на дугу према свим живим бићима. Крајња сврха делања у складу са *dhamma*-ом, а посебно владара и његовог државног апарата јесте успостављање праведног и хуманог друштва.

Ашока се наводно окренуо будизму и осмишљавању властитог учења о исправном животу заснованог на ненасиљу након четврт милиона страдалих и бројних свирепости које је видео у рату који је лично предводио против краљевства Калинга (око 261. п.н.е).³⁶⁹ Страдање пораженог народа изазвало је код цара толико снажно кајање да је почео да проповеда енергично практиковање чистоте, поштења, истинољубивости, саосећања, милосрђа, великодушности, обзирног понашања према свима, скромности – уз гесло „мало греха и много добрих дела”.³⁷⁰ Наведено гесло можда најкраће сажима садржину *dhamma*-е као скупа делатних начела. Царево учење није по природи било религијски догматско, нити је икада попримило облик филозофског система, али је снага тог учења извирала и из великог жара са којим га је Ашока проповедао. Реч је о жару својственом особи која је спознала истину прошавши кроз личну катарзу и стекла искрено уверење о путу ка избављењу из овоземаљског живота, које добронамерно жели да подели са свима.

Начин на који је цар Ашока ширио своје учење одражава једно од његових основних полазишта у виду тезе да владар лично

³⁶⁷ “Rock Edict I”, “Rock Edict II”, “Rock Edict VI”, “Rock Edict VII”, “Rock Edict X”, “Kalinga Rock Edict I” и “Pillar Edict VII”, у: Ven. S. Dhammika (прир.), *The Edicts of King Asoka: An English Rendering*, стр. 15–16, 19–21, 23, 29–30, 42–43.

³⁶⁸ “Rock Edict I”, “Rock Edict II” и “Pillar Edict V”, у: Ven. S. Dhammika (прир.), *The Edicts of King Asoka: An English Rendering*, стр. 15–16, 39–40. Опширније о том аспекту Ашокиног учења у: Patrick Olivelle, *Ashoka: Portrait of a Philosopher King*, Yale University Press, New Haven & London, 2023, стр. 162–172.

³⁶⁹ Romila Thapar, *The Penguin History of Early India: From the Origins to AD 1300*, стр. 180.

³⁷⁰ “Rock Edict XIII” и “Pillar Edict II” и “Pillar Edict VII”, у: Ven. S. Dhammika (прир.), *The Edicts of King Asoka: An English Rendering*, стр. 26–27, 36, 43.

отелотворује *dhamma*-у кроз своје идеје и поступке. За разлику од традиционалног разумевања улоге владара као чувара (старатеља) *dharma*-е, цар Ашока је себе пројектовао као пропагатора и учитеља *dhamma*-е, односно увео је оригиналну идеју о владару као активном заступнику *dhamma*-е као поруке упућене сваком човеку, без обзира на његов друштвени статус.³⁷¹ Ашока тврди да управо дужност подучавања народа морално исправном понашању вреднује највише од свих владарских послова, те придаје крупан значај подударности речи и дела владара у виду подучавања о моралним нормама личним примером у врлинском поступању: „(а)ли не може да практикује *dhamma*-у онај који је лишен врлине (...)”.³⁷²

Ашока је основао и посебну групу високих државних званичника (*dhamma mahāmātra*) са задатком да шире поруку *dhamma*-е читавим царством и међу суседним народима, те да помажу свима који су мета лошег третмана (локалне власти или бирократије), женама уопштено, сиромашнима, затвореницима и житељима пограничних области.³⁷³ Поред тога, ти високи званичници су имали задатак и да периодично проверавају да ли покрајинске и локалне власти поступају у складу са царевим указима, те да ли су уопште исправно схватиле царско учење о *dhamma*-и.³⁷⁴ Високорангиране бирократе су такође, поред уобичајених дужности, морале да периодично (сваких пет година) обилазе руралне области ради личног увида у све тешкоће живота обичног човека.³⁷⁵ Инспектори са судским овлашћењима који контролишу рад бирократије и поступају по жалбама поданика (*rajjuka*) треба да обављају поверену дужност сходно *dhamma*-и и неометано, неустрашиво и самоуверено.³⁷⁶

За разлику од претходних владара који су са дворјанима обилазили царство ради ужитака и лова (*vihara-yatas*), Ашока је правио

³⁷¹ “Minor Rock Edict I”; “Minor Rock Edict II”,

³⁷² “Rock Edict IV”, у: Ven. S. Dhammika (прир.), *The Edicts of King Asoka: An English Rendering*, стр. 17.

³⁷³ “Rock Edict V” и “Kalinga Rock Edict I”, у: Ven. S. Dhammika (прир.), *The Edicts of King Asoka: An English Rendering*, стр. 18–19, 30.

³⁷⁴ “Kalinga Rock Edict I”, у: Ven. S. Dhammika (прир.), *The Edicts of King Asoka: An English Rendering*, стр. 31.

³⁷⁵ “Rock Edict III”, у: Ven. S. Dhammika (прир.), *The Edicts of King Asoka: An English Rendering*, стр. 16.

³⁷⁶ “Pillar Edict IV”, у: Ven. S. Dhammika (прир.), *The Edicts of King Asoka: An English Rendering*, стр. 38.

званичне обиласке ради ширења *dhamma*-е (*dhamma-yatas*), и то тако што је помагао старији део становништва и земљораднике и покушавао да им приближи своје учење.³⁷⁷ Цара је толико опседала идеја вечног спасења посредством *dhamma*-е, да су познији укази одисали претеривањем у виду тврдње да је он успео да промени набоље понашање и живот људи. Ашокино схватање моралности у домену обављања државних послова чини се да почива на постављању личног узора енергетичне радне етике. Цар је сам себи наметнуо радни распоред према којем је стално био доступан дворским саветницима и осталим бирократама, како доношење и спровођење одлука не би трпело непотребне застоје.³⁷⁸ О искуству достизања датог узора сазнајемо од самог Ашоке:

Никада нисам задовољан колико сам се напрезао или обавио посла. Одиста, добробит свих сматрам својом дужношћу, а основни узрок тога су напрезање и брзо обављање посла. Нема бољег посла од унапређења добробити свих људи и које год напоре да предузимам они су враћање дуга који дугујем свим бићима, како бих им осигурао срећу у овом животу и достизање раја у следећем [животу].³⁷⁹

Напоран рад као узор обављања владарских дужности овде није вреднован у некаквом материјалном, прагматичном смислу радног учинка, заснованог на пребројавању донетих одлука или људи примљених у службену аудијенцију. Сврсисходност радног напора владара се остварује у ширем контексту његовог доприноса избављењу чланова политичке заједнице из кружног тока сталне реинкарнације.

Dhamma обухвата и одговарајућу учтивост према робовима и слугама, послушност према родитељима и великодушност према пријатељима, познаницима и рођацима, а претпоставља и стварање амбијента узајамног поштовања и слоге међу припадницима различитих верских заједница и група.³⁸⁰ Ашока је очекивао да људи буду уздржани у хваљењу своје и у критиковању других

³⁷⁷ "Rock Edict VIII", у: Ven. S. Dhammika (прир.), *The Edicts of King Asoka: An English Rendering*, стр. 21.

³⁷⁸ "Rock Edict VI", у: Ven. S. Dhammika (прир.), *The Edicts of King Asoka: An English Rendering*, стр. 19–20.

³⁷⁹ Исто, стр. 20.

³⁸⁰ "Rock Edict III", "Rock Edict IV" и "Rock Edict IX", у: Ven. S. Dhammika (прир.), *The Edicts of King Asoka: An English Rendering*, стр. 16–17, 22.

вероисповести, при чему је подстицао људе да поштују и покушају да разумеју туђе верске доктрине.³⁸¹ Ашокино инсистирање на међусобном поштовању следбеника различитих верских учења било је потпуно страној тадашњој религијској традицији, те тиме и скроз оригинално. Сама Ашокина *dhamma* представљала је скуп учења која се не могу поистоветити са уским оквирима ниједног мањинског верског учења тог доба, па се може рећи да је надилазила ускогрудост тадашњих доктринарних међа уситњених религијских група. Утолико се поента тог захтева може разумети као виђење да је једино међусобна толерантност различитих мишљења веродостојан доказ доследног практиковања суштине религије, односно управо кроз морално исправно делање се показује третирање свих људи као морално вредних бића.

Доследно практиковање морално исправног поступања према свим живим бићима јесте једина важна врста делања, док сам чин поштовања обичаја као празне форме, која је несврсисходна на ширем плану издављења од овоземаљског живота, не доноси никакву заслугу.³⁸² Људи врше тривијалне обреде из сујеверја, односно ради сопственог менталног и душевног мира. „А бити без заслуга је зло”, каже Ашока, јер је и скромном (обичном) и важном (угледном) човеку тешко да то постигну, чак уз велики труд и одустајање од других интереса: „(у) ствари, то може бити још теже за важну особу”.³⁸³ Тешкоће расту са повећањем материјалног благостања за које су људи везани, јер се упоредо развијају и јачају чулне жеље и страсти. Због тога без довољно снажне противтеже у виду самоконтроле, чистоте срца, захвалности и оданости, имућне особе или сви они привилегованог друштвеног статуса лако се одају злим делима.³⁸⁴

Признајући постојање мрачне стране (спро)вођења државних послова и чиновничког понашања према поданицима, Ашокини укази веома непосредно проналазе корен лоших поступака, било обичних појединаца или бирократа, у пристрасном одлучивању:

³⁸¹ “Rock Edict XII”, у: Ven. S. Dhammika (прир.), *The Edicts of King Asoka: An English Rendering*, стр. 24–25.

³⁸² “Rock Edict IX”, у: Ven. S. Dhammika (прир.), *The Edicts of King Asoka: An English Rendering*, стр. 22–23.

³⁸³ “Rock Edict X”, у: Ven. S. Dhammika (прир.), *The Edicts of King Asoka: An English Rendering*, стр. 23.

³⁸⁴ “Rock Edict VII”, у: Ven. S. Dhammika (прир.), *The Edicts of King Asoka: An English Rendering*, стр. 21.

Стога ваш циљ треба да буде да поступате непристрасно. Због ових ствари – зависти, беса, окрутности, мржње, равнодушности, лењости или умора – тако нешто [пристрасност, *йрим. ауџ.*] се дешава. Зато ваш циљ треба да буде: „Да ове ствари не буду у мени”. А корен тога лежи у одсуству гнева и стрпљењу. Они којима је досадило спровођење правде неће бити унапређени; (они којима није) помериће се навише и биће унапређени. Ко год од вас то разуме треба да каже својим колегама: „Пазите да своју дужност обављате исправно”. Крупан плод проистећиће из извршавања ваше дужности, а неуспехом да то учините нећете задобити ни рај ни краљеву наклоност.³⁸⁵

Мада из наведеног пасуса лако можемо да стекнемо утисак о претњи двоструког кажњавања која лебди над главама бирократа и обичних поданика, укази заправо дају нијансирани приступ санкционисању морално погрешног поступања: „(...) чак и онима који чине лоше треба опростити тамо где је опроштај могућ”.³⁸⁶ Другим речима, Ашока „жели неповређивање, уздржаност и непристрасност према свим бићима, чак и тамо где је нешто погрешно учињено”, али опроштај подразумева да прекршилац своје покајање искаже самовољним ступањем у својеврстан терапеутски процес у виду практиковања *dhamma*-е.³⁸⁷

За добар живот и издбављење из овоземаљског кружног тока поновног рађања потребно је уложити велики напор у делање у складу са *dhamma*-ом:

Срећу у овом и наредном свету тешко је постићи без (...) много самоиспитивања, много поштовања, много страха (од зла) и много ентузијазма.³⁸⁸

Цар зато каже да се напредак људи услед делања у складу са *dhamma*-ом остварује на два начина: прописима и убеђивањем; први начин

³⁸⁵ “Kalinga Rock Edict I”, у: Ven. S. Dhammika (прир.), *The Edicts of King Asoka: An English Rendering*, стр. 30.

³⁸⁶ “Rock Edict XIII”, у: Ven. S. Dhammika (прир.), *The Edicts of King Asoka: An English Rendering*, стр. 27.

³⁸⁷ “Rock Edict XIII” и “Kalinga Rock Edict II”, у: Ven. S. Dhammika (прир.), *The Edicts of King Asoka: An English Rendering*, стр. 27, 32.

³⁸⁸ “Pillar Edict I”, у: Ven. S. Dhammika (прир.), *The Edicts of King Asoka: An English Rendering*, стр. 36.

има мали учинак, док убеђивање има далеко већи.³⁸⁹ Утолико је тежиште исправљања морално погрешног поступања премештено са кажњавања на морално образовање – укотвљено у сталној саморефлексији о исправности властитих дела – и на следствено одгајање ваљане моралне диспозиције код појединца. Важан увид у нарцисоидно обележје људске природе огледа се у виђењу изнетом у царским указима према којем ми видимо само властита добра дела и хвалимо сами себе пред другима ако смо учинили неко добро дело.³⁹⁰ Ипак, у исто време, ми нисмо у стању да сами себи и другима признамо наша почињена зла дела, али такву склоност тешко уочавамо. Ашока зато налаже:

Треба размишљати овако: „То су ствари које доводе до зла, до насиља, до суровости, беса, поноса и љубоморе. Да не упропастим себе тим стварима”.³⁹¹

Напомена о неопходности саморефлексије за поправљање понашања указује на то да не можемо ништа да научимо ако не одвојимо време да застанемо и размислимо о низу ситуација које нам се дешавају, било добрих и лоших. Пошто у обављању државних послова моралне норме често бивају превладане себичним жељама и партикуларним интересима чиновника, стално практиковање саморефлексије би требало да осигура измене у поступању, како би оно остало усклађено са потребама политичке заједнице.

Историчари имају различите ставове о природи *dhamma*-е из Ашокиних указа, у распону од порицања суштинског утицаја будизма на указе, до тврдњи да изнете идеје, па и сами термини и стил њиховог излагања, у потпуности припадају раном канону будистичког учења.³⁹² Већинско виђење упућује на *dhamma*-у као на неку врсту синкретичке религије са елементима заједничким мноштву верских традиција. Ашокино учење је тумачено као облик *rāja-dharma*-е (сскр. свети закони краља), која се састоји од политичких и моралних начела наглашених у браманској и будистичкој традицији, те као облик Будиног учења за лаике, или као мешавина

³⁸⁹ “Pillar Edict VII”, у: Ven. S. Dhammika (прир.), *The Edicts of King Asoka: An English Rendering*, стр. 44.

³⁹⁰ “Pillar Edict III”, у: Ven. S. Dhammika (прир.), *The Edicts of King Asoka: An English Rendering*, стр. 37.

³⁹¹ Исто.

³⁹² Преглед ставова видети у: Colleen Taylor Sen, *Ashoka and the Maurya Dynasty: The History and Legacy of Ancient India's Greatest Empire*, стр. 125–126.

свих наведених ствари спојених у једно учење.³⁹³ Насупрот таквом виђењу, индијска историчарка Ромила Тапар (Romila Thapar) заговара тезу да пропагирање *dhamma*-е није нужно одражавало лична будистичка уверења цара, него да је имало чисто политичку позадину као оруђе идеолошке хомогенизације за учвршћивање власти у пространом и културно разноликом царству, и то у околностима када цар није могао да рачуна на сигурну подршку покрајинских и локалних елита у раним годинама владавине.³⁹⁴ Тапар такође наглашава да будизам тог доба није био само једно од религијских учења у оптицају, већ је имао снажан утицај као друштвени и интелектуални покрет на бројне димензије друштвеног живота.³⁹⁵

Будизам је у изворном облику у суштини био усмерен на поучавање људи како да лакше преброде овоземаљски живот. Сваки довољно сензибилан владар би ради што успешнијег остварења властитог политичког и идејног утицаја на мњење тог времена настојао да своје ставове уклопи у шири контекст Будиног учења. Цар Ашока је очигледно препознао прагматичан потенцијал пропагирања *dhamma*-е као схватања моралности усредсређеног на међудејство појединца и друштва.³⁹⁶ Питање да ли је цар заговарао будизам је стога споредно, посебно имајући у виду да су идеје садржане у указима већ биле у оптицају у мњењу тог доба и да су их делиле и друге верске заједнице, попут џаиниста. Предност Ашокиног учења као идеолошког средства огледала су у томе што се оно позивало на поштовање стандарда људског понашања који нису специфично припадали будизму, браманизму или било којем другом тадашњем религијском учењу. То су једноставно биле универзалне моралне норме, лако схватљиве за различите слојеве становништва, без обзира на ниво њихове писмености, етничко порекло или верску припадност.

Царева политика културног уједначавања становништва ипак, у крајњем исходу, није дала трајне резултате: империјална власт и

³⁹³ Upinder Singh, *A History of Ancient and Early Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century*, стр. 354–355.

³⁹⁴ Romila Thapar, *The Penguin History of Early India: From the Origins to AD 1300*, стр. 175.

³⁹⁵ Исто, стр. 200–201.

³⁹⁶ О личном путу цара Ашоке од новопеченог лаичког будисте до будистичког мислиоца и проповедника видети у: Patrick Olivelle, *Ashoka: Portrait of a Philosopher King*, стр. 101–133.

пратећи бирократски апарат су се урушили у релативно кратком року од пет декада.³⁹⁷ Идеја *dhamma*-е није спомињана у каснијој литератури, док су друштвене напетости и сукоби између следбеника великог броја верских група настављени, или су били само привремено обустављени, уз прикривено тињање жара верске нетрпељивости.³⁹⁸

Царство Гупта и Нийисара: моралност као плод самоспознаје и самоконтроле

После постепене пропасти великог царства Кушана током трећег века нове ере, уследио је период политичке фрагментације на индијском потконтиненту. Краљевство Магадха је наставило да игра значајну улогу у привредном и културном животу северног дела индијског потконтинента, па не чуди што је, баш као и у доба династије Маурја, постало језгро новог царства Гупта почетком четвртог века нове ере. Царство Гупта је донело два столећа мира, поретка, стабилности и напретка, иако просторно гледано није успело да досегне величину царства Маурја.³⁹⁹

У намери да обликовањем идеолошког дискурса легитимишу власт, посебно назначавањем наводне моралне супериорности у односу на остатак становништва, владари династије Гупта (320–550) настојали су да кроз титуларне називе себи припишу божанска својства коришћењем епитета *parama-daivata* (сскр. најистакнутији поклоник богова) и *parama-bhagavata* (сскр. најистакнутији поклоник Васудеве Кришне).⁴⁰⁰ Поред тога, цар Самудрагупта (335–375) описиван је као бог који обитава на Земљи, врховно биће

³⁹⁷ Colleen Taylor Sen, *Ashoka and the Maurya Dynasty: The History and Legacy of Ancient India's Greatest Empire*, стр. 201–207.

³⁹⁸ Romila Thapar, *The Penguin History of Early India: From the Origins to AD 1300*, стр. 204.

³⁹⁹ Burjor Avari, *India: The Ancient Past: A history of the Indian sub-continent from c. 7000 BC to AD 1200*, стр. 155–180; Romila Thapar, *The Penguin History of Early India: From the Origins to AD 1300*, стр. 282–287.

⁴⁰⁰ V. R. Ramachandra Dikshitar, *The Gupta Polity*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1952 [репринт 1993], стр. 113–114.

и једнак боговима Варуни, Индри, Дханади и Антаки (Јами).⁴⁰¹ Његов син Чандрагупта II (375–415) стекао је титулу *Vikramaditya* (сскр. сунце храбрости), која је била веома цењена у браманској традицији.⁴⁰² Сврха наведених титула није била само да се покаже да је владар побожна особа која изузетно поштује верска учења и обреде, него и да се истакне његова приврженост врлинском животу и презирање порока. Владари су имали моралну обавезу да међу поданицима шире и поспешују поштовање *dharma*-е, односно дужности заједничких свим кастама: неповређивање живих бића, чистоћа ума и тела, трпељивост, истинољубивост, милосрђе и добар говор.⁴⁰³ У складу са хиндуистичким идеалом који је поставио бог Кришна, од владара се очекивало да врши своје дужности без икаквог размишљања о плодовима тог извршавања.⁴⁰⁴ Данашњим етичким речником, владар је требало да врши моралне дужности из саме диспозиције да морално исправно поступа, а не ради очекивања неке користи – овоземљске или небеске.

Будући да су суверена права владара била легитимизована тврдњама о њиховом божанском пореклу, брамани су обављали чин крунисања цара. Ипак, суверена права су важила само ако је и док је владар правично третирао све поданике, односно како бележи *Маркандеја љурана* (*Markandeya Purana*): „(и)наутурисани краљ (...) мора на првом месту да помири своје поданике, без осујећивања сопствене дужности”.⁴⁰⁵ Владари династије Гупта су напустили апсолутистички модел владавине, нпр. типичан за царство Маурја, и следили *raja-dharma*-у као дужност заштите поданика и посредовања у споровима. Владар је имао моралну обавезу да поштује и доноси одлуке сходно обичајном праву, које је у старој Индији било древно, свето и, следствено томе, неприкосновено; заузврат су поданици имали моралну обавезу да поштују одлуке владара као врховног арбитра у домену обичајног права.⁴⁰⁶

⁴⁰¹ Upinder Singh, *A History of Ancient and Early Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century*, стр. 488; V. R. Ramachandra Dikshitar, *The Gupta Polity*, стр. 122–126.

⁴⁰² Burjor Avari, *India: The Ancient Past: A history of the Indian sub-continent from c. 7000 BC to AD 1200*, стр. 158–159.

⁴⁰³ V. R. Ramachandra Dikshitar, *The Gupta Polity*, стр. 127.

⁴⁰⁴ Исто, стр. 136.

⁴⁰⁵ Niharranjan Ray & Brajadulal Chattopadhyaya (уред.), *A Sourcebook of Indian Civilisation*, Orient Longman, Hyderabad, 2000, стр. 386.

⁴⁰⁶ V. R. Ramachandra Dikshitar, *The Gupta Polity*, стр. 114–115.

Попут ранијих владара у бројним краљевствима која су настала, цветала и гасила се на индијском потконтиненту, владари династије Гупта су настојали да воде царство тако да остану у народу упамћени као исправни владари.⁴⁰⁷ Као и у доба царства Маурја, и овде налазимо идеал морално исправног поступања у обављању државних послова, односно строгог избегавања злоупотреба владарских суверених права и привилегија, као једини начин да се стекне и очува углед владара у политичкој заједници. Тај идеал је најисцрпније разрађен у политичко-филозофском спису *Нийисара* (*Niti-Sara*, сскр. *Суишйина државносйи*), који је саставио Камандакија према узору на *Арихашасйиру*, додуше са мање сложене аргументацијом, више верским и детерминистичким призивом и једноставнијим стилом излагања.⁴⁰⁸ *Нийисара* се бави и самодисциплином и моралним образовањем као делом припреме наследника престола за успешно обављање владарских дужности. Поред изучавања *Bega*, техника владавине и организације привреде (тј. остварења благостања), тај спис заговара и спознају самог себе као суштински предуслов успешног државништва. Као и код претходно анализираних староиндијских узора морално исправног поступања владара, и Камандакија даје модел за обављање државних послова који посредно важи и за све бирократе.

Од владара се очекивала скромност, која је у *Нийисари* изједначена са овладавањем сопственим чулима и умом, а достиже се практиковањем начела самоуздржавања од неприкладних поступака.⁴⁰⁹ Само владар који овлада способношћу строге контроле ума и чула може да буде успешан владар, односно само онај који се не препусти дивљим телесним уживањима и не занемари државничке дужности и добробит поданика.⁴¹⁰ Камандакија посебно жигоше

⁴⁰⁷ Исто, стр. 126.

⁴⁰⁸ Manmatha Nath Dutt (прир.), *Kamandakiya Nitisara or The Elements of Polity*, Elysium Press, Calcutta, 1896. Тачна година настанка списка је непозната, а научници га датирају у оквиран период између 400. и 600. године нове ере. Није поуздано утврђен ни идентитет аутора списка, нити век у којем је живео. Претпоставља се да је Камандакија био министар цара Чандрагупте II (око 375–415), те да је живео у другој половини четвртог и првој половини петог века нове ере, мада неке процене иду чак до осмог века (Upinder Singh, "Politics, violence and war in Kāmandaka's *Nitisāra*", *The Indian Economic and Social History Review*, Vol. 47, No. 1, 2010. стр. 32).

⁴⁰⁹ Manmatha Nath Dutt (прир.), *Kamandakiya Nitisara or The Elements of Polity*, стр. 6.

⁴¹⁰ Исто, стр. 7–15.

деструктиван утицај пожуде, беса среброљубља, садистичког уживања у наношењу повреда, морбидне жеље за чашћу и ароганције на владарски капацитет. Такође, владар је дужан да се стара да и подређени државни функционери и чиновници усвоје и вежбају способност самоконтроле.

Након што овлада властитим умом и чулима, владар започиње процес усвајања четири гране сазнања. Прва грана је духовно сазнање или сазнање о сопству (*anvikshikee*), чије упознавање омогућује владару да исправно сагледа стварну природу благостања и јада човечанства, те стварну природу свих ствари.⁴¹¹ Друга грана сазнања даје владару моћ ваљаног разликовања побожности од безбожности засновану на познавању трију *Bega* (*Tryai*), што последично омогућава живот доследан верским прописима, а тиме лични напредак сада и у наредном животу.⁴¹² Трећа грана сазнања је старање о материјалној добробити (*vártā*).⁴¹³ Четврта грана сазнања се односи на усвајање знања потребног владару ради ваљаног разликовања правде и неправде (*dandaniti*), како би као врховни ауторитет у спровођењу права непристрасно и сразмерно изрицао казне виновницима злодела и прекршаја.⁴¹⁴

Како је владар за своје поданике увек узор понашања, *Нийи-сара* наглашава виталну важност владаревог морално исправног поступања: „(...) стога се у одсуству краља губи свака морална исправност, а губитком исправности и овај свет се суочава са пропашћу”.⁴¹⁵ Владар правичним кажњавањем одржава „на површини” друштво које, уроњено у пожуду и похлепу, робује чулним задовољствима, охрабрујући тако исправно понашање, које је иначе ретко јер се људи држе прописаних дужности из страха од казне. Због тога спис инсистира на сразмерности у одмеравању казни, како би се избегло престрого и неправично кажњавање, али и преблаго – обе крајности подстичу незадовољство становништва.⁴¹⁶

⁴¹¹ Исто, стр. 16–17.

⁴¹² Исто, стр. 17–18.

⁴¹³ Исто

⁴¹⁴ Исто, стр. 16, 19.

⁴¹⁵ Исто, стр. 23.

⁴¹⁶ Исто, стр. 23–24.

По узору на *Арйхашасѝру*, и *Нийисара* доводи у везу обележја моралног карактера и придржавање друштвених конвенција у понашању (донтон) са морално исправном диспозицијом у обављању државних послова. Тако спис саветује владаре да увек показују саосећање, милосрђе, истинољубље, љубазност и пристојност и поштовање у говору и опхођењу.⁴¹⁷ Владар са развијеним моралним карактером, наравно, никада неће угњетавати сиромашне, потлачене и беспомоћне, већ ће их узети у заштиту, а са свим поданицима комуницираће са уважавањем и поштовањем. Најплеменитијим и уједно темељним врлинама, којима се лако достижу и остале, сматрају се добродушност, истинољубље и јунаштво.⁴¹⁸ Ипак, Камандакија даје подужи списак квалитета личности као неопходних квалификација за положај суверена, али ћу ја истаћи само релевантне за моралну диспозицију:

- самопоуздање;
- достојанственост;
- самоконтрола;
- способност лаког преображаја људи који чине моралне прекршаје;
- отпорност;
- слобода од гнева, похлепе, страха, злобе, тврдоглавости и превртљивости;
- избегавање угњетавања, изопачености, зловоље, љубоморе и лажи;
- прихватање савета старијих по годинама и учености;
- љубазна појава; и
- уважавање других особа као вредних по себи.⁴¹⁹

Препознавање виталног значаја моралне диспозиције онога ко обавља државне послове, било владара било чиновника, за постојаност његовог морално исправног делања знак је софистицираног промишљања међудејства свих чинилаца који условљавају усклађивање понашања са моралним нормама и правилима. Судећи

⁴¹⁷ Исто, стр. 25–30.

⁴¹⁸ Исто, стр. 34.

⁴¹⁹ Исто, стр. 32–33.

према наведеним квалификацијама за положај владара, Камандакија је луцидно идентификовао да у основи склоности појединца да мисли, осећа и понаша се на морално исправан начин леже:

- мотивација да се сагледају потребе и интереси других и како сопствени поступци погађају друге људе;
- саморегулација у виду склоности ка делотворном уређењу властитог понашања;
- морални идентитет тј. склоност појединца да посматра себе као морално исправну особу.

Зато Камандакија за владара који чини преступе каже да је слеп упркос очима и да „заслепљен страстима, гордошћу и ароганцијом” лако упада у замку коју су поставили његови непријатељи.⁴²⁰ Дакле, само постојање чак и савршених моралних норми и правила није само по себи довољан гарант да ће их се особа слабог (неразвијеног) моралног карактера заиста придржавати у свом поступању. Камандакијин допринос је у подвлачењу значаја моралне осећајности и самосвести о моралном делатништву као претпоставкама ваљаног моралног одлучивања о избору смера делања у конкретним ситуацијама у којима се појављује нека морална дилема.

Џаинистички идеал добре владавине у трактату *Нийивакјамријам*: моралност, карактер и образовање у повратној спреси

Џаинистичка дидактичка књижевност изванредно изражава глад и жеђ за моралном исправношћу током деветог и десетог века нове ере. Снажан осећај моралне обавезе, искрена тежња ка добру, ватрено и несебично милосрђе и узвишеност циљева, прожимају бројна дела и она су представљала значајан чинилац у обликовању схватања моралности, односно моралних вредности, норми и правила у домену обављања државних послова.⁴²¹ Иако има сродне доктринарне поставке са хиндуизмом и будизмом, специфичности џаинизма нису толико познате у западној политичко-филозофској

⁴²⁰ Исто, стр. 38.

⁴²¹ Jyoti Prasad Jain, *The Jaina Sources of the History of Ancient India (100 B.C.–A.D. 900)*, Munshi Ram Manohar Lal, Delhi, 1964, стр. 251–252.

литератури и студијама моралности у древним културама са индијског потконтинента. Џаинизам је артикулисао идеје истине и ненасиља које је Махмата Ганди (Mahatma Gandhi) претворио у моћна оруђа за постизање друштвене правде у борби против британских колонијалних власти.

Сомадевасури (Somadevasūri), џаинистички монах и мислилац из десетог века нове ере, сачинио је најважнији текст за џаинистичке лаике са идеалима, нормама и правилима исправног понашања (*Upāsakādhyayaṇa*). У време док је као саветник радио на двору владара краљевства Раштракута, Сомадевасури је 959. године написао политичко-филозофски трактат *Нитивакјамриџам* (*Nītivākyaṃrītam*, сскр. *Некѿѿар ѿолиѿѿичких изрека*), мотивисан жељом да заустави урушавање те државе увучене у вртлог династичких борби и спољнополитичких претензија суседних краљевстава.⁴²² Трактат својом саветодавном улогом, у којој се умешно прожимају теорија и пракса управљања државом, наставља традицију *Арѿхашаѿѿре* и *Нитѿисаре*. Иако се значајно појмовно и термилошки преклапа са *Арѿхашаѿѿром*, *Нитивакјамриѿѿам* заправо представља оригинално дело у погледу поетичног и елегантног стила излагања аргументације о томе како организова-ти најбољу могућу државу у датим околностима несталне људске природе.

Нитивакјамриѿѿам почиње расправу о идеалној држави разматрањем суштине карактера који води успостављању морално исправне диспозиције као темељне претпоставке добре владавине. Сомадевасури повезује идеју исправности са начином на који појединац може да постигне успех и трансценденталну сврху сопственог живота, а владар својим одлукама једнакост свих живих бића на нивоу читавог друштва.⁴²³ Морално је дозвољено само благостање остварено средствима употребљеним у складу са идејом исправности, било на личном или друштвеном плану, а стечена материјална добра треба да прати великодушност изражена у даровању – никако искоришћавање подређених или издржаваних особа.⁴²⁴ Исправност је сврсисходна само ако се остварује у пракси

⁴²² Somadeva Suri, *Nitivakyamritam*, S. K. Gupta [прев.], Prakrit Bharti Academy & Modi Foundation, Jaipur & Calcutta, 1987.

⁴²³ Исто, стр. 2–3.

⁴²⁴ Исто, стр. 12–14.

и то доследно, а тесно је испреплетана са интелигенцијом и разборитим одабиром смера делања. То значи да три основна животна циља – исправност (*dharma*), достизање благостања (*artha*) и испуњење чулне жудње (*kama*) – треба да буду у међусобној равнотежи, док је уздржавање од чулних задовољстава толико важан предуслов морално исправног понашања да је технологија владавине поистовећена са контролом чула и чулности.⁴²⁵

Нийиивакјамриѿам наставља аргументацију тврдњом да владар не сме да допусти да његово одлучивање о смеру делања потпадне под утицај гордости, беса, похлепе, самољубља, жудње, чулних задовољстава и уживања у туђем болу.⁴²⁶ Напротив, он је дужан да сузбија и контролише понашање моралних и законских преступника и да штити све дисциплиноване поданике и оне вредне поштовања. Од владара се очекује и да се ослања на стечено знање о технологији владавине и на савете својих најближих чиновника (министара), а не да их игнорише. Скоро па у маниру просветитељског антрополошког оптимизма, Сомадевасури у стицању одговарајућег образовања види претпоставку изграђеног моралног карактера, те тиме и диспозиције за морално исправно обављање државних послова. Другим речима, ниво усвојеног сазнања о стварности, посебно о друштву у којем смо укотвљени као појединци, посредно утиче и на ваљано сагледавање ситуације у којој морамо да донесемо одлуку са моралном димензијом. Тако Сомадевасури каже:

Научно сазнање је за човека треће око којим види предмете далеко од видног поља. Особа која није стекла научно сазнање слепа је иако има очи на свом телу.

Боље је имати свет без краља, него имати свет са будаластим краљем.⁴²⁷

Краљ којег као слепца воде други је добар, али не и краљ који је нескроман због плитког знања.⁴²⁸

Овде је термином „научно сазнање” обухваћено знање тог доба, првенствено ведско знање и знање о организацији државних финансија и привредних токова, али се придаје велика важност и

⁴²⁵ Исто, стр. 15–17.

⁴²⁶ Исто, стр. 18–19.

⁴²⁷ Исто, стр. 27–28.

⁴²⁸ Исто, стр. 36.

познавању правила логичког закључивања и традиционалних (кастинских и џаинистичких) моралних норми и правила.

Разноврсност виђења исправне примене моралних норми и правила у појединим животним ситуацијама или у домену обављања државних послова је вероватно мотивисала Сомадевасурија да у свој трактат укључи посебно поглавље посвећено логичком расуђивању. Када је реч о моралном образовању, Сомадевасуријево становиште се заправо ослања на наратив садржан у ведској епској традицији који наглашава важност расуђивања у контексту исправне примене моралних норми и правила у конкретним ситуацијама. Емили Хадсон (Emily T. Hudson) примећује да се важност моралне компоненте приповедања у староиндијском образовању огледа у исправљању тенденције људи да превише поједностављују сложену природу друштвене стварности, те се кроз наративе тка нит која треба да укаже на тежину моралног одлучивања условљену богатством контингентности ситуација поводом којих бирамо смер делања.⁴²⁹ Хадсон сматра да је то највидљивије у примерима трагичних јунака *Махабхарате*, који страдају због „вредносног слепила” тј. одбацивања могућности да се размотре другачија виђења неке ситуације у којој се појављује морална дилема. Такви наративи служе да изоштре нашу моралну осећајност и опажање. На истом аргументативном трагу, Прабал Кумар Сен (Prabal Kumar Sen) скреће пажњу на то да еп *Махабхарата* почива на моралности у чијем средишту се налази вредновање радњи позивањем на дугочечност неке моралне праксе или познате случајеве из прошлости.⁴³⁰ Другим речима, рационално расуђивање се појављује не као основни метод моралног одлучивања, него као помоћно средство ваљаног разумевања и операционалног тумачења моралних норми и правила садржаних у светим списима и обичајима. Додуше, и Кумар Сен, попут Емили Хадсон, наглашава да је еп препун примера где су протагонисти поступали строго у складу са списима и обичајима, па су претрпели штету услед лошег исхода.

⁴²⁹ Опширније видети аргументацију у: Emily T. Hudson, *Disorienting Dharma: Ethics and the Aesthetics of Suffering in the Mahābhārata*, Oxford University Press, Oxford, 2013, стр. 65–69.

⁴³⁰ Prabal Kumar Sen, “Moral Doubts, Moral Dilemmas and Situational Ethics in the *Mahābhārata*”, у: Arindam Chakrabarti & Sibaji Bandyopadhyay (уред.), *Mahābhārata Now: Narration, Aesthetics, Ethics*, Routledge, New Delhi & Oxon, 2014, стр. 194–196.

Када је реч о разумевању моралности као потпоре добре владавине, *Нитивакјамриџам* даје дефиницију злонамерног владара као неког ко или не поседује способност разликовања исправног и погрешног, или је његов ум изопачен.⁴³¹ У првом случају, таква особа се може упознати са моралним нормама и онда ће она стећи знање о ограничењима исправности и погрешности. У другом случају, реч је о особи која никако није прикладна да буде владар, јер се изопачен ум једноставно не може оспособити кроз образовање да бира морално исправан смер делања. Способност ваљаног разликовања исправног од погрешног у подручју моралности је витална, јер надзор извршавања законских и моралних дужности поданика представља једну од основних дужности владара.⁴³² Сврха политике кажњавања прекршилаца, чији је владар врховни ауторитет и извршилац, јесте спречавање урушавања политичког поретка у стање безакоња, јер онда престаје снага моралних норми и правила.⁴³³

Сазнајна вредност аргументације представљене у трактату *Нитивакјамриџам* у контексту разумевања староиндијских схватања моралности у бирократији огледа се у препознавању снаге уплива „изопаченог ума” на способност моралног одлучивања. Реч је заправо о далековидом Сомадевасуријевом увиду у деструктивност онога што данас називамо типовима личности у оквиру модела тзв. мрачне тријаде: супклинички нарцисоидни, макијавелистички и супклинички психопатски.⁴³⁴ Специфичност особа са једним од наведена три типа личности јесте да не познају кајање, нити осећај кривице за кршење неке друштвене конвенције или моралне норме. Другим речима, услед одсуства емпатије као последице трајних психолошких карактеристика њихових личности, те особе једноставно не могу да развију моралну осећајност као претпоставку овладавања способношћу моралног одлучивања.⁴³⁵ Утолико је већа

⁴³¹ Somadeva Suri, *Nitivakyamritam*, стр. 28.

⁴³² Исто, стр. 51.

⁴³³ Исто, стр. 61–63.

⁴³⁴ Опширније о моделу мрачне тријаде у: Saša Baron-Koen, *Psihologija zla*, Clio, Beograd, 2012, стр. 44–81.

⁴³⁵ Детаљније о проблему одсуства моралне осећајности у обављању јавних послова видети у: Срђан Т. Кораћ, „Емпатија као ослонац преображаја јавног службеника у Србији”, у: Ђорђе Стојановић и Младен Лишанин (уред.), *Србија и институционални модели јавних политика: проблеми и перспективе*, Институт за политичке студије, Београд, 2016, стр. 161–190.

луцидност Сомадевасурија у правилном разумевању да делотворност образовања чиновника за морално исправно поступање у обављању поверених управних задатака понекада наилази на природну препреку коју није могуће уклонити.

Званични наративи о моралности: какву слику су о себи желели да оставе староиндијски владари и бирократе?

Схватање моралности у неком историјском раздобљу у политичко-управном подручју не може дати целовиту слику без утврђивања садржине уверења која су имали сами владари, припадници политичке и/или друштвене елите и бирократе о томе каква тачно пракса обављања државних послова јесте морално исправна и стога пожељна. Анализом тих виђења датих у званичним наративима можемо посредно да сазнамо и каква је то бирократска пракса сматрана морално погрешном, те последично непријатном каријерном мрљом која никако није смела да остане у колективном сећању политичке заједнице. Званични наративи требало да нам разоткрију и шта су владари и бирократе у својству моралних делатника поимали или веровали да је истинито у подручју моралности, како су моралне идеје и вредности кружиле друштвом, те да укажу на ток социјалне конструкције моралних вредности.

Први пример схватања моралности у званичним наративима о старању о државним пословима налазимо у другом веку нове ере код династије Кардамака, која је владала једном државом смештеном на простору данашње западне Индије. Краљ Рудрадаман I (130–150) оставио је натпис уклесан на стени у Џунагадху, у области Гуџарат, а који преноси основне идеје указа цара Ашоке Великог. Мада прво хвали управљачке способности Рудрадамана I због успешне обнове тешко оштећене бране на једном језеру, натпис је значајан јер као званичан документ са снагом краљевог наређења садржи и опис моралних обележја која би требало да поседује идеалан (добар) владар. Поред показане домишљатости и упорности да, упркос мишљењима најближих сарадника, изнађе начин да за кратко време поправи важну брану – а без оптерећења локалног становништва додатним порезом и принудним радом – краљ је поетично

описан као способан војсковођа и храбар витез, одличан познавалац музике и науке, те вољени заштитник других владара у невољи и својих поданика од разноликих опасности.⁴³⁶ У моралној равни, краљу Рудрадаману I приписане су врлине саосећајности, избегавања насиља (никада није убио никога, осим у бици), великодушности, дарежљивости, поштовања свих без разлике и признања туђих заслуга. Наведени наратив сугерише да је тадашњем владару било стало да избегне лош имиџ управљача који би трошкове оправке инфраструктуре радо принудно превалио на локално становништво, те тако уштедео новац за сопствено уживање и забаву.

Натпис на стени у Џунагадху садржи и опис главног организатора радова Сувисаке, гувернера области у којој се налазило језеро са оштећеном браном. Из наратива садржаног у натпису сазнајемо да су на цени биле карактерне особине непоколебљивости, стрпљивости, самоконтроле, скромности, честитости, поштења и непоткупљивости.⁴³⁷ Натпис се завршава напоменом да је Сувисака „својом добром управом увећао духовне заслуге, добар глас и славу свог господара”, чиме се указује на зависност угледа самог владара од морално исправног обављања државних послова бирократа дуж читаве хијерархије. Тај кратак наратив нам открива да је гувернер желео да остане упамћен и као високорангирани бирократа који није искористио свој положај руководиоца уносног пројекта обнове инфраструктурног објекта – а могао је, што је изгледа била уобичајена пракса, иако кажњива – да део новца присвоји за себе и своју породицу. Наведени пример званичног наратива суптилно показује и да је ток социјалне конструкције моралних вредности ишао од врха власти низ државну хијерархију, уз то пратећи вертикалу друштвене стратификације, где су високорангиране бирократе настојале да опонашају имиџ узорног владара. Наравно, бирократе су то чиниле у мери у којој су им управни положај и социјални статус то дозвољавали, тј. тако да обзнањена представа о сопственим заслугама ипак остане у границама скромности и не увреди владара.

⁴³⁶ Натпис је анализиран према преводу датом у: Franz Kielhorn, “Junagadh rock inscription of Rudradaman, the year 72”, у: Eugen Hultzsch (уред.), *Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India*, Vol. VIII, Office of Superintendent of the Government Printing, India, Calcutta, 1905–1906 [репринт 1981], стр. 45–49.

⁴³⁷ Исто, стр. 49.

Позно доба царства Гупта пружа одличне примере како се друштвени углед и престиж улоге чиновништва у политичком поретку могу вешто исказати и у језичкој и дискурзивној равни. Први пример је коришћење израза *vinayashitisthapaka* за једну управну функцију високог ранга, и то у значењу „онај који одржава морал и друштвену дисциплину”. Нажалост, до сада није пронађен опис надлежности тог високог државног званичника, али се можда може извући паралела са високорангираним бирократама које су имале сличан делокруг посла код цара Ашоке. Ипак, чини се разумном и претпоставка да је пре реч о жељи високорангираног бирократе да буде упамћен као неко ко је сопственим морално исправним професионалним поступањем знатно допринео спречавању или сузбијању неморалног понашања подређених чиновника.

Други пример схватања моралности у званичним наративима о старању о државним пословима налазимо петом веку нове ере, у време владавине династије Вакатака (око 250–око 500). Споменички натпис који нам преноси хвалоспев о оцу Варахадеви и сину Хастибхоци, члановима чувене породице брамана која је током девет покољења давала дворске званичнике. Отац и син су били министри у служби краљева Девасене (455–480) и Харишене (480–510). Наратив је исплетен око доказивања да су министри били морално исправни појединци целог живота и да им се може приписати атрибут „пробивалиште заслуга”. Хастибхоцу су одликовале добре карактерне особине праћене човекољубљем, великодушношћу, предусретљивошћу и доследним поштовањем обавеза; Варахадева је поседовао и врлине дарежљивости, праштања и разборитости у потрошњи државног новца. Натпис напомиње и да су се обојица министара према народу опходила као да су им били отац, мајка и пријатељ.⁴³⁸

Краљевски натписи из Орисе, који су настајали у дугом раздобљу између четвртог и дванаестог века нове ере, представљају још један наративни извор схватања моралности у бирократији и државништву. Натписи описују идеал владарске власти који би могао да буде универзалан за различита историјска раздобља и делове индијског потконтинента.⁴³⁹ Према тим натписима, идеалан

⁴³⁸ Upinder Singh, *A History of Ancient and Early Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century*, стр. 489.

⁴³⁹ Upinder Singh, *Kings, Brahmanas and Temples in Orissa: An Epigraphic Study AD*

владар је замишљен као особа храбра попут божанстава Шива и Вишну, јунака из епа *Махабхарата* и староиндијских легендарних краљева. Он треба да буде великодушан и да штити своје поданике, *dharma*-у и друштвени и религијски поредак.

Позније примере званичних наратива са схватањима моралности у старању о државним пословима налазимо у Царству Чола. Царство је досегло врхунац током десетог и једанаестог века као једна од најдинамичнијих држава на индијском потконтиненту, а захватало је полуострво Декан, делове данашње североисточне Индије, јужни Бангладеш и делове југоисточне Азије (Малајско полуострво, Суматру).⁴⁴⁰ Управљање царством је почивало на разгранатој и делотворној бирократији, о чему сведоче бројни детаљни натписи и документација о државним приходима. Вредан извор о томе како су владари схватили узоре морално исправног обављања државних послова представља скуп од 31 бакарне плоче на којима је, на санскриту и на тамилском, забележена наредба (*sasanam*) цара Рацендре I (1012–1042), тзв. Тирувалангаду бакарне плоче. Сврха цареве наредбе је била је да браманима додели храм у селу Тирувалангаду.

Док санскритски део наредбе објашњава породично стабло династије Чола, део на тамилском језику доноси хвалоспев владарима те династије подсећајући на велика достигнућа и добра дела која је учинио Раџараџа I (985–1012), отац Рацендре I.⁴⁴¹ Раџараџа I је приход од једног села даровао будистичкој пагоди, што је требало да покаже како је хиндуистички раџа гајио верски толерантан став и

300–1147, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1994, стр. 114–116. Епиграфски текстови су доступни у трилогији: Satyanarayan Rajaguru, *Inscriptions of Orissa (300–700 A.D.)*, Vol. 1, Superintendent of Research & Museum, Government of Orissa, Berhampur, 1958; Satyanarayan Rajaguru, *Inscriptions of Orissa (c. 600–1100 A.D.)*, Vol. 2, Superintendent of Research & Museum, Government of Orissa, Bhubaneswar, 1960; Satyanarayan Rajaguru, *Inscriptions of Orissa (c. 1045–1190 A.D.)*, Vol. 3, Superintendent of Research & Museum, Government of Orissa, Bhubaneswar, 1961.

⁴⁴⁰ Опширније о успесима династије Чола видети у: Upinder Singh, *A History of Ancient and Early Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century*, стр. 557–562.

⁴⁴¹ Наредба са Тирувалангаду бакарних плоча анализирана је према: “The Tiruvalangadu copper-plates of the sixth year of Rajendra-Chola I”, у: E. Hultzsch & Rao Bahadur H. Krishna Sastri (уред.), *South-Indian Inscriptions, Volume III – Miscellaneous Inscriptions From the Tamil Country*, Central Publication Branch – The Government of India, Madras, 1929, стр. 383–439.

дозволио будистичком владару малајског краљевства Сривиџаја да изгради уточиште у једној важној трговачкој луци. Једнако је важан хвалоспев о владаревом сину, јер упућује на пожељне и високо цењене врлине које је сваки владар тада требало да поседује. Поред стандардних владарских атрибута тог доба, попут „славан”, „успешан” и „краљ краљева”, цару Раџендри I придата су и својства управљачке умешности – „добро упућен у политичке вештине” – и поседовање бројних врлина као што су „храброст, јунаштво и победништво”; царева морална диспозиција је конструисана поетском тврдњом да је он „складиште врлина и родно место саосећања”.⁴⁴²

Чола владари су у другим натписима означавани као уништитељи свих зала које доноси доба Кали (*Kali Yuga*, стадијум развоја човечанства у којем се оно духовно дегенерише), великодушни дароватељи брамана и заштитници *varnashrama dharma*-е, идеје која уређује дужности појединаца на основу њихове кастинске припадности и животног стадијума и тако пружа морални оквир за вођење уравнотеженог и сврсисходног живота.⁴⁴³ Понекада су Чола владари више или мање отворено упоређивани са боговима, као у примерима које даје хвалоспев о династији Чола са Тирувалангаду бакарних плоча:

Мноштво људи верује да је овај краљ Ману [син бога Брахме, *йрим. ауџи.*], који је, из љубави према (добром) понашању које је сам установио, поново дошао на Земљу да васпостави свој закон ослабљен под утицајем (доба) Кали.

Док је он као велики јунак, штитио Земљу увек пратећи путеве добра (...).

(Овај) чувени (и) херојски господар људи који намерава да стиче заслуге великим количинама новца стеченим (снагом) своје руке (...).⁴⁴⁴

Овде је корисно подсетити се разматрања америчког теолога и етичара Рајнхолда Нибура (Reinhold Niebuhr) о специфичностима схватања моралности које гаје доминантне друштвене групе. Нибур износи тезу да велики број историјских примера показује да

⁴⁴² Исто, стр. 412.

⁴⁴³ Upinder Singh, *A History of Ancient and Early Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century*, стр. 559.

⁴⁴⁴ “The Tiruvalangadu copper-plates of the sixth year of Rajendra-Chola I”, стр. 383–410.

та схватања обично карактеришу универзална самообмана и лицемерје, и то у виду (не)свесног образлагања опште валидности посебних колективних интереса њиховим вештим идејним уклапањем у универзалне вредности.⁴⁴⁵ Нибур лицемерност доминантних друштвених група види у одбрани њихових привилегија доказивањем да су оне „природне”, те стога морално допуштене, на основу наводне чињенице да те групе нешто значајно доприносе добробити целе политичке заједнице. Но, дубина друштвених неједнакости проузрокованих привилегијама тешко је рационално одбранива. Због тога је, према Нибуровој оцени, интелектуални напор доминантних група увек био усмерен на осмишљавање уверљивих аргумената који је требало да поткрепе схватање моралних вредности, према којем та врста универзалних вредности извире управо из привилегија доминантне групе.⁴⁴⁶ У том кључу почива једно од објашњења описаних наратива о моралним заслугама древних индијских владара и високоранжираних бирократа.

Популарни староиндијски наративи о моралности: народне моралне поуке као идеологизовано знање

Остало је још да се осврнем на међудејство схватања моралности унутар бирократске организације и незваничних наратива као извора разумевања моралности у ширем културном контексту предмодерних друштава са индијског потконтинента. Увид у то међудејство донекле илуструје и како су моралне вредности кружиле друштвом. Предмет анализе биће наративи у два збиркама прича веома популарним у народу – *Џајџакама* и *Панчајџан-џири*. Трећи веома популаран извор схватања моралности у доба старе Индије је *Хитопадеша* (*Hitopadeśa*, сскр. *Корисџан савети*), писана на санскриту и то највероватније између 800. и 950. године нове ере.⁴⁴⁷ Реч је о збирци басни са ликовима животиња и људи као протагонистима која садржи максиме, мудрости и савете о поступању у политичком животу. Како је по садржини веома слична

⁴⁴⁵ Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*, Second edition, Westminster John Knox Press, Louisville (KY), 2013, стр. 117.

⁴⁴⁶ Целовиту аргументацију видети у: исто, стр. 113–141.

⁴⁴⁷ *The Book of Good Counsels: From the Sanskrit of the "Hitopadesa"*, Sir Edwin Arnold [прев.], W. H. Allen and Co. Limited, London, 1893, електронска верзија, <https://archive.org/details/bookgoodcounsel00arnogooq/mode/2up?view=theater>.

Панчаџаниџири, јер се три четвртине прича подудара са том старијом збирком, изостављам је из анализе.

Џаџаке (*Jātaka*, сскр. приче о рађању) јесу кратке поетско-прозне приповести о епизодама из ранијих инкарнација Буде, које су постепено настајале бележењем усменог предања између петог века пре нове ере и трећег века наше ере, чиме су ушле у тзв. Пали канон (збирку будистичких светих списа).⁴⁴⁸ Дидактичко језгро *Џаџаки* чине поучни наративи о врлинама и морално исправном поступању у разноврсним свакодневним животним ситуацијама, и то у друштву дубоко подељеном кастинским системом.⁴⁴⁹

Велики број од укупно преко петсто прича, чији део има далеко старије порекло у народном предању, може да се упореди са баснама из европске традиције: често са луцидним обртима и шаљивим догађајима у којима Буда као протагониста (понекада само као сведок) решава проблем који је искрсао. Најчешћи јунаци су животиње и заплет се развија из њихове перспективе, али им се приписују људске карактерне особине са намером да се нагласи међусобна повезаност свих живих бића, те тако истакне важност саосећања и начела ненасиља према свима. Кроз наративну потку тих кратких прича провлачи се и идеја о улози друштвеног окружења у којем појединац обитава на обликовање његове личности.

Сврха *Џаџаки* је да помогне публици као својеврсни морални компас у гајењу моралних вредности обухваћених идејом *dharma*-е, као што су саосећајност, свесност, великодушност, скромност, послушност, разборитост и упорност, а неопходних за вођење исправног живота.⁴⁵⁰ *Џаџаке* такође подучавају о значају слободне воље у контексту самосталног доношења одлука о избору смера делања, тако што разматрају различите могућности које јунаци имају када бирају начин на који обликују себе и своју будућност.⁴⁵¹ Антагани-

⁴⁴⁸ Sarah Shaw, *The Jatakas: Birth Stories of the Bodhisatta*, Penguin Books, New Delhi, 2006, стр. xxii.

⁴⁴⁹ Приче су анализиране према: Sarah Shaw, *The Jatakas: Birth Stories of the Bodhisatta*.

⁴⁵⁰ Myint San Kyi & Khin Min Kyi, "Moral Guidances in Jātaka", *Dagon University Research Journal*, Vol. 11, 2020, стр. 119–124.

⁴⁵¹ Anindita Sinh, "The Jataka Tales through the Lens of Existential and Buddhist Ethics", *Confluence: Journal of Interdisciplinary Studies*, Vol. IV, 2020, <https://cjid.s.in/volume-iv-2020/the-jataka-theses-through-the-lens-of-existential-and-bud>

стички ликови као бића која још нису достигла просветљење, те су тако симболи лоше карме и морално погрешних поступака, попут нпр. демона, имају функцију одвраћања публике од жеља и радњи које се сматрају погрешним и које воде до продужавања круга поновног рађања, а тиме и бола и осећаја егзистенцијалне nelaгодности.

Други утицајан извор староиндијских схватања моралности је сте чувена поетско-прозна збирка поучних басни *Панчаџаниџра* (*Pañcatantra*, сскр. *पैँ ऋक्तायाम्*), писана на санскриту. Иако је највероватније настала у четвртом веку нове ере, саме басне су далеко старијег порекла и претпоставља се да су производ усмене традиције која сеже до почетка првог миленијума пре нове ере.⁴⁵² Упркос ауторству обавијеном велом мистерије, *Панчаџаниџра* је једна од најпопуларнијих и највише превођених индијских књижевних дела, а утицала је и на настанак арапске збирке прича *Хиљаду и једна ноћ*. Главни ликови у баснама су антропоморфизоване животиње са људским врлинама и пороцима, а сматра се да је збирка можда састављена као наставно средство за образовање неког принца.⁴⁵³ Збирка припада књижевно-дидактичком жанру *nītiśāstra*, односно представља приручник о мудрој живљењу у друштву (у складу са *dharma*-ом), схваћеном као достојан покушај да се одговори на упорно питање како савладати све противречности и амбивалентности овоземаљског живота и извући највећу могућу радост.⁴⁵⁴ Нит водила кроз *Панчаџаниџру* је идеја о постојању могућности поправљања поступака у виду потврде да *karma* није некаква општа теорија будућих догађаја, него легитимизација прошлог и садашњег зла. Другим речима, успех захтева да заборавимо на судбину и да настојимо да сами обликујемо нашу будућност.

Применом наративне технике низања приче унутар приче, непознати творац збирке истовремено држи пажњу читаоца и генијално користи животињске особине, како би подвукао добре и лоше

dhist-ethics-2/the-jataka-2/tales-through-the-lens-of-existential-and-buddhist-ethics/.

⁴⁵² Doris Lessing, *Problems, Myths and Stories*, Institute for Cultural Research Monograph Series No. 36, London, 1999, стр. 13.

⁴⁵³ N. P. Unni, "Evolution of Sanskrit Literature: A Reappraisal", у: A. N. D. Haskar (уред.), *Glimpses of Sanskrit Literature*, Indian Council for Cultural Relations & New Age International Limited Publishers, New Delhi, 1995, стр. 8.

⁴⁵⁴ *The Panchatantra*, Arthur W. Ryder [прев.], University of Chicago Press, Chicago, 1925, стр. 5.

људске карактерне особине и поступке, те на ненаметљив начин подучио о мудрој понашању у политичкој заједници.⁴⁵⁵ Универзалност културалних архетипова, које за преношење моралних вредности и норми користи *Панчаџаниџра*, огледа се у вештој употреби алегоричности и симболизма у осликавању понашања животињских ликова, тако да они продиру дубоко у свест која тежи културном јединству и инклузивности.⁴⁵⁶ Свака прича је испричана једноставним и елегантним прозним стилем, али заправо успоставља простор у којем је читалац позван да води дијалог са самим собом о моралним дилемама које проживљавају протагонисти те приче. Подстичући читаочеву моралну имагинацију да изнете дилеме сагледа из више углова, *Панчаџаниџра* посредно преноси кроз поуке спектар нијанси на скали добро-лоше у доминантним схватањима староиндијске моралности.

Патрик Оливел (Patrick Olivelle), индолог и један од водећих светских познавалаца санскритске књижевности, враћа нас у суморну стварност кастинског система тврдњом да иза симпатичне употребе алегоричности из животињског света за представљање различитих типова људи у друштву заправо стоји репродуковање идеолошких стереотипа о припадницима различитим друштвених група и слојева.⁴⁵⁷ На пример, приче нас уче да је немогуће претворити животињу месоједа у животињу биљоједа, као што је немогуће и променити ђуд шакала; ни змија и мунгос никада неће моћи да постану искрени пријатељи. Тако Оливел сматра да поређење припадника појединих каста са појединим врстама животиња приказује подтекст о постојању природних, те непроменљивих и непремостивих разлика између различитих каста, што је само понављање „знања” садржаног у једном од најстаријих индијских митова којим је оправдавана кастинска подела друштва – миту о исконском жртвовању првобитног човека.

⁴⁵⁵ Saroja Bhat, “Classical Sanskrit Prose Literature”, у: A. N. D. Haskar (уред.), *Glimpses of Sanskrit Literature*, Indian Council for Cultural Relations & New Age International Limited Publishers, New Delhi, 1995, стр. 76.

⁴⁵⁶ Више о тој тези у: Mohit Sharma & Nikita Balhara, “Storytelling Traditions in Indian Knowledge Systems: A Comparative Study of Pañcatantra and Hitopadesha”, *International Journal of English Literature and Social Sciences*, Vol. 10, No. 1, 2025, стр. 231–235.

⁴⁵⁷ *Pañcatantra: The Book of India's Folk Wisdom*, Patrick Olivelle [прев.], Oxford University Press, Oxford, 1997, стр. xxxv–xxxvii.

Староиндијско схватање моралности еволуирало је сходно кастински обликованој друштвеној стратификацији, те се у политичкој заједници сазданој на таквој стратификацији није ни могла масовно развити пракса морално исправног делања која би прескакала, или чак уклањала, ограде сужених светоназора. Савремени индијски филозоф Раџендра Прасад (Rajendra Prasad) сматра да је ведска писана традиција вековима брсила схватања моралности уношењем појединих нормативних концепата и етичке аргументације како би легитимисали начине на које функционише већ успостављени друштвени поредак.⁴⁵⁸ Када се тако обликоване моралне норме и правила користе дуго времена оне се „згушњавају” у нормативну структуру, па се свако будуће позивање на усаглашеност или неусаглашеност појединачне радње са таквом нормативном структуром сматра довољним да ту радњу учини морално исправном или морално погрешном (чак и прекршајем). Због тога Прасад тврди да су се староиндијске моралне норме и правила често појављивале и као идеологизовано оруђе производње знања о томе шта је доминантно схватање моралности у друштву, а ја додајем, и у подручју обављања државних послова. Они који настоје да манипулисањем дефинисања моралности оправдају морално погрешне праксе – било личне, било сопствене касте – обично заузимају виши друштвени или хијерархијски статус од оних које те праксе чине жртвама. Зато Прасад схватања моралности представљена нпр. у *Махадхарати* види као „паметне смицалице за одржавање неједнакости и неправде у друштву, како би се заштитили интереси друштвених група на власти”.⁴⁵⁹ Прасад скреће пажњу на то да *Махадхарати*, уместо давања нормативних смерница понашања, заправо представља како различити типови моралних делатника настоје да оправдају своје поступке позивањем на моралне вредности и норме.⁴⁶⁰ Утолико моралност као оквир заједничких вредности, норми и правила који усмеравају понашање и међудејство чланова једне политичке заједнице има ограничену моћ када се ослања на добру вољу појединаца у одржавању друштвене кохезије.

⁴⁵⁸ Rajendra Prasad, *A Conceptual-Analytic Study of Classical Indian Philosophy of Morals*, Centre for Studies in Civilisations, New Delhi, 2008, стр. 175–176.

⁴⁵⁹ Исто, стр. 176

⁴⁶⁰ Исто

4

МОРАЛНОСТ У ДРЕВНОЈ КИНЕСКОЈ БИРОКРАТИЈИ: ИЗМЕЂУ „СИНА НЕБА” И РАЦИОНАЛИСТИЧКЕ ТРАДИЦИЈЕ

Стога [на управне положаје] нећу именовати људе који мисле да је
паметно бити похлепан.

Не, именоваћу оне који ће дубоко бринути о добробити свих
и чији су поступци обликовани саосећањем према свима.⁴⁶¹

Обраћање краља Пана Генга народу, *Књија докумената*

Старокинеско схватање моралности као изданак рационалистичке традиције

Одабир старокинеске бирократије као примера погодног за изучавање схватања моралности у древном обављању државних послова наметнуо се сам по себи, будући да Кина представља једину древну цивилизацију која без прекида траје преко четири миленијума. Са одувек, у светским оквирима, веома бројним становништвом распршеним на непрегледној територији, кинеска државност је цветала и сазревала у скоро потпуној самодовољности подстакнутој уверењем њене политичке и друштвене елите да чини само средиште планете. Када је реч о политичком, привредном, научном, технолошком и културном степену развоја оствареном у раздобљима паралелним европском (средоземном) старом и средњем веку, чини се да ово уверење има чврст ослонац у археолошким налазима.⁴⁶² Још важније за моју анализу, древна тековина

⁴⁶¹ Наведено према: Confucius, *The Most Venerable Book (Shang Shu)*, Martin Palmer, Jay Ramsay, Victoria Finlay [прев.], Penguin Books, London, 2014, стр. 130.

⁴⁶² Сажет преглед дат је у: Petr Charvát, *The Birth of the State: Ancient Egypt, Mesopotamia, India and China*, Karolinum Press, Prague, 2013, стр. 224–264. За више информација погледати исцрпне студије: Li Feng, *Early China: A Social and Cul-*

кинеске мисли јесте идеја да владар и његови чиновници треба да поседују јасну свест о томе да је њихова основна дужност да се брину о добробити државе и њених становника.

Према древним хроникама, еволуција старокинеске државности је отпочела установљавањем владавине три династије: Сија (*Xia*, 2205–[1760]1555. п.н.е), Шанг или Ђин (*Shang* или *Jin*, [1760]1554–[1122]1046. п.н.е) и Џоу (*Zhou*, [1122]1045–771. п.н.е), након чега је само источни део земље био под њиховом владавином – Источни Џоу (770–256. п.н.е).⁴⁶³ Током историјског раздобља названог „Пролеће и јесен” (770–[476]481. п.н.е) централизована власт је постепено слабила, да би након њеног краха кинеска државност ушла у Раздобље зараћених држава ([475]480–221. п.н.е), названо по сталним ратовима које су водила мала краљевства. Класично античко доба кинеске цивилизације обележило је постојање стотинак самосталних краљевстава уплетених у зачарани круг оружаних сукоба, који је током трећег века пре нове ере број држава свео на свега шест.

Династија Ђин (*Qin*) успела је тек 221. године пре нове ере да ослабљене државице обједини у првом царству, а њен владар је узео титулу првог сувереног императора (*huangdi*).⁴⁶⁴ Владари те династије су успели да покрену и наметну процес централизације државних надлежности у виду нове административно-територијалне организације, стандардизације законика, рутинизације управних поступака, изгледа званичног писма и образовног система, ковања новца, уједначавања мера и увођења система ненаследне државне службе. Династија Ђин је почела и изградњу система зидина и војних утврђења дугих око пет хиљада километара, који данас називамо Кинеским зидом, те система канала за наводњавање и мреже

tural History, Cambridge University Press, Cambridge, 2013; David N. Keightley (yp.), *The Origins of Chinese Civilization*, University of California Press, Berkley & Los Angeles, 1983.

⁴⁶³ Li Feng, *Early China: A Social and Cultural History*, стр. xx. У угластим заградама су дате године забележене према кинеској традиционалној хронологији, док године ван заграда представљају савремене процене.

⁴⁶⁴ Mark Edward Lewis, *The Early Chinese Empires: Qin and Han*, Harvard University Press, Cambridge (MA) and London, 2007, стр. 51–52. Титула цара је заправо неодговарајући превод старокинеске кованице *huangdi*, која у себи садржи митолошко-религијски подтекст: реч *di* означава божанства која су својим надљудским моћима створила цивилизацију.

путева који су спајали престоницу са рубним деловима. Реч је о крупним инфраструктурним пројектима чија ће се постепена доградња наставити у наредним вековима. Међутим, прво кинеско царство је трајало веома кратко – свега 15 година, до 206. године пре нове ере, када је избио грађански рат.

На власт је дошла династија Хан, чија власт ће трајати четири века – Западни (Рани) Хан (206. п.н.е–8. н.е) и Источни (Позни) Хан (25–220), додуше са кратким прекидом од 15 година (9–24), када је владала узурпаторска династија Син (*Xin*). Наследивши значајне иновације претходне државе, династија Хан се усредсредила на институционално и идеолошко уобличавање уједињеног царства и поставила узор у организацији власти који ће послужити као оријентир у каснијим раздобљима развоја кинеске државности. Тим узором су обухваћене институције империјалног суверенитета, династичког наслеђивања, централизоване управне власти и моралног ауторитета као легитимацијског основа царске власти. Због тога ћу схватање моралности у бирократији, и у обаваљању државних послова уопште, анализирати на основу извора датираних почевши од доба династије Шанг, тачније од тринаестог века пре нове ере, када се појављују први списи, све до самог краја династије Хан, те престанка њеног непосредног утицаја почетком четвртог века нове ере.

Дубока друштвена криза дугог трајања, која се првобитно појавила током Раздобља зараћених држава, усмерила је развој кинеске интелектуалне традиције ка прагматичној потрази за идеалним друштвеним поретком уклопљеним у рационалистички образложену структуру универзума, док је Небо као врховно божанство и морални ауторитет изгубило веродостојност услед верског скептицизма, који је захватио најшире слојеве становништва.⁴⁶⁵ Та потрага се одвијала унутар окриља богатог филозофског наслеђа, које је чинило саставни део образовања и свакодневног живота кинеског народа, а посебно у подручју моралних вредности као деонице дуготрајног пута личног духовног раста.⁴⁶⁶ Снажна практична димензија древне кинеске мисаоне традиције чини је прикладним

⁴⁶⁵ Jana S. Rošker, *Humanism in Trans-civilizational Perspectives: Relational Subjectivity and Social Ethics in Classical Chinese Philosophy*, Springer, Cham, 2023, стр. 56.

⁴⁶⁶ Више о улози филозофије у развоју кинеске цивилизације видети у: Fung Ju-Lan, *Istorija kineske filozofije*, četvrto izdanje, Nolit, Beograd, 1992, стр. 11–21.

емпиријским извором схватања моралности у контексту мог истраживања, које нема мучне метаетичке задатке. У старој Кини је филозофско разматрање моралних вредности и норми увек било стављено у вишу сврху стварања претпоставки за спровођење друштвеног и политичког преображаја, те је као такво нужно дотицало и питања међудејства појединачног и колективног у искуству и пракси политичке заједнице. Додатни разлог узимања у обзир и филозофских списа као емпиријске грађе налазим у чињеници да ти списи никада нису ни представљали дела филозофа као припадника посебне филозофске професије, већ примере самосталног трагања за одговором на питање како бити човек.⁴⁶⁷ Управо се у споју њихове неформалне природе и снажне искуствене црте, отелотворене у друштвеном међудејству унутар политичке заједнице, налази резервоар наталожених значења колективно приписаних старокинеским моралним вредностима, нормама и правилима.

У анализу сам укључио само схватања моралних вредности, норми и правила садржана у списима водећих мислилаца, и то само оних чија су учења имала утицај на еволуцију интелектуалне и политичке традиције и/или су била уграђивана у нормативни оквир државно-управних послова. Такође, додатно мерило одабира учења релевантних за моје истраживање јесте обављање високе државне функције на двору или бирократска каријера творца тих учења. Свакако да су старокинески мислиоци са приступом двору и владару имали, у већој или мањој мери, прилику да властита виђења о моралности посредно преточе у свакодневну управну праксу. И обрнуто, њихово промишљање је било емпиријски чврсто засновано на познавању бројних примера из богате управне праксе.

Идеолошки оквир моралности у древној кинеској бирократији: царев „небески мандат”

Вођење државе и пракса обављања државних послова у старој Кини одигравали су се у оквирима политичке легитимизације трона посредством идеје о владарској власти као „мандату Неба”. Концепт небеског мандата највероватније потиче из времена крупних политичких ломова из средине једанаестог века пре нове ере, када

⁴⁶⁷ Исто, стр. 22.

је династију Шанг свргла династија Џоу, јер је управо та идеја била наведена као легитимацијски основ успостављања владавине нове династије. Редак астрономски догађај, који се одиграо 1059. године пре нове ере у виду поравнања пет највећих планета Сунчевог система, утицао је на тадашњег краља Вена (Wen) да тај природни феномен протумачи као божанско знамење упућено њему да крене у освајање краљевства Шанг.⁴⁶⁸ У оквиру идеолошке кампање, савременим речником речено, краљ Вен је последњег владара династије Шанг оклеветао као злог и параноидног тиранина, а његове бирократе као слабиће склоне алкохолизму. Тиме је оправдао своју моралну обавезу да, у име поновног успостављања небеске хармоније, у потпуности затре ту династију и створи „нови народ”, а посебно имајући у виду тврдњу да су и владари Шанг имали исти тај небески мандат којим су уклонили са повесне сцене претходнике – династију Сија. Краљ Вен је касније тумачио да божанска воља може само једанпут да повери мисију, а како је она била баш њему поверена, онда ниједан његов наследник није смео да се позива на то да има статус примаоца небеског мандата.⁴⁶⁹

У студији о космолошкој компоненти политичке културе ране кинеске цивилизације (18. век–3. век п.н.е), Ајхе Ванг (Aihe Wang) је показала како је врховни политички ауторитет владара био легитимизован идејом о краљу који одржава везу са прецима – владар је својеврсно сакрално чвориште кроз које се одиграва комуникација између света богова и света људи (*Sifang*).⁴⁷⁰ Према аргументацији Ванг, владар је монополисањем тог канала комуникације заправо црпео божански ауторитет за себе и свој клан, али је касније такав концепт напуштен у корист новог легитимацијског основа утемељеног на динамичном међудејству пет космичких ступњева (*Wuxing*).⁴⁷¹ На основу тог међудејства створена је идејна потка о непосредној узајамној повезаности између света људи и свемира, а науштрб улоге краљевских предака у комуникацији човека са небеским светом.

⁴⁶⁸ Опширније о том концепту у: Li Feng, *Early China: A Social and Cultural History*, стр. 143–147.

⁴⁶⁹ Исто, стр. 144.

⁴⁷⁰ Детаљније видети аргументацију у: Aihe Wang, *Cosmology and Political Culture in Early China*, Cambridge University Press, New York, 2000, стр. 23–74.

⁴⁷¹ Исто, стр. 75–128.

Венови наследници су због тога нови легитимацијски основ успоставили позивајући се на генеалогску везу са родоначелником династије и на морални ауторитет стечен врлим поступањем у обављању државних послова, на основу чега је одржаван једном поверен небески мандат. Такође, у каснијој књижевности су владари династије Џоу увели тезу о преображају некадашњег свемоћног и свеприсутног врховног божанства у Небо (*Tian*), које сада има моћ над људима јер оличава крајњи универзални поредак, као и тезу о њиховој непосредној сродничкој повезаности са тим божанством.⁴⁷² Ипак, три века касније, у дискурсу политичких елита током Раздобља зараћених држава, концепт Неба постаје демистификован и уједно напуштен као главни извор идеолошке моћи и моралног ауторитета владара.⁴⁷³ Околности урушавања политичког поретка сталним оружаним сукобима и превратима довеле су до оспоравања легитимизацијске улоге Неба: идеја је једноставно омаловажавана и маргинализована или је, у најбољем случају, сведена на пуки идеал понашања.

Владарска титула *huangdi*, коју је увео први владар династије Ђин, требало је да укаже на настојање за обједињавањем више земаља под јединственом влашћу суверена, што је био нужан прагматичан корак ка надјачавању друштвеног престижа обласних господара, те да симболички назначи да је реч о владару далеко вишег ранга него што је то био краљ (*wang*).⁴⁷⁴ Цар је био много више од врховног владара: он је био владар „свега под небом” (*tianxia*), а у својству првосвештеника је поседовао монопол над натприродним моћима којима је управљао ради добробити целе политичке заједнице.⁴⁷⁵ Утолико се може рећи да је владар стајао у средишту политичког поретка и својом личношћу отелотворавао спону између Земље и Неба.⁴⁷⁶ Та спона је имала и космолошки значај као корелативно уређен поредак састављен од узајамних веза

⁴⁷² Li Feng, *Early China: A Social and Cultural History*, стр. 144.

⁴⁷³ Grégoire Espeset, "Latter Han religious mass movements and the early Daoist church", у: John Lagerwey and Marc Kalinowski (уред.), *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD)*, Brill, Leiden, 2009, стр. 1091.

⁴⁷⁴ Patricia Ebrey, "China as a Contrasting Case: Bureaucracy and Empire in Song China", у: Peter Crooks & Timothy H. Parsons (уред.), *Empires and Bureaucracy in World History: From Late Antiquity to the Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016, стр. 32.

⁴⁷⁵ Bruce G. Trigger, *Understanding Early Civilizations: A Comparative Study*, стр. 81.

⁴⁷⁶ Mark Edward Lewis, *The Early Chinese Empires: Qin and Han*, стр. 2.

између различитих домена стварности у свемиру (време, простор, небеска тела, смењивање годишњих доба, природни феномени) и у друштву, попут људског тела, понашања, моралности, политичког поретка и историјских промена.

Током раног раздобља династије Хан, политичке прилике су налагале обнову империјалног култа Неба, али овог пута кроз процес морализације политичке космологије, комплементаран идеји Неба представљеној у *Светимм сјисима Великој мира* (*Taiping jing*), и то у складу са рационалистичком аргументацијом.⁴⁷⁷ Зато је на самом крају раног раздобља династије Хан аргументација о небеском мандату као легитимацијском основу за ступање на престо била преобразена тако да се будући владар позивао на сопствену моралну супериорност спрема такмаца. Та супериорност се огледала у врлинској чистоћи неопходној за одржавање врховне ритуалне комуникације са Небом. Тиме је посредно владар био потчињен моралном ауторитету Неба, што је у пракси значило да знамење у виду поремећаја у свету природе и у друштву указује на појаву неравнотеже космичких енергија проузроковане људским непоштовањем космичког поретка.⁴⁷⁸ Цар је као „син Неба” био сопственим поступањем политички одговоран за целовитост космичко-друштвеног поретка, али је тумачење знамења и ауторитативно знање о „путу Неба” било у виду својеврсног културног капитала пренето на учене бирократе, које су сабирале, разрађивале тумачења и потом их канонизовале у званичне текстове.⁴⁷⁹

Концепт небеског мандата је био условљен контекстом оправдавања конкретне динамике политичке моћи – формулисао је односе моћи и бивао истовремено социјално конструисан кроз борбе за политичку доминацију. Уз то, концепт је током првих векова царске власти у пракси допринео порасту угледа учених људи посредством њихових тврдњи о стеченим знањима о подручју трансцендентног, нпр. у виду наводног искуства уздицања на Небо. *Свети сјиси Великој мира* помињу самодивинизацију једног мудраца који

⁴⁷⁷ У анализи је коришћен следећи превод *Светих сјиса Великој мира*: Barbara Hendrichke [прев.], *The Scripture on Great Peace: The Taiping Jing and the Beginnings of Daoism*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles & London, 2006.

⁴⁷⁸ Aihe Wang, *Cosmology and Political Culture in Early China*, стр. 174–175.

⁴⁷⁹ Исто, стр. 210–212.

је, након веома дугог времена проведеног у остваривању врлине, наводно могао да уједини властиту вољу са Небом и да протумачи небеска знамења.⁴⁸⁰ Такви мудраци са харизматичним имицом мудраца обитавали су заправо ван званичне бирократске хијерархије, а понекада су можда и намерно напуштали чиновничку службу да би се посветили личном духовном расту.⁴⁸¹

Коренит друштвени преображај се одиграо током раздобља „Пролеће и јесен” у виду постепеног слабљења патријархалне клановске хијерархије са владаром као јединим политичким ауторитетом и средиштем моћи, а у корист феудалне слојевите структуре суверене моћи засноване на паритету воља владара државе и господара вазалних области. Тај преображај је увео идеју оданости држави као отелотворењу политичке заједнице у подручје моралности у обављању државних послова. Тако се већ у шестом веку пре нове ере помиње Ђи Венци (Ji Wen-zi), који је у краљевству Лу био премијер код три владара, као истински одана особа јер се није окористио на положају.⁴⁸² Оданост је непосредно одређена као несебичност, а одсуство оданости као коришћење чиновничког положаја за стицање личне добити (користи). Такође, у истом веку се први пут појављује теза о претежности интереса државе над интересима владара, те последично о моралној обавези министара да тежиште оданости помере са владара на очување поретка.⁴⁸³ Тако једна хроника из тог времена бележи следеће оправдање премијера краљевства Ђи зашто је он првенствено одан држави, а не владару:

Монарх, којег је изабрао народ, треба да служи земљи, а не себи. Министри, који имају плату, дужни су да служе земљи, а не монарху. Дакле, ако монарх умре за земљу, министри умиру са њим; ако монарх бежи за земљу, министри беже са њим. Међутим, ако монарх умре или бежи за себе, онда нико осим његових блиских пријатеља не треба да га прати, а ако људи тада одлуче да убију монарха, зашто бих ја умро или побегао због њега?⁴⁸⁴

⁴⁸⁰ Barbara Hendrichske [прев.], *The Scripture on Great Peace: The Taiping Jing and the Beginnings of Daoism*, стр. 209–210.

⁴⁸¹ Исто, стр. 210.

⁴⁸² Yi-ting Zhu, *A Panoramic History of Traditional Chinese Ethics*, Springer Nature, Singapore, 2021, стр. 30.

⁴⁸³ Исто, стр. 31.

⁴⁸⁴ Исто

Значај те нове идеје о претежности оданости земљи спрема оданости владару огледа се и у томе што она укључује и легитимизацијски захтев владару да мора да влада тако да остварује добробит за своје поданике.⁴⁸⁵ Чини се да се морално укотвљавање легитимацијског основа веома брзо проширило и добило подршку у широким слојевима становништва. Тако хронике из шестог века пре нове ере први пут помињу раширено неодобравање пристрасности у именовању на чиновничке положаје и о расту популарности идеје о пријему у службу и унапређењу чиновника искључиво према мерилу исправности њиховог моралног понашања.⁴⁸⁶

Моралност дефетистичког повлачења у осаму: виђења Лаоџија и Чуангџија

Лаоџи

Таоистичка филозофска традиција, из које је касније израсла и религијска традиција популарна у обичном народу, обликовала се око средишње идеје *tao*-а, у значењу пута, стазе, метода, технике, а у смислу енигматичног процеса преображаја.⁴⁸⁷ Ја ћу се прво усредсредити на схватање моралности у учењу полулегендарног Лаоџија (Laozi, кин. велики учитељ, шести век п.н.е), изложено у спису *Књија љуџа и врлина (Tao Te Ching)*.⁴⁸⁸ Лаоџијев живот је обавијен велом фикције: није још увек поуздано утврђено у којем је веку живео, па је и тај спис датиран у касније доба (четврти век п.н.е). Према највероватнијој верзији, Лаоџи је био архивиста на двору династије Џоу, где је наводно упознао и Конфучија, али је био незадовољан моралношћу традиционалне патријархалне клановске хијерархије, идеолошки обмотане захтевом за поштовањем ритуалног поретка, легалистичким инсистирањем на владавини посредством закона и политици поштовања врлих људи (углавном

⁴⁸⁵ Исто, стр. 32–35.

⁴⁸⁶ Исто, стр. 39–45.

⁴⁸⁷ Herrlee Glessner Creel, *What Is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History*, University of Chicago Press, Chicago, 1982, стр. 2. Због вишеслојног значења *tao*-а користићу оригиналну реч у латиничној транскрипцији.

⁴⁸⁸ Анализа Лаоџијевог учења сачињена је на основу следећег превода: *Tao Te Ching: Annotated & Explained*, Derek Lin [прев.], SkyLight Paths Publishing, Woodstock (VT), 2011.

аристократа). Утолико се може разумно претпоставити да је Лаоција иритирало свеprisутно лицемерје поводом тадашњих моралних норми, чију је окосницу превасходно чинио захтев за слепим придржавањем друштвених конвенција.

Премда није било непосредно примењиво у равни организације чиновничког апарата и бирократске праксе, одабрао сам и Лаоцијево схватање моралности јер се снажно утиснуло у идеје које су заговарали представници других школа мишљења, а који су вековима касније наставили да износе противаргументацију и оспоравају таоистичка становишта. Не треба сметнути са ума ни то да је таоистичка мисао често током кинеске историје служила као теоријска основа за анализу политичког живота и активизам. Тако је таоизам надахнуо нпр. Побуну жутих турбана (184–205), током позног раздобља династије Хан, када су следбеници месијанског тајног друштва Пут великог мира покушали да спроведу револуцију ради успостављања својеврсне теократије.⁴⁸⁹

Тао је неизрециви и прикривени, супериорни, вечан и истински Пут космоса, а врлина (*те*), као манифестација Пута, јесте квалитет који Лаоци одређује као одсуство делања (*wuwei*).⁴⁹⁰ У настојању да одговори на вечно питање старокинеске мисли како постићи добру владавину, таоизам креће од полазишта да је свет у стању континуираног пропадања од првобитног савршеног стања, а као резултат пропадања, ако не и узрок, појавио се читав низ моралних вредности попут добронамерности, исправности, побожности и оданости. Кинески наслов списа *Tao Te Ching* упућује на доктрину која сучељава *тао* и врлину, односно природу и културу, или природни закон и људски кодекс, или небеску законитост и земаљску моралност. Лаоци разликује више и ниже врлине, где у потоњу групу сврстава добронамерност, исправност и правила (ритуални поредак), односно све радње које људи видно предузимају уз тврдњу да то чине из моралних обзира.⁴⁹¹ Људи који следе врлине нижег реда јесу врли, али у номиналном смислу, не у стварном; људи који следе врлински пут вишег реда не тврде да поседују врлину, те су стога одиста врли. Прави мудрац је онај појединац који уложи труд у напуштање свих тих „вештачких” идеја, тј. конвенција као

⁴⁸⁹ Livia Kohn, *Introducing Daoism*, Routledge, London & New York, 2008, стр. 65.

⁴⁹⁰ *Tao Te Ching: Annotated & Explained*, Derek Lin [прев.], стр. 75.

⁴⁹¹ Исто, стр. 77.

човековог изума или социјалних конструкција, односно онај који одлучи да не чини ништа.

У одсуству делања све ће се ствари вратити добром поретку, те је, сходно томе, најбоља власт она која не чини ништа, а идеално друштво је примитивно друштво или, данашњом терминологијом речено, децентрализовано сеоско заједништво.⁴⁹² Владар треба да усмерава државне послове и доноси управне одлуке уз најмањи могући степен интервенције у рад државног апарата, и то тако да та интервенција остане колико толико невидљива, како би се на вешт начин подстакао хармоничан потенцијал људи.⁴⁹³ Идеална је она владавина која се углавном одвија незапажено, а идеалан владар је онај који не чини ништа, али ништа не остаје неучињено. Другим речима, одступање од идеје *tao*-а у нашем уму и поступању рађа на нивоу целог друштва хаос и безакоње, а што се више удаљавамо од хармоније *tao*-а то је потребније оштро и јасно раздвајање између доброг и лошег. Раздвајање захтева установљавање моралних норми и правила, како би људи имали оријентир за властито поступање у односима са другим члановима политичке заједнице.⁴⁹⁴ Управо се овде исказује луцидан увид Лаоција о томе да моралне норме не извиру из апстрактних начела или тајанственим дејством божанске воље, већ настају из друштвене акције предузете у одговору на корупцију и раширене праксе моралних прекршаја у разним подручјима међуљудских односа.⁴⁹⁵

Чуанџи

Чуангци (Zhuangzi, 369–286. п.н.е) јесте најважнији представник таоистичке интелектуалне традиције у Раздобљу зараћених држава. У ранијем животном добу је био нижерангирани чиновник, да би потом одабрао аскетски начин живљења. Забележено је да је краљ Веј из државе Чу послао изасланика са великим новчаним износом са позивом Чуангцију да буде његов премијер, али је он понуду

⁴⁹² Исто, стр. 37.

⁴⁹³ Опширније о тој аргументацији у: Katrin Froese, *Ethics Unbound: Chinese and Western Perspectives on Morality*, The Chinese University Press, Hong Kong, 2013, стр. 215–222.

⁴⁹⁴ *Tao Te Ching: Annotated & Explained*, Derek Lin [прев.], стр. 5, 7.

⁴⁹⁵ Yi-ting Zhu, *A Panoramic History of Traditional Chinese Ethics*, стр. 100.

глатко одбио због одлучности да остане изолован од проблема и тегоба свакодневног живота у заједници, а био је и уморан од турбулентних политичких дешавања.⁴⁹⁶ Стога не чуди што, у збирци текстова *Zhuangzi* која му је делом приписана, Чуангци види активно учешће у животу политичке заједнице као штетно за очување и гајење природног начина живљења. Да би развио природне потенцијале, човек мора да се повуче из друштвеног живота или бар из веома сложеног и вештачки структурисаног урбаног живота. Након тога човек пролази кроз психо-физичку обуку у којој се његове чулне и телесне способности усавршавају до нивоа потребног, како би се постигла усклађеност са преображајима у природном окружењу, те високи степен реактивности на тенденције (*xing*) свих ствари, људи и процеса. Таква практична изврсност отелотворена у практичним, естетским и духовним достигнућима указује на овладавање животом и знак је мудрости.

У подручју друштвеног међудејства (*ren jian shi*), Чуангци се бави проблемом како одржати и сачувати властити живот и издржати обитавање у друштвеној сфери, посебно у околностима испреплетаности друштвеног ткива корупцијском праксом. Таоистичка позиција је генерално веома скептична према „вештачком” пореклу сложених, планских друштвених структура као што је држава, односно политичка заједница, јер сваки покушај да се контролишу и преобликују стихијски токови друштвеног међудејства има исход у све гломазнијим институционалним механизмима. Ти механизми никада неће моћи у потпуности да се носе са флуидношћу природних промена, јер су преображаји природе вођени својеврсном природном „интелигенцијом”, којој не може да парира људско „вештачко” размишљање артикулисано једино речима. Услед те „уграђене” несавршености, свака „вештачка” структура мора да се стално прилагођава природним процесима, те тако доводи до формулисања и неговања „вештачких” вредности попут човечности (*ren*) и исправности (*yi*). Сходно томе, наши судови могу бити потврдни или одречни, а извиру из нашег прихватања или одбацивања ствари или судова, а они заузврат произлазе из наших емоционалних одговора на ситуације у којима смо изложени користи или штети. Чуангци сматра да нигде не постоји морално начело које је исправно у свим околностима или поступак који је погрешан у свим околностима, чиме заправо критикује искључив начин

⁴⁹⁶ Исто, стр. 137–138.

на који моралне теорије разликују добро и лоше, односно вреднују понашање тако што примењују само непроменљива мерила.⁴⁹⁷

Чуангци сматра да вредности човечности и исправности ипак не могу да одговоре сложеним променама ствари и због те неприлагодљивости могу да проузрокују штету по читав процес који чини наш живот – рађање, раст и пропадање. Према његовом мишљењу, постоје тренуци када се не може избећи учешће у неком друштвеном подухвату унутар политичке заједнице, као што постоје и тренуци када ће неко бити подстакнут да уради оно што може и мора како би побољшао друштвену ситуацију. Чуангци приповеда причу о Кунгцијевом (Конфучијевом) највољенијем и најчеститијем следбенику Јен Хуеју, који се осећа позваним да помогне да се поправи један владар познат по себичности и бруталности. Чуангци признаје да је таква мотивација вредна дивљења, али је њено усмерење у крајњем исходу ипак погрешно, јер се веома мало или ништа не може учинити да се ствари промене у друштву утопљеном у неморално понашање.

Ко жели да покуша требало би да буде свестан опасности које се појављују приликом преображаја и развоја феномена, а на опасне друштвене подухвате мора се одговорити уздржањем срца и ума. Реч је о психо-физичкој дисциплини пригушења, у којој се негују унутрашњи потенцијали тако што смањују личне жудње и држе емоције под контролом, те се тако постиже повећана осетљивост на тенденције ствари. Лаоци каже: „(у)мети бити задовољан, значи избећи понижења; знати где се ваља зауставити, значи избећи повреду”.⁴⁹⁸ Тако су таоисти на питање како се суочити са исквареном друштвеном стварношћу нашли једноставан, али заправо антисоцијалан одговор у виду бекства у осаму и пустињачки живот, како би сачували сопствену моралну чистоту.

⁴⁹⁷ Antonio S. Cua, *Moral Vision and Tradition: Essays in Chinese Ethics*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1998, стр. 47–48.

⁴⁹⁸ Fung Ju-Lan, *Istorija kineske filozofije*, стр. 119.

**Морална изврсност и владавина врлином:
виђење моралности у *Књиџи докумената*
и *Књиџи ѿромена***

У повести древне Кине, раздобље које је почело средином шестог века пре нове ере животом Кунгција и завршило се концем Раздобља зараћених држава (221. п.н.е) назива се златним добом филозофа, јер је тада дошло до снажног узлета интелектуалних токова са прото-интелектуалцима (*Shi*), који су као посвећеници моралне изврсности били уједно и носиоци развоја рационалистичког мишљења.⁴⁹⁹ Тада је настало језгро филозофских текстова који ће се, упркос настанку обавијеном велом митолошке непоузданости, током наредна два миленијума снажно утиснути у мисаоно наслеђе унутар кинеске интелектуалне традиције.⁵⁰⁰

Збирка списа названа *Пејџ класика* (*Liu-Ching*) представља најутицајнији извор схватања старокинеске моралности уопште у друштву и у обављању државних послова. Реч је тачније о шест списа: *Књиџа обрега* (*Liji*), *Књиџа ѿоеџије* (*Shi*), *Књиџа ѿромена* (*I Ching* или *Yijing*), *Књиџа докумената* (*Shu*), *Пролећни и јесењи анали* (*Chunqiu*) и *Књиџа музике*. Како је последњи спис нестао у кампањи спаљивања конфучијанских књига, коју је током читаве 213. године пре нове ере спроводио цар Шу Хуанг из династије Ђин (*Qin Shi Huang*, 221–210. п.н.е), усталио се назив *Пејџ класика*. Цару је засметао широко присутан критички тон према власти садржан у тој збирци, конкретно употреба примера из прошлости ради оспоравања сврсисходности делатности актуелне власти.⁵⁰¹ На мети уништавања су се нашли сви примерци у приватном поседу, а власници за које би се утврдило да су прикрили забрањене књиге били би удављени или рашчеречени. Садржај текстова обухваћених збирком *Пејџ класика* био је ипак сачуван делом и усменим предањем. Збирка се често погрешно повезивала са Кунгцијем и његовим следбеницима. На пример, самом Кунгцију се све до недавно, без утемељења у историјским изворима, приписивало уредивање *Књиџе докумената* и *Књиџе ѿоеџије*, састављање коментара за *Књиџу ѿромена* и прикупљање текстова сабраних у *Пролећним*

⁴⁹⁹ Li Feng, *Early China: A Social and Cultural History*, стр. 174–175.

⁵⁰⁰ Исто, стр. 208–209.

⁵⁰¹ Michael Nylan, *The Five "Confucian" Classics*, Yale University Press, New Haven & London, 2001, стр. 28–29.

и јесењим аналима.⁵⁰² Једина вероватна веза огледа се у разумној претпоставци да су Кунгци и каснији представници његове филозофске школе користили идеје изнете у збирци као полазиште за разраду сопствених учења и концепата.

Пеји класика уче о морално исправном поступању у обављању државних послова полазећи од становишта да је основа доброг правила лежи у нама самима, односно у нашим способностима да превладамо природне нагоне и страсти и кроз знања о уобличавању моралног карактера преобразимо себе у особу која тежи заједничком добру.⁵⁰³ Учење о моралу садржано у *Пеји класика* олакшава постизање хвале вредних политичких, друштвених и личних циљева, те осигурава престо и поданике. Као средиште интелектуалних и емоционалних способности које примају и тумаче чулне надражаје, систем срце–ум (*xin*) функционише добро све док се не преоптерети питањима која су ван људске контроле; стога треба да тежи остварењу доброг, одређеног као радњи које доприносе конструктивним везама међу људима.⁵⁰⁴ Анализу схватања моралних вредности и норми усредсређује само на два списка као најрелевантнија: *Књију докумената* и *Књију йромена*.

Књија докумената

Књија докумената је збирка званичних државних докумената који се сматрају отелотворењем модела доброг управљања државом и моралних вредности краљевства Западни Џоу, које су установили краљеви Вен и Ву, а учврстио га је војвода од Џоуа.⁵⁰⁵ Списе садржане у тој збирци повезује неколико тематских потки повезаних са схватањем моралности у обављању државних послова које се изнова понављају и обрађују: одређење истинске краљевске власти, портрети вредних бирократа, предности владавине врлином спрам владавине кажњавањем. Упркос томе, *Књија докумената* не даје никакав целовит модел добре владавине, доброг владара и

⁵⁰² Исто, стр. 8.

⁵⁰³ Michael Nylan, "Classics Without Canonization: Learning and Authority in Qin and Han", у: John Lagerwey & Marc Kalinowski (уред.), *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD)*, Brill, Leiden, 2009, стр. 755–756.

⁵⁰⁴ Исто, стр. 757.

⁵⁰⁵ Опширније о настанку *Књије докумената* у: Michael Nylan, *The Five "Confucian" Classics*, стр. 123–136.

доброг бирократе који би вредело опонашати. Но, схватање о томе које су моралне норме и вредности ваљане и воде доброј владавини могуће је сумирати из већине текстова садржаних у збирци. На пример, цар Ју Велики, оснивач најстарије династије Сија, једном приликом је рекао:

Ако владар зна како да правилно влада и ако се то одражава у понашању званичника и извршавању њихових дужности, онда ће државни послови тећи глатко. То ће подстаћи људе да буду и ревносни и поштени.⁵⁰⁶

Ји Јин као премијер са вишедеценијским управним искуством на двору подучио је тек крунисаног владара Таи Ђија (Tai Jia) следећим речима:

Када бирате званичнике и ministre, уверите се да су то промишљени и обзирни људи. Они који служе онима изнад себе морају да раде на томе да осигурају да се врлина оних изнад њих поштује, јер ће то заузврат навести оне испод њих да заузврат обезбеде своју добробит. То није лако, па је потребна посебна пажња како би се осигурали и хармонија и једноставност. Не постоји врховно правило за врлину – она се једноставно процењује по томе колико је добра. Нити постоји нешто неизбежно за шта кажемо да је добро – оно једноставно долази из једноставности (...) Ако народ није у стању да живи врлински, онда је очигледно да њихов владар није у стању да чини оно што је исправно.⁵⁰⁷

Исправан одабир дворских званичника и чиновничког кадра уопште једна је од тема које се изнова појављују у причама сабраним у *Књизи докумената*. Тако сазнајемо да је краљ Ву Динг (Wu Ding) пронашао Јуеа који је живео у дивљим пределима и поставио га за премијера, јер је одговарао узору морално исправног бирократе. Јуе ради оно што ће бити добро за људе и зато што је поуздан, за разлику од владаревих миљеника (рођака, пријатеља и штићеника), те зато што се на фаворизовање блиских особа у одабиру функционера и чиновника гледало са неодобравањем.⁵⁰⁸ Пристрасно одлучивање у корист блиских особа је дугорочно рађало лоше мњење о владару и носило у себи заматак потенцијалне дворске завере

⁵⁰⁶ Confucius, *The Most Venerable Book (Shang Shu)*, стр. 73.

⁵⁰⁷ Исто, стр. 120.

⁵⁰⁸ Исто, стр. 136–137.

или побуне ради свргавања са престола. Због тога је кроз наведени пример указано да је једини поуздан гарант морално исправног обављања државних послова живот ван социјалних мрежа узајамних обавеза, које онда бирократу увлаче у пристрасно одлучивање усмерено на узвраћање дарова сходно неписаном правилу реципрочности друштвених односа. Поента је у нереалном очекивању да једино неко ко је живео усамљеничким животом ван мрежа узајамних обавеза може да буде непристрасан у одлучивању.

Књија докумената изнова и изнова саветује владаре да управљачке и чиновничке положаје додељују само особама достојним тих положаја и способним да делотворно и морално исправно обављају управне послове – врлина и заслуге треба да буду основна мерила награђивања.⁵⁰⁹ Ево како војвода од Цоуа саветује свог нећака краља Ченга након крунисања:

Ниједна земља не може да успе да оснује владу ако запошљава оне који су лажни, који лоше говоре, или су без врлина. Ниједно будуће поколење вам неће бити захвално на томе. Зато од сада, док успостављате своју власт, немојте постављати оне који су лажни, који лоше говоре о другима, већ постављајте достојне људе. Они ће се побринути да све прође добро (...).⁵¹⁰

У другом примеру, краљ Му даје савет ерлу Ђијунгу, којег је поставио за настојатеља краљевског домаћинства и поседа, следећим речима:

Али пазите при избору помоћника.
Не бирајте оне који ласкају
или који на први поглед делују добри.
Избегавајте улизице
и бирајте само оне
који су на добром гласу.
Јер када су они који служе истински,
и принц ће бити истински.
Али када су они који служе ласкави,
па...
принц ће помислити да је нека врста мудраца!⁵¹¹

⁵⁰⁹ Исто, стр. 161.

⁵¹⁰ Исто, стр. 216.

⁵¹¹ Исто, стр. 237–238.

У сличном маниру своје подређене бирократе саветује и краљ Ченг из династије Џоу:

Чувајте се, племићи моји!
 Ваш циљ треба да буду заслуге.
 Ваш углед се повећава само марљивошћу.
 (...)

 Пазите! Високи положај може да роди понос;
 корист од положаја може да доведе до расипништва.
 Тражите врлину јединства
 тако што ћете бити поштовани и уздржани.
 Не користите свој положај да бисте се хвалили.
 Поступајте са врлином
 и ваше срце и ум ће тада бити мирни
 и дан за даном ћете се побољшавати.
 Ако уместо тога практикујете обману,
 онда ће ваше срце и ум бити узнемирени;
 и дан за даном ћете правити све више и више грешака.
 Чак и када уживате у наклоности,
 будите свесни да постоје опасности
 и зато будите опрезни.
 Ако то не учините,
 онда ће настати катастрофе.⁵¹²

Наведени примери саветовања о доброј владавини су значајни јер преносе наратив о тесној испреплетаности и повратној условљености моралног угледа владара са моралном димензијом обављања државних послова министара и осталих бирократа у државном апарату. Део тог наратива саопштава да постојање раширене праксе морално погрешног поступања бирократа такође зависи од моралних квалитета самог владара, односно министара и осталих руководиоца у чиновничком апарату. Чини се да наведени савети преносе и наталожено искуствено знање у виду упозорења владарима да у службу не примају чиновнике без професионалних знања и заслуга, а на основу дарова (мита). Такви службеници, будући да су показали неморалност већ приликом запошљавања, неће временом постати морално исправни и одани двору: пре ће се десити да сву кривицу за лоше исходе спровођења одлука свале на владара и напусте га у тренутку ерупције незадовољства.

⁵¹² Исто, стр. 220–221.

У једној од прича садржаних у *Књизи докумената*, краљ Пан Генг (Pan Geng) подучава врлинској диспозицији своје чиновнике упућујући им прво оштру критику са захтевом да не буду себични, ситничави и лењи, да престану са неискреношћу, оговарањем и изношењем лажних тврдњи, те са неморалним понашањем. Краљ опомиње саможиве ministre и бирократе да не само што су незаинтересовани за одговорно обављање поверених дужности, него су постали пример зла читавом друштву, а посебно за сиромашне слојеве које тлаче.⁵¹³ Краљ Пенг изражава бојазан да ће се народ побунити ако се раширене злоупотребе наставе, што делом одражава и тадашње општеприхваћено уверење, првобитно приписано помињаном краљу Ченгу, да владар преузима заслуге за успешну владавину ако је именовао добре службенике, али подједнако и кривицу за неуспех проузрокован неспособношћу именованих чиновника.⁵¹⁴ Као још једна илустрација уверења о одговорности владара служи чувени говор војводе од Ђина, који је наводно одржао својим командантима након претрпљеног пораза у једној бици. Наратив наглашава драматично ишчекивање војсковођа да буду погубљени, како је тада налагала традиција, али уместо тога слушају војводу како сам преузима одговорност за тај пораз – у складу са конфучијанским врлинским узором.⁵¹⁵

Књија ѿромена

Књија ѿромена је хиљадама година служила као филозофска таксономија универзума, водич за морално исправан живот, приручник за владаре и пророчиште будућности државе, ауторитативни оријентир за књижевну и уметничку критику, картографију, медицину и друге науке.⁵¹⁶ *Књија ѿромена* је и древни кинески приручник за прорицање и књига практичне мудрости која настоји да помогне читаоцима да стекну увид у будућност. Идеја је да људи треба да буду у стању да доносе најбоље одлуке за будуће догађаје након што у потпуности разумеју обрасце и циклусе промена, па

⁵¹³ Исто, стр. 122–124.

⁵¹⁴ Исто, стр. 221.

⁵¹⁵ Исто, стр. 249–250.

⁵¹⁶ Анализа тог списка је заснована на: Alfred Huang [прев.], *The Complete I Ching: The Definitive Translation from the Taoist Master, Inner Traditions*, Rochester (VT), 1998.

зато књига детаљно описује сваку могућу промену коју особа може да проживи током живота. *Књија ѿромена* представља најнавође- нији старокинески спис, па не чуди што је утицао на настанак без- бројних конфучијанских, таоистичких, будистичких, а касније чак и хришћанских коментара и конкурентских школа мишљења. По- рекло тог списка је опскурно и заогрнуто митолошким велом. Према традиционалном предању, краљ Вен, оснивач династије Џоу, пре- праврио је средином једанаестог века пре нове ере старију верзију тог списка сачињену према усменим предањима, а његов син, војвода од Џоуа, песник, додао је тумачења уз поједине одељке. Упоредо са успоном конфучијанизма додати су коментари који су *Књију ѿроме- на* из пророчанског приручника преобразили у морално-филозоф- ски текст, а цар Ву из династије Хан прогласио га је 136. године пре нове ере најважнијом од пет канонских конфучијанских књига и стандардизовао текст на основу различитих верзија.

Када је реч о старокинеском схватању моралности у обављању државних послова, *Књија ѿромена* подучава да је морално одлучи- вање контекстуалне природе, али је оквир људског делања посто- јан и вечан – космички поредак у чијем средишту стоји хијерархиј- ска матрица оличена у односима Неба и Земље или *yang*-а и *yin*-а.⁵¹⁷ Од људи се очекује да живе у складу са природним законом, чије правилно разумевање спречава да зло, које је такође природна по- јава и чији се утицај шири много лакше и брже него утицај добра, превлада над врлином:

Оно што је велико треба да буде исправно.

Када је исправност велика,

Истина Неба и Земље се може видети.⁵¹⁸

Хијерархијска матрица чини узор друштвене хијерархије, па се тако надређен положај *yang*-а и подређен положај *yin*-а рефлектују у политичкој хијерархији: владар је на врху, министри у средини, а народ на дну.⁵¹⁹ Хијерархичност односа је пресликана и на ниво породице: када сваки њен члан извршава додељену улогу доприно- си остварењу веће хармоније него када свако делује самостално.⁵²⁰

⁵¹⁷ JeeLoo Liu, *An Introduction to Chinese Philosophy: From Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*, Blackwell Publishing, Malden (MA), 2006, стр. 40.

⁵¹⁸ Alfred Huang [прев.], *The Complete I Ching: The Definitive Translation from the Taoist Master*, стр. 288.

⁵¹⁹ Исто, стр. 264–271.

⁵²⁰ Исто, стр. 306–312.

Књиџа ѿромена изједначава делање у складу са оним што контекст прописује са делањем у складу са космичким поретком. Тај контекстуални прескриптивизам не проглашава исту моралну дужност за свакога у свим ситуацијама, већ различити елементи у конкретном спољашњем окружењу у којем појединац дела доносе различите моралне дужности.⁵²¹ Будући да сви имамо различите црте личности, требало би да свако дела у складу са својом снагом или слабошћу, па тако променљиви чиниоци у једној ситуацији налажу да преузмемо јавну дужност, а у другој да од тога одустанемо; у једној да преузмемо вођство, а у другој да останемо подређени.

Књиџа ѿромена заправо заговара начело праћења времена и слеђења сопствених природних особина и природног развоја космичких елемената у моралном одлучивању у датој ситуацији. У свакој датој околности постоје исправни начини понашања, а појединац који жели да морално исправно поступа учи из ситуације шта се од њега тражи, а затим следи наговештај судбине. Као претпоставка моралне исправности се захтева и поседовање особина супериорне особе: чврстина става, снага, великодушност и енергичност.⁵²² Појединац не треба да буде ни превише самовољан и тврдоглав, јер се снага према старокинеском поимању не појављује само као физичка снага – морална снага је била важнија и моћнија од физичке снаге. Само морална снага зрачи сјајем и део је вечности. Због тога само они који настоје да чине морално исправне ствари имају на уму добробит друштва; сви остали се баве искључиво ситним личним или приватним интересима. Владар треба да буде интроспективан у вези са сопственим животом, посматрањем друштвених обичаја и живота људи процени да ли је оно што је урадио исправно или погрешно, како би проценио да ли је добар пример који други треба да следе, те да рефлектује о реакцијама људи на његове речи и дела.⁵²³ У древној Кини, такво посматрање и интроспекција у вези са сопственим речима и делима сматрани су једном од највиших врлина, јер посматрањем реакције другог ми заправо упознајемо себе. Утолико се наша реакција на спољашње чиниоце у некој ситуацији мења са променом околности, али наша унутра-

⁵²¹ JeeLoo Liu, *An Introduction to Chinese Philosophy: From Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*, стр. 41.

⁵²² Alfred Huang [прев.], *The Complete I Ching: The Definitive Translation from the Taoist Master*, стр. 27.

⁵²³ Исто, стр. 191.

шња врлинска диспозиција не би требало да буде подложна промени, јер се она равна према апсолутном моралном императиву који надјачава све остале контекстуалне моралне дужности: стремљењу ка добру као идеалу.⁵²⁴

Идеје представљене у *Пеј* класика наставиће да надахњују кинеске политичке мислиоце све до револуционарних промена у двадесетом веку, посебно у виду разматрања како осмислити добру владавину која ће помоћи владару да успешно и морално исправно води државу и пружи морално образовање народу, те откривања начина на које прошли догађаји могу да помогну у разумевању актуелних проблема у политичкој заједници.⁵²⁵ Заједнички именитељ мислилаца те традиције остаће високо вредновање моралне изврности као неговања моралне диспозиције код себе и других, уз став да заједничко практиковање канонских принципа (*jingyi*) и управљања свакодневним пословима (*zhishi*) може да помогне људима да дођу до спознаје како да остваре савршенство у оквирима коначности свог постојања. Гајење моралног карактера је могуће једино учешћем у друштвеним и политичким активностима, никако у бекству од живота заједнице као код таоистичких мислилаца.

Моралност као спој добронамерности и исправности: Кунгци и његови настављачи

Кунџи

Дивинизовани кинески филозоф Кунгци (Kongzi, Kong Qiu, или позападњачено Конфучије, 551–479. п.н.е) потекао је из угледне породице из нижег племства, али је већи део живота провео у сиромаштву, упркос добром образовању стеченом у младости и кратком обављању високе чиновничке дужности на двору владара државе Лу.⁵²⁶ Према до сада прикупљеној историографској грађи,

⁵²⁴ Alfred Huang [прев.], *The Complete I Ching: The Definitive Translation from the Taoist Master*, стр. 38–55; JeeLoo Liu, *An Introduction to Chinese Philosophy: From Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*, стр. 42.

⁵²⁵ Michael Nylan, *The Five "Confucian" Classics*, стр. 59.

⁵²⁶ Fung Ju-Lan, *Istorija kineske filozofije*, стр. 51. Постоје и супротна мишљења да Кунгци није никада обављао ниједну државну функцију, али да јесте гајио такву амбицију.

Кунгци је највероватније био уплетен у борбу двора против три тадашње политички најутицајније племићке породице, па је 497. године пре нове ере услед обрта у односу снага био принуђен да напусти државну функцију.⁵²⁷ Напустио је и државу Лу ради дуготрајног путовања по кинеским краљевствима, у потпуности посвећен предавачком раду и, још важније, изучавању древних кинеских филозофских текстова.⁵²⁸ *Аналекџи* (*Lunyu*) представљају средишњи извор Кунгцијевог учења датог у виду збирке његових одговора на питања студената и владара, а сам спис је највероватније састављен век након његове смрти.⁵²⁹ *Велико учење* (*Daхие*) представља друго најважније канонско дело конфучијанства приписано Конгцију које ћу користити у анализи која следи.⁵³⁰

Како је живео у времену друштвених превирања када су владали исквареност, неправда и криминал, Кунгци је сматрао да први корак ка коренимом преображају треба да буде исправљање имена (*zhengming*), односно давање правог имена свакој ствари и појави.⁵³¹ У постављању темеља добре владавине Кунгци придаје суштинску важност подударању неког имена и дела стварности који означавамо тим именом. Свако име садржи извесне импликације које одређују суштину врсте ствари на коју је то име примењиво. У друштвеним односима свако име – син, отац, министар или владар – подразумевају одређене одговорности и дужности. Ако, на пример, министар не поступа у складу са идеалном суштином коју означава то име, онда он није министар – иако га сви сходно званичном положају могу сматрати таквим.⁵³² У том случају неминовно долази до урушавања политичке заједнице и друштвеног поретка, јер се губи улога владара и бирократа у пружању моралног оријентира за понашање чланова политичке заједнице.⁵³³

⁵²⁷ Li Feng, *Early China: A Social and Cultural History*, стр. 211.

⁵²⁸ Fung Ju-Lan, *Istorija kineske filozofije*, стр. 53–54.

⁵²⁹ Анализа је заснована на следећем преводу тог дела: *The Analects of Confucius*, Burton Watson [прев.], Columbia University Press, New York, 2007.

⁵³⁰ За анализу је коришћен превод: James Legge [прев. и прир.], *The Chinese Classics, Volume 1: Confucian Analects, The Great Learning and the Doctrine of the Mean*, Hong Kong University Press, Hong Kong, 1960, стр. 355–381.

⁵³¹ *The Analects of Confucius*, Burton Watson [прев.], стр. 88–89.

⁵³² Исто, стр. 82, 84.

⁵³³ Sarah Mattice, "Confucian Role Ethics: Issues of Naming, Translation, and Interpretation", у: Alexis McLeod (уред.), *The Bloomsbury Research Handbook of Early Chinese Ethics and Political Philosophy*, Bloomsbury Academic, New York, 2018, стр. 27–29.

На идеју о исправљању имена природно се надовезује Кунгцијево учење о моралности засновано на разликовању „исправности” (*yi*) и „ћара” (*li*).⁵³⁴ Главни оријентир је добровољно практиковање ритуала (*li*). У старокинеској религијској традицији термин *li* је првобитно упућивао на поштовање обреда жртвовања у помен предака, а Кунгци га схвата као скуп правила исправног понашања у заједници који узима у обзир друштвени статус и дужности инхерентне том статусу. Заједнички именитељ тих правила је реципрочност уграђена у мрежу међусобних односа, у које људи неминовно ступају у свакодневном животу и кроз које стичу осећање дужности према другима. Дужности проистекле из припадности једној политичкој заједници треба да извршавамо са искреношћу и дубоком страшћу, сходно идеалу човечности (*ren*), који Кунгци једноставно исказује у виду гесла „воleti људе”.⁵³⁵ Исправност је када у извесној ситуацији чинимо ствари ради њих самих, јер су то ствари које је морално исправно чинити; ако их појединац чини само из неког ћара (користи) тада, иако чини оно што треба, његов поступак није исправан. Гледано из перспективе владара као водећег узора понашања у политичкој заједници, „врлина је корен; богатство је исход”.⁵³⁶ Кунгци је такође предложио метод да се утврди да ли је неко добронамеран у виду тзв. златног правила – „не чини другима оно што не желиш ни себи”.⁵³⁷

Посматрано на плану схватања моралности у подручју обављања државних послова, Кунгци као „златно доба” државништва идеализовано описује политичко-друштвени поредак из времена трију најстаријих кинеских династија (Сија, Шанг и Џоу) као узор мира и реда који ваља обновити. Реч је о полазишту у преображају начина организације државног апарата тако да морални углед а не порекло, тј. припадност одређеној социјалној класи, буде установљено као основно мерило одабира за управљачке и чиновничке положаје. Кунгци је био згроженом увидом да су учени људи његовог времена били усмерени само на чулна задовољства, престиж и лично богаћење, уместо на љубав према сазнању и култури, док

⁵³⁴ Fung Ju-Lan, *Istorija kineske filozofije*, стр. 55–56.

⁵³⁵ *The Analects of Confucius*, Burton Watson [прев.], стр. 84. У Кунгцијевом учењу човечност је изједначена са ранијом идејом добронамерности.

⁵³⁶ James Legge [прев. и прир.], *The Chinese Classics, Volume 1: Confucian Analects, The Great Learning and the Doctrine of the Mean*, стр. 375.

⁵³⁷ *The Analects of Confucius*, Burton Watson [прев.], стр. 80.

су се обични људи лишени моралног вођства учене елите одали безакоњу и једино су реаговали на сурове казне.⁵³⁸ Кунгци је гајио уверење да ритуална традиција и класични кинески текстови могу да пруже модел за обнову изгубљеног „златног доба”.

Нагласак на важности делања у складу са статусним улогама у мрежи друштвених односа и ритуалном поретку не ограничава слободу појединца, као што то можда на први поглед делује. Кунгци схвата слободу као неговану спонтаност која ослобађа човека од прављења моралних избора смера делања у свакодневним животним ситуацијама, јер појединац са изграђеном врлинском диспозицијом неће ни имати потребу да вага у већини случајева пошто добро познаје оквири морално исправног поступања и нема намеру да их прекорачи.⁵³⁹ Без појма о себи као чворишту друштвених односа, чланови политичке заједнице не би могли да развију јасан осећај међусобне зависности и бригу о добробити других. Разлоге Кунгцијевог инсистирања на моралној важности ритуалног поретка можемо наћи у његовој породичној повести, која је била део друштвене класе некадашњих ратника из коњичких трупа (*Shi*), устројених према строгом ритуализованом моралном кодексу.⁵⁴⁰ Та ратничка класа је након седмог века пре нове ере била преобразена у слој бирократа и учених људи посвећених одржавању ритуалног поретка.

У средишту Кунгцијевог виђења обнове урушеног политичког поретка налазимо концепт човечне (хумане) владавине, који је укотвљен у већ помињаној идеји човечности.⁵⁴¹ Реч је о владавини у складу са врлином, а човечан је онај који се у свом делању ослања

⁵³⁸ Philip J. Ivanhoe & Bryan W. Van Norden (прир.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, Third Edition, Hackett Publishing Company, Inc, Indianapolis, 2023, стр. 4.

⁵³⁹ Peimin Ni, “The Philosophy of Confucius”, у: Vincent Shen (уред.), *Dao Companion to Classical Confucian Philosophy*, Springer, Dordrecht, 2014, стр. 72–73.

⁵⁴⁰ Leonard J. Waks, “Democratic Self-cultivation”, у: Michael A. Peters, Tina Besley, Huajun Zhang (уред.), *Moral Education and the Ethics of Self-Cultivation: Chinese and Western Perspectives*, Spinger Nature, Singapore, 2021, стр. 183.

⁵⁴¹ О утицају тог концепта на каснију конфучијанску мисао у Кини и широм источне Азије опширније видети у: Chun-chieh Huang, “‘Humane Governance’ as the Moral Responsibility of Rulers in East Asian Confucian Political Philosophy”, у: Anthony Carty & Janne Nijman (уред.), *Morality and Responsibility of Rulers: European and Chinese Origins of a Rule of Law as Justice for World Order*, Oxford University Press, Oxford, 2018, стр. 270–291.

на трпељивост, поузданост, марљивост и љубазност.⁵⁴² Гледано из перспективе чиновника као непосредних спроводилаца тог концепта, човечна владавина није остварива уколико не постоји повратна спрега између неопходних стручних знања, умешне професионалне (бирокарске) праксе и човечности:

(...) можда имате довољно знања да стекнете положај, али ако немате човечност потребну да га задржите, онда иако га стекнете, сигурно ћете га изгубити. Можда имате довољно знања да стекнете положај и човечност потребну да га задржите, али ако га не обављате достојанствено, обични људи вас неће поштовати. Можда имате довољно знања да стекнете положај, човечност потребну да га задржите и можда га обављате достојанствено, али ако ваши поступци нису у складу са ритуалом [правилима, *йрим. ауи.*], резултати ће бити мање него добри.⁵⁴³

Човечност се у конфучијанској мисаоној традицији схвата двојачко: 1) као унутрашња димензија делања, у виду „места” где обитава душа и постојане способности појединца да расуђује о вредностима; 2) као спољна димензија делања, у виду друштвеног начела које уређује однос појединца са другима и у виду политичког циља.⁵⁴⁴ Две димензије човечности су узајамно повезане, а човечна владавина мора да буде заснована на човечном срцу. Другим речима, поседовање моралне диспозиције рађа морално исправно поступање и преноси се подједнако у сва подручја друштвених односа – у породицу и пријатељске кругове, у суседске односе (тј. у локалну заједницу) и у однос према владару и властима.⁵⁴⁵

Кунгци учи да изазивање срама код људи може да буде делотворније оруђе контроле понашања, него што су то закони и кажњавање:

(...) водите их државним наредбама, усмеравајте их казнама, и људи ће настојати да избегну закон и биће без стида. Водите их врлином, усмеравајте их ритуалима, и они ће имати осећај стида и постаће честити.⁵⁴⁶

⁵⁴² *The Analects of Confucius*, Burton Watson [прев.], стр. 121.

⁵⁴³ Исто, стр. 110.

⁵⁴⁴ Исто, стр. 32–33.

⁵⁴⁵ Jana S. Rošker, *Humanism in Trans-civilizational Perspectives: Relational Subjectivity and Social Ethics in Classical Chinese Philosophy*, стр. 81–83.

⁵⁴⁶ *The Analects of Confucius*, Burton Watson [прев.], стр. 20.

За моралност у подручју бирократских пракси је значајно указивање Кунгџија на узор морално изврсне особе (*junzi*), који се остварује приврженошћу високим моралним стандардима у понашању и супериорним разумевањем моралних обзира у конкретним животним ситуацијама.⁵⁴⁷ Такав парадигматични морални делатник увек настоји да отклони потенцијалну штету за човечност, па чак и да жртвује властити живот да би сачувао човечност.⁵⁴⁸ Морално изврсни појединац требало би да буде модел за доброг бирократу, јер оличава *tao* следећим радњама:

У понашању је био разборит. У служби претпостављених, био је поштован. У старању о обичним људима, био је брижан. А у запошљавању обичних људи, следио је оно што је исправно.⁵⁴⁹

Тежиште наведеног схватања старог термина *junzi* је на првенству поседовања чврстог моралног интегритета над специјалистичким знањем или умешношћу, а који се изражава кроз непосредно делање, непристрасност, некористољубивост, самосвојност, одмереност, скромност и разборитост.⁵⁵⁰

Стога Кунгџи саветује владаре да на чиновничке положаје постављају исправне особе и унапређују добронамерне људе, а да буду саосећајни и подучавају оне који су неспособни.⁵⁵¹ Овде је нагласак на суштинској важности начина на који се дела, па тако надареност за државну службу није вредна пажње ако ће бити коришћена на арогантан, неискрен или подао начин.⁵⁵² Другим речима, (...) „ако је сама особа исправна, онда ће делати иако јој не наређујете да то учини. Али ако сама особа није исправна, онда

⁵⁴⁷ О споју моралног карактера и конфучијанских врлина више видети у: Antonio S. Cua, "Virtues of *Junzi*", у: Vincent Shen & Kwong-loi Shun (уред.), *Confucian Ethics in Retrospect and Prospect*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D.C., 2008, стр. 7–26. Слојевитост термина *junzi* условила је његове различите преводе у научној литератури на енглеском језику, па сам се у недостатку одговарајућег израза на нашем језику определио за описни.

⁵⁴⁸ *The Analects of Confucius*, Burton Watson [прев.], стр. 107.

⁵⁴⁹ Исто, стр. 38. Напомена: за разлику од припадника таоистичке школе, Кунгџи термин *tao* користи у значењу исправног начина чињења ствари.

⁵⁵⁰ Исто, стр. 21, 36–37, 54, 93, 109.

⁵⁵¹ Исто, стр. 22.

⁵⁵² Исто, стр. 55–56.

иако јој наређујете, она неће послушати”.⁵⁵³ Поред тога, Кунгци учи да избегавамо преузимање лоших примера у обављању државних послова, а поготово када их пружају руководиоци, јер се онда лако дешава да се морално погрешни обрасци поступања опонашају дуж читаве управне хијерархије.⁵⁵⁴ Стога је пресудан лични пример морално исправног поступања који руководиоца даје подређеним чиновницима, јер „(...) ако не можеш да исправиш себе, како можеш да се надаш да ћеш исправити друге?”⁵⁵⁵

Да бисмо могли другима да помогнемо да одгаје код себе врлинску диспозицију посредством нашег личног примера, морамо прво да сами прођемо процес моралне самокултивације.⁵⁵⁶ То је тема којом се бави *Велико учење*, а основни аргумент је да је морална самокултивација процес вољног самодисциплиновања усмереног на усвајање, испољавање и пропагирање врлина, како би се делотворно сузбили штетни природни нагони и емоције.⁵⁵⁷ Реч је о одгајању моралног карактера током целог живота, које се одвија кроз сталну саморефлексију у виду искреног преиспитивања сопственог размишљања и понашања.⁵⁵⁸ Самоевалуација је кључна у конфуцијанизму, где особа разматра сопствени морални интегритет. Тако обликован морални карактер ће потом моћи да одговори на изазове постизања човечности, односно стања пуне, аутентичне и савршене остварености људског бића.

⁵⁵³ Исто, стр. 89.

⁵⁵⁴ James Legge [прев. и прир.], *The Chinese Classics, Volume 1: Confucian Analects, The Great Learning and the Doctrine of the Mean*, стр. 373–374.

⁵⁵⁵ *The Analects of Confucius*, Burton Watson [прев.], стр. 90.

⁵⁵⁶ Искрпно о улози идеје о самокултивацији врлине у конфуцијанском учењу видети у: Charlene Tan, “Confucian Self-cultivation and the Paradox of Moral Education”, у: Michael A. Peters, Tina Besley, Huajun Zhang (уред.), *Moral Education and the Ethics of Self-Cultivation: Chinese and Western Perspectives*, Springer Nature, Singapore, 2021, стр. 79–92; Andrew H. Plaks, “The *Daxue* (Great Learning) and the *Zhongyong* (Doctrine of the Mean)”, у: Vincent Shen (уред.), *Dao Companion to Classical Confucian Philosophy*, Springer, Dordrecht, 2014, стр. 139–152.

⁵⁵⁷ James Legge [прев. и прир.], *The Chinese Classics, Volume 1: Confucian Analects, The Great Learning and the Doctrine of the Mean*, стр. 355–364.

⁵⁵⁸ Исто, стр. 365–372.

Менџи

Након Кунгџијеве смрти, припадници његове школе мишљења су се поделили у осам група, а група коју је предводио Менгџи (Mengzi или позападњачено Менџије, 372–289. п.н.е) стекла је статус најутицајније у даљем развоју традиције конфуџијанске филозофије. Менгџи је био рођен у веома имућној породици и био је успешан у налажењу добротвора међу владарима свог доба, првенствено у држави Вей и на двору династије Ћи. Менгџи је био заинтересован за изучавање суштине људске природе као угаоног камена добре владавине, а као полазно становиште је усвојио антрополошки оптимизам, односно виђење према којем је свако рођен са добром природом и са потенцијалом да постане мудрац.⁵⁵⁹

Менгџи тврди да већина људи има природно усађен импулс саосећајности, али је то само први корак ка понашању у складу са идеалом човечности.⁵⁶⁰ Појединци постају лоши јер су временом „истањили” добре карактерне особине и тако постали подложнији лошим утицајима.⁵⁶¹ Обнова моралности захтева да усред моралних превирања пронађемо могућности за поновно успостављање унутрашње равнотеже у систему ум–срце, па тако лековити потенцијал природе у времену искварености природе постаје још важнији. Добра природа може се очувати и учврстити само гајењем следећа четири заметка моралности, односно склоности (квалитета) које се налазе у систему ум–срце (*xin*) и творе основу моралне диспозиције: добронамерност (*ren*), исправност (*yi*), пристојност (*li*) и мудрост (*zhi*).⁵⁶² Замеци тих склоности јесу урођени и налазе се у свакоме од нас, али како нису сами по себи јемац морално исправног поступања наша је дужност да их развијамо.⁵⁶³

Менгџијево објашњење узрока неуспеха да се о смеру делања у некој животној ситуацији одлучује разматрањем моралних обзира

⁵⁵⁹ У анализи је као извор коришћен превод Менгџијевог учења дат у: Philip J. Ivanhoe & Bryan W. Van Norden (прир.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, Third Edition, Hackett Publishing Company, Inc, Indianapolis, 2023, стр. 121–157.

⁵⁶⁰ Исто, стр. 132.

⁵⁶¹ Исто, стр. 140.

⁵⁶² Исто, стр. 132. Напомена: *li* код Менгџија има значење личних манира, а не ритуалног поретка као темеља исправних друштвених односа као код Кунгџија.

⁵⁶³ Исто, стр. 133.

налази у жудњи за телесном удобношћу и материјалним добрима, која је такође део људске природе. Стална тензија између воље да се поступа морално исправно и чулних жеља прелама се у осујећењу основне улоге ума, а то је да рефлектује о властитом понашању.⁵⁶⁴ Неки појединци би урадили било шта неморално само да би увећали своје богатство и моћ, док други само повремено поступају морално исправно, а затим учине низ лоших дела. „Запуштени” ум не размишља и лако постаје скрајнут услед доминације чулних надражаја, па такав ум слаби вољу да се дела морално исправно чак и онда када жели да чини добро – једноставно одустаје на пола пута.⁵⁶⁵ Поред слабости воље, онај који упорно понавља зла дела осакаћује урођени потенцијал за моралну диспозицију, па Менгци подсећа да су „велики људи (...) они који не губе срца детета”, где се „срце детета” односи на урођену добру природу.⁵⁶⁶

Пошто извире из осећања заједничких највећем броју људи, моралност се мора саздати на моралној осећајности, а не само на пуким друштвеним конвенцијама и правилима. Менгци сматра да природна урођеност моралне осећајности чини да морално исправно делање не превазилази универзалне психо-физичке способности (савременим речником речено), те да тврдња да је немогуће предузети поједине морално исправне радње представља обичан изговор. Менгци разлог одсуства добра код већине људи проналази у ситуацији када морална осећања остају само осећања, а не подстичу на морално исправно понашање. Менгци је зато заговарао истински морални преображај целог друштва, али је био свестан и проблема да тај процес осујећује сложен и неизвестан подухват гајења моралне диспозиције.⁵⁶⁷ Неуспех да доследно поступамо морално исправно последица је пристрасног карактера наше саосећајности, коју сасвим природно најпре и најснажније пројектујемо на ближење. Менгци каже да за морално исправно поступање није нужно да порекнемо ту природну склоност и да стремимо непристрасност у нашим осећањима по сваку цену.⁵⁶⁸

⁵⁶⁴ Исто, стр. 149.

⁵⁶⁵ Исто, стр. 146–147.

⁵⁶⁶ Исто, стр. 142.

⁵⁶⁷ Истцрна Менгцијева аргументација о гајењу моралне диспозиције са коментарима доступна је у: Bryan W. Van Norden, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge & New York, 2007, стр. 227–246.

⁵⁶⁸ Philip J. Ivanhoe & Bryan W. Van Norden (прир.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, стр. 122–125.

Оно што постоји у нама природно ће се испољити када проширимо урођену склоност ка моралној осећајности на друге, тако да се саосећамо са непознатим члановима политичке заједнице једнако као према члановима своје породице. Посматрано из равни склоности као „угаоних каменова” моралне диспозиције, добронамерност је унутрашња, а исправност спољашња.⁵⁶⁹

Будући да је заговарао концепт исправности као начела понашања у турбулентно доба урушених политичко-моралних ауторитета, за Менгција главно питање није било како обновити поштовање ритуалног поретка, него како успоставити владавину засновану на квалитетима добронамерности и исправности, и то тако да владар у средиште вођења државних послова стави бригу о поданицима, односно људима.⁵⁷⁰ Према Менгцију, владар који своју владавину заснива на оданости обичних људи може дуже да ужива ако је вољан да своје задовољство подели са народом – добра владавина мора да извире из добре воље самог владара.⁵⁷¹ Та добра воља владара се исказује као хумано вођење државе онда када је осигуран удобан живот за народ, што је за Менгција, сходно његовој аналогiji између родитељства и владавине, и израз родитељске љубави владара према народу као његовој деци.⁵⁷² Будући да човечност креће из породичног круга, владар може да прошири своју љубав према својој деци на свој народ и онда ће га поданици волети баш као што воле своје родитеље. Истини за вољу, тешко је не приметити идеолошку потку прикривену у концепту добронамерне владавине. Менгци је вероватно тим учењем покушао да утиче на владаре, племство и земљопоседничку класу да прихвате, макар и декларативно, моралну обавезу према подређеним слојевима, како би се предупредило да снажна друштвена напетост прерасте у отворену побуну и угрози феудални поредак.

Критично важна тачка овде је да Менгци није рекао да владар суверену моћ црпи са Неба, већ из наклоности обичних људи. Другим речима, ако владар није хуман, односно ако злоставља поданике уместо да се брине о њиховој добробити, онда може бити легитимно уклоњен са престола.⁵⁷³ Тиме је Менгци постао први

⁵⁶⁹ Исто, стр. 147.

⁵⁷⁰ Исто, стр. 122–123.

⁵⁷¹ Исто, стр. 125–126.

⁵⁷² Исто, стр. 126.

⁵⁷³ Исто, стр. 128.

кинески мислилац који је скренуо пажњу на нови извор легитимитета политичке моћи, у време када је идеја о небеском мандату полако постајала предмет оспоравања у погледу неприкосновености права владара да влада.⁵⁷⁴ Аргументација се заснива на Кунгцијевом учењу о именовању ствари правим именом, те тако пракса сталних злоупотреба суверене моћи „скида” са владара „одежду” веродостојности. Ипак, Менгци сматра да владара који морално погрешно обавља управљачке дужности не треба да уклони народ, већ његови сопствени министри.⁵⁷⁵ За разлику од побуне народа која лако може да изазове потпуни хаос у држави, министри већ по природи дужности коју обављају морају да поседују осећај за добробит народа и разборитост потребну за исправно просуђивање у таквим сложеним ситуацијама.

Сјунци

На самом крају златног доба класичне старокинеске мисли појавио се Сјунци (Xunzi или Hsün Tzu, око 310–око 238. п.н.е) као најистакнутији настављач конфучијанске интелектуалне традиције у Раздобљу зараћених држава.⁵⁷⁶ Сјунци је у позном добу живота обављао и важну државну функцију министра ритуала на двору краљевства Ћи.⁵⁷⁷ У осврту на моралну раван обављања државних послова, Сјунци полази од критике Менгцијевог виђења људске природе као инхерентно добре и износи аргументацију да такво оптимистичко схватање поткопава ауторитет правила (ритуалног поретка, *li*) као водича за понашање и, уз то, слаби потребу за учењем. Сјунци одређује „добро” као оно што је исправно, разумно, мирно и уредно, а „лоше” као оно што је неуравнотежено, опасно, насилно и хаотично:

⁵⁷⁴ JeeLoo Liu, *An Introduction to Chinese Philosophy: From Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*, стр. 83.

⁵⁷⁵ William Theodore de Bary & Irene Bloom (прир.), *Sources of Chinese Tradition, Volume 1: From Earliest Times to 1600*, Second edition, Columbia University Press, New York, 1999, стр. 124–125, 146–147.

⁵⁷⁶ У анализи је као извор коришћен превод Сјунцијевог учења дат у: Philip J. Ivanhoe & Bryan W. Van Norden (прир.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, стр. 270–319.

⁵⁷⁷ William Theodore de Bary & Irene Bloom (прир.), *Sources of Chinese Tradition, Volume 1: From Earliest Times to 1600*, стр. 160.

Када је реч о људској природи, људи су рођени да жуде да стекну добит, па се боре једни против других без обзира на љубазност; рођени су да завиде и мрзе, па се међусобно поткопавају без обзира на пристојност; рођени су да уживају у музици и лепоти, па се препуштају телесности без обзира на ритуал. Ако људи следе своју природу, повлађују својим жељама, тежиће стицању добити, нарушиће хијерархију, уништаваће поредак и изазиваће нереде и насиље; стога их морамо преобразити образовањем и законом, научити их ритуалима и исправности, тако да се придржавају друштвене љубазности, прилагођавају успостављеном поретку и заговарају мирно друштво. У том светлу, човечанство је очигледно зле природе, али се ипак може одгајити да буде добро.⁵⁷⁸

Сјунци сматра да је људска природа лоша у смислу да ми не поседујемо урођен „оријентир” за морално исправно поступање, те у одсуству спољашњег ограничења у виду правила (ритуала) лако „нагињемо” ка чињењу моралних прекршаја.⁵⁷⁹ Наша урођена природа нас посредством чула подстиче да волимо корист и добитак: сви људи следе егоистичне пориве вођени жудњом за чулним задовољствима и настоје да најпре задовоље властите жеље.⁵⁸⁰ Када људи следе своје природне емоције и жеље без икаквих ограничења, онда свет срља у потпуни хаос и коначну пропаст. Свако ко следи урођену природу проузрокује настанак моралних прекршаја: „(п)рирода људи је лоша. Њихова доброта је ствар намерног труда”.⁵⁸¹

Сваки појединац има потенцијал да се развије до нивоа моралног савршенства (или мудраца, речено традиционалном конфучијанском терминологијом), али је процес преображаја мукотрпан и спор управо због лоше природе.⁵⁸² Зато нас Сјунци поетично подучава да је реч о труду који морамо да упорно предузимамо читавог живота:

⁵⁷⁸ Philip J. Ivanhoe & Bryan W. Van Norden (прир.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, стр. 310–311.

⁵⁷⁹ Исцрпније у: исто, стр. 310–317.

⁵⁸⁰ Исто, стр. 313–314.

⁵⁸¹ Исто, стр. 310.

⁵⁸² Исто, стр. 315–317.

Без умножавања малих корака,
 Нема начина да пређете хиљаду лија.⁵⁸³
 Без умножавања малих потока,
 Нема начина да створите реку или море.⁵⁸⁴

Људска доброта је исход *wei*-а, а то је старокинески термин који дословно значи „којег је створио човек” или „вештачки”, а општеприхваћен превод је „намеран/промишљен напор”, „свесна активност” или „људска умешност”.⁵⁸⁵ Утолико људска доброта као резултат делања на основу промишљања (рефлексије) и социјалних навика, развијених умножавањем пракси проистеклих из тих промишљања, твори моралну осећајност и морално исправно понашање. Сјунци сматра да свако има способност да разуме морално учење и потенцијал да практикује морално исправно делање, али он ту способност повезује са стицањем искуства и расуђивањем о том искуству.⁵⁸⁶ Тако схваћена способност захтева сталне кумулативне чинове менталног напора, па су за потпуни успех у усвајању моралне диспозиције непходни истрајност и концентрација у интелектуалном напору.

Сјунцијево разматрање моралне равни обављања државних полова полази од указивања на суштински значај друштва (политичке заједнице) за остварење испуњеног живота у складу са идејама добронамерности, исправности и неговања ритуала.⁵⁸⁷ Мноштво испреплетаних друштвених међудејстава у оквирима једне политичке заједнице се усклађује кроз правила која прописују делање сходно идеји исправности, додуше, уз претпоставку социјалне диференцијације и стратификације као јемаца против хаоса. Узор руководиоца (господара) укључује моралну обавезу старања о заједници и добробити свих њених чланова, као што су и подређени дужни да поштују одлуке надређених, а тиме се уз поштовање природних циклуса одржавају друштвени и политички поредак као претпоставке превласти доброг над лошим.⁵⁸⁸ Од владара и

⁵⁸³ Ли (*li*) је традиционална кинеска мера за дужину: 1 ли = 500 метара.

⁵⁸⁴ Исто, стр. 271.

⁵⁸⁵ JeeLoo Liu, *An Introduction to Chinese Philosophy: From Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*, стр. 94–95.

⁵⁸⁶ Philip J. Ivanhoe & Bryan W. Van Norden (прир.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, стр. 316–317.

⁵⁸⁷ Исто, стр. 281.

⁵⁸⁸ Исто, стр. 282.

његових бирократа се очекује да увек, макар и најмање значајним чином, чине оно што је добро:

Његова дела су танана, али блистају.

Премда су кратка, њихови учинци су дуготрајни.

Њихов домет је узак; њихов је утицај широког опсега.⁵⁸⁹

Сјунци наглашава неопходност поседовања моралне диспозиције код владара и бирократа као темељне претпоставке доследне примене правила који оличавају добронамерност и исправност. Морални квалитет људског чиниоца је пресудан за учвршћивање и очување моралности схваћене као скупа темељних правила друштва и политичког поретка:

Постоје хаотични господари; нема држава које су саме по себи хаотичне. Људи стварају ред; нема правила која сама по себи стварају ред (...) Тако, правила не могу да стоје сама за себе, а категорије не могу саме себе да примене. Ако неко има праву особу, онда ће бити сачуване. Ако неко изгуби праву особу, онда ће бити изгубљене.⁵⁹⁰

Сјунцијева теза је да, на плану спровођења правила, управљачи са ваљаном моралном диспозицијом једини могу да сопственим узором превазиђу евентуалне мањкавости нормативног оквира. Насупрот томе, правила могу да буду савршена али ће остати непримењена или ће бити погрешно примењена, због лошег разумевања бирократа, што може довести до нежељене последице у виду стварања хаоса. Сјунци примећује да „просвећени владар жури да добије праву особу”, како би избегао штетне учинке погрешног спровођења или преиначавања моралних норми:

Онај ко покушава да исправи распоред правила без разумевања њиховог значења, чак и ако је широко подучен, сигурно ће створити хаос када се бави пословима.⁵⁹¹

Добри људи су најважнија потпора добре владавине. Будући да је изворни скуп жеља људи проблематичан, друштву је потребан морални развој сваког појединца како би уз однеговану врлинску диспозицију био спреман да служи властима.

⁵⁸⁹ Исто.

⁵⁹⁰ Исто, стр. 283.

⁵⁹¹ Исто.

Идеално би било да су владари и бирократе досегли стање морално изврских (*junzi*), који су овладали разумевањем и практиковањем правила (ритуала) као врхунца остварења људског начина живота.⁵⁹² Племенити владари и бирократе имају способност да контролишу оне који не прихватају правила као узор властитог делања у заједници (тзв. обични људи без стандарда), зато што су у стању да промишљају и вагају, а потом и да се вођени наклоношћу непоколебљиво придржавају онога што је од средишње важности за правила.⁵⁹³ Сјунци инсистира на потреби за особама узорног карактера на управљачким и чиновничким положајима, чији морални ауторитет може да надахне друге да поступају морално исправно и са способношћу расуђивања неопходном за ваљано тумачење владаревих одлука, као и да прошире традицију на одговарајући начин како би покрила нове ситуације.⁵⁹⁴

Добронамерност, схваћена као љубав према другима, и исправност, узета у значењу својеврсног друштвеног „лепка” који омогућава садејство различитих друштвених слојева, заједно делују у складу са ритуалним поретком као највишим начелом. Ритуални поредак као скуп формализованих обичајних смерница о исправном понашању има тројаку улогу.⁵⁹⁵ Прво, његова основна улога је ограничавање људског понашања тако да лична потрага свакога за задовољењем потреба, жудњи и интереса не штети другима и да створи основу за јединство и складан живот у политичкој заједници под вођством владара-мудраца. Друго, ритуални поредак има улогу да омогући свакоме да оствари своје животне циљеве унутар општеприхваћеног нормативног оквира делања, а не да их сузбија. Треће, ритуални поредак треба да оплемени људе, односно да их преобрази кроз процес културног усавршавања (*wen*), образовања и храђења емоција, тако да развију похвалне врлине или извршеност – *tao* и *te*.

⁵⁹² У конфуцијанској терминологији, племенитим се назива појединац који је усавршио врховну врлину добронамерности (*ren*), односно који је досегао стање духовног савршенства (*wuwei*) у виду спонтаног склада између личних стремљења и Пута неба.

⁵⁹³ Исто, стр. 290–291.

⁵⁹⁴ Kurtis Hagen, “From Patterning to Governing: A Constructivist Interpretation of the *Xunzi*”, у: Alexis McLeod (уред.), *The Bloomsbury Research Handbook of Early Chinese Ethics and Political Philosophy*, Bloomsbury Academic, New York, 2018, стр. 55–56.

⁵⁹⁵ Antonio S. Cua, *Moral Vision and Tradition: Essays in Chinese Ethics*, стр. 292–294.

Пеџ начина делања

Спис Пеџ актиивација или Пеџ начина делања (*Wuxing pian*), датиран у четврти век пре нове ере, крчми традицију Кунгцијевих Аналекаџа пружајући детаљну моралну психологију неговања врлинског поступања. Успешна интернализација врлинског понашања је претпоставка покретања духовног и моралног потенцијала (*te*), односно интерних процеса помоћу којих „откључавамо” пет темељних врлинских диспозиција: осећај хуманости или добронамерност (*ren*), правду или исправност (*yi*), проицљивост или интелигенцију (*zhi*), дух ритуала или ритуалну исправност (*li*) и мудрост (*sheng*). Свака врлина произлази из низа који чине различита расположења, емоције и опажања, а чији је редослед одређен према њеном коначном исходу. Спис разликује једноставне радње (*xing*) и радње проистекле из активирања врлине (*te zhi xing*), односно поступке који су само сагласни са моралним нормама али нису вођени врлином и истинске врлинске поступке који проистичу из претходно размотрених моралних разлога поводом неке конкретне ситуације.⁵⁹⁶ Пет темељних врлинских диспозиција непосредно је повезано са процесом интернализације утолико што активирање моралног потенцијала води ка њиховој пуноћи, тако да их је онда могуће уградити у личност и на тај начин превазићи моралност схваћену као хетерономно, „механичко” придржавање установљених правила.⁵⁹⁷ Зато врлина представља спонтани врхунац процеса интернализације у којем пет врлинских диспозиција кулминира и улази у садејство, доносећи особи својство аутономног моралног делатника који поступа сходно својој аутентичној вољи.⁵⁹⁸

⁵⁹⁶ Romain Graziani, “The subject and the sovereign: Exploring the self in early Chinese self-cultivation”, у: John Lagerwey and Marc Kalinowski (уред.), *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD)*, Brill, Leiden, 2009, стр. 481–482.

⁵⁹⁷ Исто, стр. 483.

⁵⁹⁸ Исто, стр. 484.

Бирократска моралност у легалистичком промишљању: *Књија владара обласџи Шані*

Припадници легалистичке школе (*fa jia*), коју је зачео Гуан Џунг (Guan Zhong, око 720–645. п.н.е), заступали су идеју о свемоћном владару идеалне легалистичке државе, који има апсолутну власт и уздиже се изнад свих конвенционалних разлика између исправног и погрешног као врховни извор права. Такав суверен успоставља бирократску машинерију којом спроводи све законе и одлуке и онда јој дозвољава да ради сама, тихо процењујући радни учинак својих министара, али се истовремено уздржава од било какве непосредне интервенције у управну праксу. Према легалистичком идеалу, владар обитава у палати, обавијен велом тајновитости и недокучивости, намерно избегава комуникацију како не би откривао своје планове и зближавао са подређенима и поданицима. У корпусу легалистичке школе мишљења истиче се *Књија владара обласџи Шані* (*Shāng jūn shū*), као једна од најстаријих политичко-филозофских расправа. Спис је приписан Гунгсуну Јангу (Gongsun Yang или Wei Yang, 390–338. п.н.е), министру из времена династије Ћин, у историји познатијем под владарским именом Шанг Јанг, творцу чувених свеобухватних реформи које су омогућиле династији Ћин да обједини шест супротстављених краљевстава у прво свекинеско царство.

Преовлађујуће становиште проучавалаца древне кинеске политичке мисли о једнодимензионалности легалистичке традиције у погледу искључивог бављења политичко-филозофском проблематиком данас је скоро у потпуности напуштено.⁵⁹⁹ Будући да је тежиште легалистичке аргументације било на изналажењу метода и универзалних стандарда за делотворно очување политичког поретка, баш као и код конфучијанаца, природно је да је расправа о моралности у мањој или већој мери бивала уткана у списе те школе мишљења. Шанг Јанг је био министар у турбулентом Раздобљу зараћених држава, када је кинеско друштво подељено у бројне државице кренуло путем друштвено-економског и административног преображаја. Захтеване реформе државне власти и управне организације су неминовно отварале и питање разумевања значења

⁵⁹⁹ Alexis McLeod, "Introduction", у: Alexis McLeod (уред.), *The Bloomsbury Research Handbook of Early Chinese Ethics and Political Philosophy*, Bloomsbury Academic, New York, 2018, стр. 13–14.

моралних вредности и норми спрам обављања државних послова. Због тога *Књија владара обласџи Шані* садржи више коментара који звуче веома модерно, а тичу се повезаности идеја владавине закона, друштвене правде, дужности, заслуга, непристрасности и морално исправног поступања:

Ако се повлађује моралној распуштености, она се шири; ако преступи имају мајку, они ће се множити (...) Ако се људима управља као да су пуни врлина, тада су неизбежни немири и земља ће пропасти; ако се људима управља као да су порочни, тада се увек учвршћује (узоран) поредак и земља постаје моћна.⁶⁰⁰

Шанг Јанг учи да се ваљан политички поредак успоставља и одржава путем поштовања закона, и то тако што закони надвлађају појединачна мишљења и пристрасне тврдње. Реч је о томе да се овде закон сагледава као темељно поопштавајуће начело делања у политичкој заједници и као једина рационална замена за арбитрност чиновничких и владаревих одлука.

Закони морају да буду формулисани тако да узму у обзир људску природу.⁶⁰¹ Када се владар и његови најближи званичници придржавају закона успоставља се поверење народа, а чиновници се неће усудити да праве прекршаје. Ако су закони јасно написани тако да се приликом њиховог увођења „спроведе тачно разграничење (права и дужности) и при том забрани кршење закона из користољубља, биће постигнуто добро управљање”.⁶⁰² Зато у држави која „иде правим путем (чиновници) добро управљају не слушајући владара, а народ се не равна према чиновницима (већ се равна према закону)”.⁶⁰³ *Књија владара обласџи Шані* значајна је за изучавање схватања моралности у бирократском апарату и зато што уводи идеју да се незаконито поступање чиновника може избећи ако им се дода дужност да народу објашњавају садржај и сврху законâ:

Ако неко од виших и нижих чиновника, или из народа, затражи објашњење неког закона или прописа, чиновници који раде са законима и прописима дужни су да свакоме дају тачан и јасан одговор на постављена питања. Они су

⁶⁰⁰ Šan Jan, *Knjiga vladara oblasti Šan*, BIGZ, Beograd, 1977, стр. 73–74.

⁶⁰¹ Исто, стр. 103.

⁶⁰² Исто, стр. 120.

⁶⁰³ Исто, стр. 80.

дужни да (...) тачно запишу годину, месец, дан и час када су им се обраћали с питањем, а такође назив закона или прописа о којима су их питали и да обавесте о томе чиновнике и народ.⁶⁰⁴

Основна сврха наведене дужности је да се обзнањивањем закона народ укључи у процес сталне контроле рада чиновника, за које се претпоставља да се у том случају неће усудити да поступају противзаконито. Ако неки чиновник не поступа према народу у складу са законом, народ има право да се обрати познаваоцу закона, а овај је обавезан да им објасни каква казна очекује чиновника који је прекршио закон.

Књија владара обласџи Шанї посебно наглашава важност примене моралних стандарда приликом пријема у службу и унапређења чиновника. Владар не сме да дели племићка звања и чиновничке положаје људима само на основу њихове вештине говора, тј. на основу манипулативних способности којима надомештају мањак образовања и стварних способности. Шанг Јанг предлаже занимљиво решење према којем за чиновника који направи преступ у служби одговара и особа која га је препоручила за државну службу.⁶⁰⁵ За добро управљање државом неопходно је да се чиновнички положаји додељују према устаљеним правилима, а напредовање ка вишим положајима мора да буде производ заслуга и оданости државном интересу.⁶⁰⁶ Шанг Јанг критикује тадашњу праксу према којој су учени појединци стицали положаје лукавством и подилажењем владару, а потом би уновчавали поверене дужности и овлашћења на рачун благостања потчињених чиновника и народа као целине. Такође, спис критикује утицај аристократских породица које су полагале право на више и средње положаје у државној управи и војсци, а злоупотребљавале су право тако што су на положаје доводиле рођаке, пријатеље или одане људе.

Ванвременску актуелност овог политичко-филозофског списа потврђује део који разматра најпогодније начине за осигурање делотворног надзора рада чиновничког апарата и откривања неправилности и незаконитог поступања. Шанг Јанг са правом

⁶⁰⁴ Исто, стр. 175–177.

⁶⁰⁵ Исто, стр. 45–46, 51.

⁶⁰⁶ Исто, стр. 57.

примећује да чиновници који су интересно повезани никако не могу да контролишу једни друге, а да контролу нипошто не јамче ни додатни надзорници јер:

Дужности помоћника (заменик окружног или средског начелника који контролише чиновнике) и инспектора (лични представник двора у локалним органима управе који надзира и самог окружног или средског начелника) уведене су ради борбе против користољубивих, али помоћници и инспектори јесу и сами обузети користољубљем. Зар они могу спречити користољубиве! Управљати земљом ослањајући се на помоћнике и инспекторе значи управљати ради управљања (а не ради успостављања поретка у земљи).⁶⁰⁷

Очигледно је да су древни кинески политички мислиоци, анализирајући националну историју и посматрајући тадашње политичке поретке, исправно препознали да узрок свих проблема који настају у управљању једном државом и у вођењу државних послова лежи у вечним манама људске природе. Додуше, *Књија владара обласћи Шан* неоправдано своди моралност на њену нормативну димензију, и то на механизме утврђивања одговорности и строго кажњавање, чак и за најмање преступе. Но, инсистирање на суштинској улози правних норми у свеобухватним реформама које је осмислио и спроводио Шанг Јанг било је итекако сврсисходно, јер је означило мукотрпан прелаз са персоналне владавине из више покрајинских средишта, засноване на снажном утицају аристократије на владара, на владавину апстрактним законима из једног, империјалног средишта.⁶⁰⁸

Моралност у ковитлацу реформске прагматичности: идеје Хана Феи

Кинески мислилац Хан Феи (Han Fei, око 280–233. п.н.е) живео је такође у турбулентном Раздобљу зараћених држава и био је једини племић међу важним раним кинеским мислиоцима, тачније, принц из владарске породице државе Хан, смештеној у средишњем

⁶⁰⁷ Исто, стр. 167–168.

⁶⁰⁸ Haiwen Zhou, “The Reforms of Shang Yang”, Munich Personal RePEc Archive (MPRA) Paper No. 121608, 30 July 2024, https://mpra.ub.uni-muenchen.de/121608/1/MPRA_paper_121608.pdf, стр. 8.

делу данашње континенталне Кине.⁶⁰⁹ Његова породица је постепено напредовала на друштвеној лествици: прво је дала више министара на двору у држави Ђин (Jin), потом је узурпирала власт, све док у сарадњи са још две министарске породице није поделила територију те државе и створила сопствену државу Хан. Првобитно са титулом маркиза, породица је временом узела титулу краља, али је Хан било мало краљевство у планинској и сиромашној области, на коју је стално насртала моћна држава Ђин са запада. Хан Феи је написао више кратких политичко-филозофских трактата са намером да пружи савете тадашњим владарима како да сачувају државу Хан од грабљивих суседа.⁶¹⁰

Принчев живот се окончао брутално, јер је страдао као невина жртва веома опасне политичке интриге. Временом су списи Хан Феија дошли у руке младог владара који је ступио на трон државе Ђин 246. године пре нове ере и убрзо потом ујединио читаву Кину и узео титулу првог цара. Царев министар Ли Си, Феијев ученик, скренуо је пажњу владару да познаје аутора, а стицајем околности је филозоф послат на двор као изасланик тадашњег краља државе Хан са мисијом да спаси своју државу од освајања моћног суседа. Цар је примио Хана Феиа са одушевљењем, али његов бивши ученик Ли Си је упозорио краља да је Феи члан краљевске породице и да је његова оданост династији Ђин упитна. Да ли је Ли Си поступио из искрене бриге за државу или је само био љубоморан на успешнијег колегу, нећемо никада знати. Ли Си је успео да убеди цара да поведе истрагу против филозофа, а затим је успео да организује његово тровање у затвору.

Хан Феи је био представник легалистичке школе мишљења, али је у сопствену аргументацију поред *Књије владара области Шані* укључио и таоизам, тачније учења Шена Даоа (Shen Dao) и Шена Бухаиа (Shen Buhai). Стога не чуди што у политичко-филозофским списима Хана Феиа налазимо старокинеско схватање моралности

⁶⁰⁹ Paul R. Goldin, "Introduction: Han Fei and the *Han Feizi*", у: Paul R. Goldin (уред.), *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*, Springer, Dordrecht, 2013, стр. 1–2.

⁶¹⁰ Анализа трактата је сачињена поређењем два превода: *Han Feizi: Basic Writings*, Burton Watson [прев.], Columbia University Press, New York, 2003; Jens Østergaard Petersen & Yuri Pines (уред.), *Han Feizi: The Art of Statecraft in Early China – A Bilingual Edition*, Vol. 1–2, Christoph Harbsmeier [прев.], Brill, Leiden & Boston, 2025.

у подручју обављања државних послова прекривено дебелим наслагама легалистичког светоназора. Тај светоназор условљава снажну антрополошки песимистичну ноту изражену у Феијевом скептицизму спрам потенцијала људске природе за поправљање понашања и усвајање ваљане моралне диспозиције:

Тешко да се данас може пронаћи и десет људи од истинског интегритета и са добром вером, а ипак државних положаја има на стотине. Ако их морају попунити људи од интегритета и добре вере, онда никада неће бити довољно људи за попуњу; а ако положаји остану непопуњени, онда ће они чији је посао да владају постепено ишчезнути, док ће се број непослушних људи увећати.⁶¹¹

Скептичан став према могућностима моралне култивације Хан Феи изводи из чињенице да себична људска природа избија на видело и постаје тешка за обуздавање увек када су природни и други ресурси оскудни. Гледано из угла захтева за проналажењем средстава ефикасне контроле егоистичних импулса људске природе, моралност у поређењу са законом тешко да може да испуни очекивану улогу. Феи не тврди да постоје ограничавајуће моралне чињенице које би требало да наведу владара и бирократе да поступају на одређене начине у обављању државних послова.⁶¹² Он само сматра да врлине, онако како их нпр. виде конфуцијанци, могу само да одвуку пажњу владара, министара и бирократа од примене потребних знања и вештина за ваљано старање о државном интересу, те тако ослабе поредак и изазову хаос на штету свих чланова заједнице.⁶¹³

За Хана Феија извор легитимности власти лежи у способности владара да очува друштвени поредак, осигура опстанак, решава виталне проблеме и донесе разне користи члановима политичке заједнице.⁶¹⁴ Ситуација у којој постоји неделотворна држава је једнако лоша као и она у којој уопште не постоји држава. Ипак, истински просвећен је само онај владар који се искључиво ослања

⁶¹¹ *Han Feizi: Basic Writings*, Burton Watson [прев.], Columbia University Press, New York, 2003, стр. 110.

⁶¹² Eirik Lang Harris, "Han Fei on the Problem of Morality", у: Paul R. Goldin (уред.), *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*, Springer, Dordrecht, 2013, стр. 109.

⁶¹³ Искрпније погледати аргументацију у: исто, стр. 118–124.

⁶¹⁴ Исто, стр. 110–111.

на законска решења када бира за пријем у службу и оцењује заслуге чиновника, јер су (идеални) закони сročени тако да својим прецизним одредбама и мерилима истичу надареност и марљивост.⁶¹⁵ Инсистирање на примени само апстрактних правила и обезличених управних процедура Феи образлаже спречавањем пристрасних утицаја подређених министара и дворских чиновника на способност одлучивања владара, јер ће му они увек приказивати чињенице протумачене сходно својим виђењима и партикуларним интересима.⁶¹⁶ Због тога Феи у праву види једини делотворан коректив разнородних девијација у људском понашању у подручју обављања државних послова:

Закони су средства за забрану грешака и искључивање себичних мотива; строге казне су средство за извршавање наређења и дисциплиновање инфериорних (...) Ако закон не изазива поштовање, онда ће све владаре радње бити угрожене. Ако се казне не спроводе, онда зло никада неће бити савладано.⁶¹⁷

Правне норме су једино поуздано мерило за расуђивање у домену доношења одлука у управљању државним пословима: „(о)но што је закон одредио мудар човек не може да оспори, нити се храбар човек усуђује да то доведе у питање”.⁶¹⁸ Закони су још поузданије средство за откривање, исправљање и кажњавање грешака и недела бирократа, проверу прекорачења овлашћења и надлежности, успостављање реда у држави, те уједначавање стандарда у људском понашању.⁶¹⁹ Феи заговара једнак третман свих поданика у примени правних норми: „(к)ада треба казнити грешке, ни највиши министар не може да [то] избегне; када треба наградити добро, не сме се заобићи ни [по статусу, *йрим. ауш.*] најнижи сељак”.⁶²⁰ Нагласак је стављен на предност непристрасне природе апстрактних правних норми, које се једнако примењују на све поданике спрам пристрасне процене владара или државног функционера о некој ситуацији, услед које је дошло до различитих виђења о томе како ту ситуацију треба разрешити.

⁶¹⁵ *Han Feizi: Basic Writings*, Burton Watson [прев.], стр. 24.

⁶¹⁶ Исто, стр. 26.

⁶¹⁷ Исто, стр. 27.

⁶¹⁸ Исто, стр. 28.

⁶¹⁹ Исто

⁶²⁰ Исто

Од бирократа се очекује да буду у потпуности привржени „краљевом путу”, односно спровођењу свих одлука владара и других надређених без преиспитивања да ли су добре или лоше, што је одраз консеквенцијалистичке парадигме искључиво усмерене на делотворност предузетих радњи у смислу остварености планираног резултата, а не моралне исправности начина њиховог извршавања. Додуше, Феи заговара тезу да ни владар не сме да користи своје министре и бирократе у себичне сврхе: „(к)ада би владар одбацио закон и следио свој лични хир, тада би престала да постоји свака разлика између високог и ниског [друштвеног статуса, *йрим. ауи.*].”⁶²¹ Ако су закони јасно дефинисани, онда ће надређени бити поштовани и њихова права неће бити угрожена, јер су неповредива; у том случају, ни владару неће бити оспораван легитимитет. Закон се схвата и као својеврсна брана могућој концентрацији неформалне власти у рукама високоранжираних или дворских бирократа, и то на основу давања преимућства било којој особи на државном положају због њених квалитета попут мудрости, способности, оданости и верности.⁶²²

Сходно легалистичком светоназору којим је моралност замењена искључиво законом, од људи се очекује да жртвују личне интересе у корист колективних интереса земљопоседничке класе. Када је реч о примени те доктрине на обављање државних послова и рад у чиновничком апарату, Хан Феи жртвовање приватних интереса у корист јавне исправности објашњава на следећи начин:

Министри имају јавну исправност и приватне тежње. Прво упућује на њихову неисквареност, честитост и поштење за државне послове, док друго упућује на њихово лоше поступање, себичност и непотизам за приватне послове. Ако је монарх разуман, његови министри ће жртвовати приватне тежње за јавну исправност; али ако је монарх неразуман, његови министри ће жртвовати јавну исправност за приватне тежње.⁶²³

Стога врлине чије се поседовање сматра похвалним и неопходним за именовање на чиновнички положај јесу скромност, разумевање

⁶²¹ Исто, стр. 28.

⁶²² Исто, стр. 91–92.

⁶²³ Наведено према: Yi-ting Zhu, *A Panoramic History of Traditional Chinese Ethics*, стр. 187.

сопственог друштвеног статуса, честитост, добронамерност, истинољубивост (доследност у говору и делима), правдољубивост, непристрасност, оданост трону и послушност одлукама владара и виших инстанци.⁶²⁴

Поседовање и упражњавање набројаних врлина Феи ипак интерпретира ван сврхе моралног делања, односно првенствено у прагматичном кључу осигурања несметаног функционисања државног апарата и спровођења владаревих одлука. На пример, у погледу врлине оданости, Феи оцењује бирократе које, незадовољне повереним положајима и додељеним платама, одлазе у потрагу за другим сувереном као особе које нису честите.⁶²⁵ Такође, нису ода-не ни бирократе које оспоравају важеће законе, пркосе и супротстављају се владару изрицањем оштрих осуда његовог државничког рада. Када је реч о врлини добронамерности, Феи критикује све чиновнике који се баве доброчинством и деле материјална добра, јер они то наводно чине само да би придобили подређене и локално становништво, те се тако прославили и остали запамћени у историји. Тиме се дугорочно унижава углед владара, па Феи за такве људе каже да се не могу назвати мудрима.⁶²⁶

Хан Феи не признаје неупитну важност гајења врлинске диспозиције у обављању државних послова. Мада напомиње да арбитражан одабир чиновника има корозивно дејство на квалитет државних послова, посебно у погледу успешности њиховог исхода, Феи ипак износи аргументацију у прилог релативистичког виђења улоге врлинског поступања у државном апарату. Према Феиу, ако би владар примао у чиновничку службу само достојне људе, односно оне који поступају морално исправно, онда би његови министри могли да мерило достојности злоупотребе у манипулативне сврхе. То би значило да ће, уколико владар покаже наклоност према врлинској диспозицији, онда и сви његови министри настојати да манипулацијама себе лажно представе као склоне врлинском понашању, како би задобили његову наклоност. Феи у тој неморалној пракси види потенцијалан структурни проблем у раду бирократског апарата, јер:

⁶²⁴ *Han Feizi: Basic Writings*, стр. 24–27.

⁶²⁵ Исто, стр. 25.

⁶²⁶ Исто, стр. 26.

У таквом случају они никада неће показати своје право лице, а ако никада не покажу своје право лице, онда владар неће имати начина да разликује способне од безвредних.⁶²⁷

Због тога се велика пажња придаје дискурзивном интегритету, у смислу поклапања речи и чињеница или, шире посматрано, знања. Феи сматра да министри (и бирократе генерално) морају да сnose одговорност за речи које су изговорили, једнако као и за речи које нису изговорили (а требало је да их изговоре).⁶²⁸ У првом случају, морална исправност се оцењује према томе да ли је оно што је изговорено усклађено са познатим чињеницама; затим, да ли се почетак и крај онога што је изговорено поклапају или се не поклапају; и да ли су изнети аргументи засновани на ваљаним доказима или то није случај. У другом случају, ако министар покушава да избегне одговорност не говорећи ништа, иако дужност коју обавља захтева да говори, онда он треба да сноси одговорност због тога што није ништа изговорио.⁶²⁹ Наведена аргументација звучи прилично свеже и актуелно имајући у виду савремено становиште да су ћутање и трпељив став према морално погрешним делима једнако погрешни као и њихово чињење.

Хан Феи види позитивну улогу начела заслуга као темељног мерила за оцењивање рада у државној служби и награђивање способних, вредних и надарених чиновника, те као подстрек да наставе да буду марљиви и успешни. Због тога је био веома разочаран праксом тадашњег типичног владара, којег није занимало ко је достојан а ко недостојан државне службе, нити ко је остварио заслуге.⁶³⁰ Напротив, старокинески владари су се најчешће оглушивали о начело заслуга запошљавајући првенствено своје ближе и даље рођаке, а потом и појединце племићког порекла са утицајем код других феудалаца или особе интересно повезане са ужим кругом дворјана. Феи је оштро критиковао неформалну праксу купопродаје чиновничких положаја, зато што је она омогућавала имућнима и онима са утицајем на владара да себи прибаве знатне приходе и моћ, те тако постану уважени чланови политичко-управне елите. За њега је „знак осуђене државе” процес у којем се маргинализују

⁶²⁷ Исто, стр. 32.

⁶²⁸ Исто, стр. 91.

⁶²⁹ Исто, стр. 92.

⁶³⁰ Исто, стр. 48.

министри са стварним заслугама у обављању државних послова; они услед непоштовања њиховог знања и радног учинка престају да се напрежу, те постају опуштени и немарни у извршавању поверених задатака.⁶³¹

Зато Феи саветује сваког владара да престане да тражи мудре и људе добре вере, већ да морално погрешно поступање и злочине чиновника сузбије доношењем закона који га никада неће изневерити ако их строго спроводи.⁶³² Једино се доследним спровођењем ваљано осмишљених закона може осигурати подударност између речитог говора и учињеног дела бирократа, а спречити излишне дворске расправе о моралним узорима у виду добронамерности и правдољубивости некадашњих владара. Хан Феи заправо критикује „бесплодност”, односно неделотворност крупних врлинских подухвата појединаца, наравно гледано из угла делотворног обављања државних послова и остварења корисних резултата. Стога се мудри повлаче из државне службе одбијајући солидне приходе који им се нуде, а власт услед дисфункционалног државног апарата постепено пада у неред.

Моралност у обављању државних послова према виђењу једног кнеза: Учишeљ из Хуаи-нана

Учишeљ из Хуаинана (*Huai-nan Tzu*), својеврсна енциклопедија таоистичких знања из раног раздобља династије Хан, коју је 139. године пре нове ере саставио кнез Лиу Ан (*Liu An*, око 179–122. п.н.е) из краљевства Хуаи-нан, још је један покушај старокинеске мисли да разреши вечно питање како створити одржив и дуговечан систем владавине.⁶³³ Кнез је своју идеалну визију добре владавине ставио у оквир политичког поретка у којем краљеви рођаци управљају полуаутономним краљевствима под врховном влашћу

⁶³¹ Исто

⁶³² Исто, стр. 111.

⁶³³ Опширније о друштвено-политичким приликама у време настанка списка видети у: *Liu An, The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China*, John S. Major, Sarah A. Queen, Andrew Seth Meyer, Harold D. Roth [прев. и прир.], Columbia University Press, New York & Chichester, 2010, стр. 7–13.

просвећеног цара-мудраца.⁶³⁴ Кнез Лиу Ан је Учишеља из Хуаи-на-на сачинио уз помоћ дворских учењака, како би свом нећаку цару Вуу (Wu, 156–87. п.н.е) даровао своје виђење идеала добре владавине, са смерницама и примерима за практично државничко делање.

Један од темељних концептуалних потки те збирке текстова је раније помињана таоистичка идеја *wuwei*, односно одсуство делања, која се овде повезује са становиштем да ниједна себична жеља, мисао, нити воља не смеју да наруше начела природне правде и исправан смер делања; делатник мора да буде вођен разумом.⁶³⁵ Пракса унутрашње моралне култивације којом празнимо ум и тело од страсти, предрасуда и мисли, како бисмо остварили сједињење урођене природе са Путем (*Tao*), требало би да има крајњи исход у изградњи диспозиције равнодушности према обичним жељама и способности спонтаног и хармоничног реаговања у било којој животној ситуацији са моралном дилемом.⁶³⁶ Појединац усавршен до нивоа мудраца требало би да буде способан да непогрешиво служи као владар, али да не постане похлепан за моћи и богатством, те забринут за сопствени друштвени престиж.⁶³⁷ Само владар који је самокултивацијом достигао суштински облик виталне енергије (*qi*) може да оствари дубок и свепожимајући одјек у умовима и срцима поданика посредством упутстава без речи, јер су она далеко убедљивија, далекосежнија и утицајнија него што би то била типична усмена или писана наредба. Реч је о својеврсном неделатном управљању, у којем владар ништа не предузима сходно пристрасним личним преференцијама, нити су његове одлуке ограничене његовом интелигенцијом, већ су усклађене са таоистичким начелима природног закона.⁶³⁸

Пут ка осујећењу преваге егоистичне људске природе над захтевима општег добра политичке заједнице ипак мора да води ка узорном понашању, чије универзално практиковање једино може да јемчи успех добре владавине:

⁶³⁴ Више у: исто, стр. 267–287.

⁶³⁵ “VIII Dissertation on Endeavour and Duty”, у: Evan S. Morgan (уред.), *Tao, The Great Luminant: Essays from the Huai Nan Tzu*, Shanghai, 1933, електронска верзија, <https://sacred-texts.com/tao/tgl/tgl8.htm>.

⁶³⁶ Искрпније у: Liu An, *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China*, стр. 241–247.

⁶³⁷ Исто, стр. 248–250, 255–256.

⁶³⁸ Исто, стр. 295–296.

Моћ да се постигне успех или неуспех лежи у лењиру. Ако је мерна линија тачна онда ће комад дрвета бити прав, не због тога што се улаже посебан напор већ напросто зато што је вођен [мерном линијом] да буде раван. На исти начин, ако је управљач искрен и честит онда ће поштени службеници служити у његовој влади, а ниткови ће се крити; али ако управљач није честит, онда ће зликовци чинити по сопственој вољи, а одани људи повућиће се у осаму.⁶³⁹

Другим речима, једини истински делотворан начин моралног преображаја народа је могућ показном снагом моралног поступања самог владара и његових министара и бирократа, односно превасходно пројекцијом његове суштинске виталне енергије на начин који природно пријемчив за све. Способност владара да подстакне своје званичнике и да убеди народ да спроводе његову вољу зависи од његовог моралног ауторитета проистеклог из морално исправног делања, а не из присиле закона и репресивног апарата.⁶⁴⁰ Чиновник, једнако као и сам владар, мора да поступа тако да му је увек на уму добробит народа, а истински је частан онај човек који не иште добит или моћ – глас о његовој врлини и правдољубивости се далеко чује. Утолико се може рећи да таоистички концепт *wuwei* примењен на државну службу одриче онтолошку вредност моћи и богатству као овоземаљским варљивим сврхама ограниченог века и суженог друштвеног домаћаја.

Учињел из Хуаи-нана упозорава на дугорочне опасности по читав друштвени поредак ако се одустане од моралног образовања. Премда нагонски слој људске природе и погрешна учења дају привид да то није могуће, већина људи – изузимајући у обзир екстремне појединце – може се научити исправном поступању ако им се предоче добре смернице, засноване на наталоженом више-генерацијском искуству, које ће потом практиковати у животу. Важност учења датог у тој збирци огледа се у становишту да се систем вредности може унапредити његовим истрајним практиковањем у друштвеним односима. Човек мора да се отргне од умне лењости и да упоредо развија менталне способности ширењем знања о свету око себе, те размишљањем и просуђивањем о томе како делати

⁶³⁹ Наведено према: Evan S. Morgan (упред.), *Tao, The Great Luminant: Essays from the Huai Nan Tzu*, www.sacred-texts.com/tao/tgl/tgl7.htm.

⁶⁴⁰ Liu An, *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China*, стр. 298–301, 306–309, 311–313.

у појединачним ситуацијама. Заслуге и углед се стичу напорним и постојаним залагањем, а не пуким друштвеним положајем или природном интелигенцијом самом по себи: „(о)собе које умеју да одмере речи не реагују на пука имена. Особе које имају увид у срж ствари неће обманути њихове појаве”.⁶⁴¹

Подржављено схватање моралности у доба династије Хан: неуспешан покушај остваривања конфуцијанских идеала

У раном раздобљу династије Хан, тачније у време владавине цара Вен и Ђинг (прва половина другог века пре нове ере), званична филозофска школа је било синкретистичко учење названо Хуанг-Лао – *Huang-Lao* од Huangdi-Laozi, кованица од Жути цар и Лаоци – а његови заступници били су поједини владари и министри, те бројне високорангиране бирократе.⁶⁴² Језгро тог учења садржано је у спису *Чейири класика Жуиој цара (Huang Di Si Jing)*, о чијој снази интелектуалног утицаја можда најбоље сведочи чињеница да је био увршћен на листу званичне дворске библиографије. У натуралистичкој филозофији школе Хуанг-Лао космички поредак (Пут неба) чини основу свеколике стварности па и друштва, чије институције људи морају да устроје строго према небеским законима (Пут људи). Прописи који уређују друштвене односе су саздани као објективна правила изведена из непроменљивости природног поретка космоса, те због тога имају снагу моралних норми које су људи обавезни да поштују.⁶⁴³ Исправан друштвени поредак (*zheng*) имплиците је садржан у природном поретку. Ипак, школа Хуанг-Лао је у своје схватање моралности укључила и елементе из легалистичке и конфуцијанске школе, како би успешније обликовала идеолошку матрицу династије Хан.

Династија Хан је преузела институције од династије Ђин, али је настојала да се легитимише на новим основама – другачијим од

⁶⁴¹ Evan S. Morgan (упред.), *Tao, The Great Luminant: Essays from the Huai Nan Tzu*, www.sacred-texts.com/tao/tgl/tgl7.htm.

⁶⁴² Li Feng, *Early China: A Social and Cultural History*, стр. 306.

⁶⁴³ Искрпније о натуралистички основама друштвених институција видети у: Randall P. Peerenboom, *Law and Morality in Ancient China: The Silk Manuscripts of Huang-Lao*, State University of New York Press, Albany, 1993, стр. 62–64.

крутог легализма претходника. За разлику од принуде силом, коју је династија Ђин примењивала у привођењу поданика поштовању закона, династија Хан је желела да покаже да је она изабрала „меки” начин владавине. Због тога је школа Хуанг-Лао реинтерпретацијом раније таоистичке идеје одсуства делања (*wuwei*) створила легитимацијски основ за владавину уз минимум мешања власти у животе поданика. Аргументом о нормативном првенству природног поретка и, следствено томе, нужног повиновања људи том отелотворењу вечности и небеског, учење Хуанг-Лао је тежиште делања преместило у подручје моралних обавеза.⁶⁴⁴ Људи имају дужност да прате Пут неба. Идеолошки трик се заправо налазио у дискурзивној манипулацији у виду придавања другачијег значења кованици *wuwei*, тако да је „одсуство делања” било замењено са „не стварати сам”.⁶⁴⁵ На тај начин династија Хан је желела да нагласи да она није сама измислила (непопуларне) законе, већ их је само „преузела” из природног поретка, сходно обрасцу вечне и савршено саздане законитости Пута неба.

Школа Хуанг-Лао је заговарала идеал државе у чијем средишту делује централизована бирократија са разгранатом организационом структуром и хијерархијом утемељеном у природном поретку, са начелом заслуга као водиљом организације управног апарата – људи се постављају на руководеће и чиновничке положаје сразмерно личним способностима.⁶⁴⁶ Државу води владар, који уједно и служи народу стављајући колективне интересе на прво место, а уколико владавина не води добробити заједнице онда се може рећи да он и његове бирократе чине морални преступ, што је једнако оспоравању Пута неба.⁶⁴⁷ Идеалан владар је ограничен природним правом као и сваки други члан политичке заједнице; он не може законе да прилагођава сопственим интересима, већ може да их мења само уколико то захтевају објективне околности (тј. сам Пут неба).⁶⁴⁸ Владар мора да брижљиво води рачуна о променама у природи и политичком поретку и да реагује благовремено и делотворно; он је само посредник кроз који се објективна стварност

⁶⁴⁴ Исто, стр. 64–70.

⁶⁴⁵ Li Feng, *Early China: A Social and Cultural History*, стр. 308.

⁶⁴⁶ Randall P. Peerenboom, *Law and Morality in Ancient China: The Silk Manuscripts of Huang-Lao*, стр. 92–98.

⁶⁴⁷ Исто, стр. 98–99.

⁶⁴⁸ Исто, стр. 101.

космичког поретка материјализује у људске законе.⁶⁴⁹

Истински владар је само онај који успешно влада посредством шест полуга. Прва полуга је пажљиво осматрање појава, како би се ваљано направила разлика између стања државе које води њеном опстанку или краху. Друга полуга упућује на сређивање ствари, којим владар сазнаје где лежи узрок опстанка или пропасти државе. Трећом полугом, деловањем, владар ће моћи да сузбије моћне и помогне слабима. Четврта полуга владавине говори о способности владара да буде флексибилан и тако не напусти начело разликовања добра и зла. Пета полуга се односи на прилагодљивост, која помаже владару да нападне оне који заслужују да нестану и да подржи оне који заслужују да живе. Кроз шесту полуку, преображај, владар може да истакне врле људе и уклони штетне.

Династија Хан је установила конфучијанство као званичну филозофско-моралну доктрину и учинила га обавезним делом чиновничког образовања, и то до те мере да су из државне службе били избацивани сви који су следили неку другу филозофску традицију.⁶⁵⁰ Тај обрт се одиграо у време владавине цара Вуа (140–87. п.н.е), када је конфучијанска интелектуална традиција продрла у политичко-управљачку елиту захваљујући подршци царевих рођака и утицајних министара и дворских бирократа.⁶⁵¹ Указом цара напуштено је учење Хуанг-Лао, а *Аналекси* и други текстови повезани са Кунгцијем постали су званичне ризнице знања о томе како је у старини држава била организована и владавина практикована, те како би према тим узорима требало да буду уређени систем власти и друштво у целини. Наставни програм за студије класичних пет књига уведен је на царском универзитету, а редовно су сваке године уписиване групе студената за изучавање сваке књиге понаособ. Канонизовани конфучијански текстови преписивани су из сачуваних извора из доба пре династије Хан, а касније су послужили као доктринарна основа за организацију државних апарата и у суседним државама у источној Азији.⁶⁵²

⁶⁴⁹ Исто, стр. 102.

⁶⁵⁰ Li Feng, *Early China: A Social and Cultural History*, стр. 311.

⁶⁵¹ Исто, стр. 309.

⁶⁵² На пример, о утицају конфучијанства на еволуцију бирократије у Кореји погледати: James B. Palais, "Confucianism and the Aristocratic/Bureaucratic Balance in Korea", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 44, No. 2, December 1984,

Главни представник подржављене конфучијанске традиције је био Дунг Џунгшу (Dong Zhongshu, 179–104. п.н.е), који је успешну каријеру високорангираног саветника на двору цара Вуа, нагло окончану због сукоба са владарем око једног политичко-филозофског трактата, наставио као саветник двојице обласних владара далеко од престонице.⁶⁵³ Након повратка у престоницу, Џунгшу се посветио предавачком раду на царском универзитету у Чангану и разрадом свог учења пружио филозофску потпору идеологији династије Хан. Штавише, он је био ватрени заговорник забране свих школи мишљења осим конфучијанске (савет који је цар Ву послушао), али је заправо у своју верзију конфучијанског учења унео и таоистичке и легалистичке елементе. Најзначајнији Џунгшуови списи су сабрани у *Раскошним грађуљима Пролећних и јесењих анала* (*Chunqiu fanlu*), као и дописи које је годинама слао двору поводом појединих тема од значаја за владара и државне интересе.⁶⁵⁴

Џунгшу је учио да постоји пет највиших врлина: добронамерност, исправност, мудрост, поузданост и поштовање ритуала.⁶⁵⁵ Када је реч о људској природи (*xing*), она представља суштину живота, док је емоција (*qing*) њена жудња. Жудња је стање ума које се обично повезује са низом различитих учинака: особа која жуди тежи да делује на одређене начине, осећа на одређене начине и мисли на одређене начине. Због тога људска природа може да доведе до добронамерног делања, а може и до злог; само њено чврсто обликовање може да је усаврши, па чак и тада она и даље не може бити савршено добра. Стога је подучавање у врлини једноставно неизбежно.⁶⁵⁶

Џунгшу сматра да подучавање људи врлинама кроз музику и ритуални поредак увек треба да има предност над кажњавањем. Основни разлог је што гајењем врлинске диспозиције долази до преображаја у карактеру и понашању људи, што последично води

стр. 427–468.

⁶⁵³ Детаљна биографија доступна у: Sarah A. Queen, *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn, according to Tung Chung-shu*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, стр. 13–38.

⁶⁵⁴ За анализу је коришћен следећи превод тог списка: *Luxuriant Gems of the Spring and Autumn – attributed to Dong Zhongshu*, Sarah A. Queen & John S. Major [прев. и прир.], Columbia University Press, New York & Chichester, 2016.

⁶⁵⁵ Исто, стр. 313–326.

⁶⁵⁶ Опширније о аргументацији о људској природи у: исто, стр. 353–355.

ка смањењу моралних прекршаја и злочина, те се самим тим смањује и обим кажњавања. Врлина и казна су супротности као *yin* и *yang*, али је добро да се кажњавање сведе на најмању могућу меру, јер злоупотребе у изрицању и извршавању казни воде гомилању лоших емоција код поданика, што онда може да доведе до побуне против владара. Џунгшу сматра да владар не сме да допусти да се људи кажњавају, а да након тога изостане њихово подучавање врлинама.

Држава је, према Џунгшуовом мишљењу, неопходна институција основана ради образовања људи да буду добри, а владар је својеврстан ректор људског универзитета и земаљско отелотворење космолошког начела, посредством којег прво исправља сопствено делање, а онда исправља министре и бирократе, који потом исправљају понашање људи. Вођење државе и обављање државних послова су пре одговорност него привилегија. Као највреднији и најбрижнији човек у целом царству, цар није само одговоран народу, него и Небу и то кроз однос који Џунгшу описује као међудејство Неба и човека (*Tian ren gan ying*).

Покушаји да се остваре идеал добре владавине и морални узорци за владара и бирократе засновани на поставкама конфучијанских учења, чини се да ипак нису дали жељене резултате упркос званичној институционалној подршци. Дегенерација првобитне добро осмишљене реформске намере може се сагледати на примеру лоше судбине високог бирократског положаја на царском двору названог велики тутор. У раном раздобљу владавине династије Хан, цар је установио великог татора (*t'ai-fu*) као посебну високу управну функцију ван система бирократских рангова, у чијој надлежности се налазило пружање савета цару у подручју решавања моралних дилема у одлучивању.⁶⁵⁷ Велики татори су већином били државни званичници или високорангиране бирократе у позним годинама живота, фактички при самом крају каријере у царској служби. Именовање на функцију великог татора је у позном раздобљу династије Хан (25–220) постало предмет дворске динамике моћи као елегантан начин да се утицајни министар склони са положаја са знатним извршним овлашћењима на престижни, али почасни

⁶⁵⁷ Hans Bielenstein, *The Bureaucracy of Han Times*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, стр. 5–6.

положај великог татора без икаквих формалних моћи.⁶⁵⁸

Није било крупних помака ни када је реч о доследној примени званично усвојених конфучијанских моралних вредности и норми у опхођењу самих владара. Тако хроника владавине цара Хуана (Huan, 146–168) бележи разговор који се одиграо 159. године између владара и његовог блиског саветника Јуана Јана (Yuan Yan), учењака и високорангираног бирократе великог моралног угледа. Разговор почиње питањем цара саветнику о томе какав је он владар, а саветник Јан своје образложење зашто мисли да је цар осредњи владар поентира следећим аргументом:

Чуо сам да се каже да су цареви пратиоци извори врлина његове владавине. Ако добри људи имају своје место поред њега, онда ће сваки дан добијати добре поуке; али ако је лошим људима дозвољено да буду у његовом друштву, онда ће они сваки дан подстицати његове зле особине. Кад би само Ваше величанство држало клеветнике и ласкавце на одстојању, а приближило се људима који су поштени. Тада би се знамење катастрофе могло да се спречи.⁶⁵⁹

Остало је забележено да цар на крају није прихватио добронамерну критику свог саветника. Сличан случај одбацивања конфучијанских узора морално исправног поступања владара се одиграо 165. године, када је након номинације на важан високи управни положај Лиу Ју (Liu Yu) дошао у престоницу. Према тадашњем протоколу, сваки новоименовани бирократа је морао да лично поднесе двору меморандум са сопственим виђењем текућег стања државних послова.⁶⁶⁰ Ју је изгледа био чиновник од снажног моралног интегритета, па је изнео реалан пресек стања. Он је владару указао да царством харају раширене корупцијске праксе и прогон поштених поданика, да су обични људи натерани да приступе бандама ради заштите од корумпираних функционера и чиновника, те да се одбране од војске коју ти исти званичници шаљу ради гушења немира. У завршници меморандума, Ју је замолио цара да буде отворен за критичке гласове и да из најближег окружења што пре уклони

⁶⁵⁸ Исто, стр. 7.

⁶⁵⁹ *Emperor Huan and Emperor Ling: Being the Chronicle of Later Han for the years 157 to 189 AD as recorded in Chapters 54 to 59 of the Zizhi tongjian of Sima Guang*, Rafe de Crespigny [прев.], Australian National University, Canberra, 1989, стр. 23–25.

⁶⁶⁰ Исто, стр. 59–61.

полтроне, који му подилазе лажима прикривајући неправду у земљи. Наравно, цар је одбио да прихвати савет.

У слично време је цар издао указ којом се наређује властима у покрајинама да пронађу и казне припаднике опозиционе групације, која је наводно деловала против трона. Ши Би (Shi Bi), начелник округа у Пингјуану, у покрајини Ђинг, једини није послао списак политичких противника и због тога је био на мети критике представника покрајинске власти.⁶⁶¹ Ши Би је одговорио да би, када би поступао са јединим циљем да задовољи очекивања надређених, морао да лажно оптужује добре и поштене људе и да их потом неправично и незаслужено казни. Тиме би делао морално погрешно пошто би онда могао у сваком дому да пронађе по једног опозиционара, мислећи на изнуђена признања. Иасланик покрајинске власти је био бесан због таквог одговора и ухапсио је Ши Бија и његове подређене службенике. Ипак, како је талас прогона политичких противника полако јењавао, начелник је успео да откупи своју слободу, а у хроникама је хваљен као частан чиновник који је спасао животе великог броја људи из тог округа. Описани пример указује колико је у свакодневној пракси било тешко доследно спровести конфучијанске моралне вредности и норме, јер је њихова примена била у рукама бирократа које нису истински биле привржене званичним схватањима моралности у подручју обављања државних послова.

Нове идеје о моралности у бирократији: доба Три краљевства

Краљ Цао Цао (Cáo Cǎo, 216–220), на почетку војне каријере командант гарнизона, истакао се као војсковођа када је 215. године угушио тзв. побуну жутих турбана, која је жестоко уздрмала темеље владавине династије Хан. У хаосу који је уследио царство су међу собом поделили генерали на три краљевства – Веи (Wei), Шу-хан (Shu-Han) и Ву (Wu). Цао Цао је заузео стратешки северни део око престонице у Луојангу, што ће после постати краљевство Веи. Постепено је преузео команду над осталим генералима, а потом и царске прерогативе 216. године.

⁶⁶¹ Исто, стр. 85–86.

Цао Цао је увео нови систем пријема у државни апарат, познат као „Девет рангова и непристрасне судије”, како би попунио чиновничке положаје надареним појединцима.⁶⁶² Основна сврха преображаја бирократске организације била је да размонтира неформалну праксу запошљавања путем препорука, која је омогућила друштвеној и бирократској елити у време династије Хан да монополизују расподелу чиновничких положаја, те тако да посредним путем из државног апарата уклони све следбенике претходне власти и спречи њихову побуну или ометање управљања државом. Краљ је узео надареност за једино мерило релевантно за одлуку о пријему у службу и унапређење у више рангове, при чему је занемарио у потпуности поштење и непоткупљивост.

Додатна намера краља у доношењу такве одлуке била је и да се у дискурзивној равни обрачуна са друштвеном и бирократском елитом која је себи приписивала неприкосновени морални ауторитет, заслужен пружањем отпора у ранијим дворским борбама. Краљ изводи аргументацију на следећи начин:

Помози ми да изнесем на видело и унапредим неортодоксне и понижене. Све док је човек надарен, треба га препоручити. Кад га добијем, запослићу га. Човек врлине не мора нужно да буде унапређен у служби, а човек који треба да буде унапређен у служби није нужно пун врлине (...) Чак и ако човек има неке мале пропусте, зашто би био одбијен? Сада царство мора да задобије оне међу обичним људима који ће се, без обзира да ли поседују врхунску врлину или не, храбро и неустрашиво борити против непријатеља (...) Међу онима који носе осрамоћена имена или им се свет руга, неки и даље, ма колико били нечовечни и непоколебљиви, поседују вештину уређења државе или употребе трупа. Нека сваки од тих буде препоручен; нека нико не буде занемарен.⁶⁶³

У краљевом образложењу је јасно видљив прагматичан приступ који је захтевао тај кризни тренутак преузимања полуга власти и њене потоње консолидације, те стварање што шире потпоре у становништву регрутацијом способних људи из нижих слојева.

⁶⁶² Mark Edward Lewis, *China Between Empires: The Northern and Southern Dynasties*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) & London, 2009, стр. 38.

⁶⁶³ Исто, стр. 39.

Питање људског карактера у контексту моралне диспозиције и способности за чиновничку службу било је разматрано у колективним биографијама као књижевном жанру из позног доба династије Хан. Једини преживели примерак тог жанра је *Сиудија људских способности* (*Renwu zhi*), дело које је сачинио Лиу Шао (Liu Shao, 174–242), учењак и дворски бирократа, а чији је предмет природа људског карактера (склоности) и методе њеног препознавања. Шао тврди да су надареност и карактер, две основне компоненте људске природе, у основи урођени и стога наследни, што значи да образовањем можемо само да појачамо и „избрусимо” урођене склоности или надареност, али их је немогуће преокренути или у потпуности изменити.⁶⁶⁴ Пошто су скривени јер су интернализовани, могу да их уоче само људи изоштреног опажања. Утолико се може рећи да успех поступка процене карактера кандидата за чиновничку службу зависи у знатној мери и од вештине процењивања самог судије.

Будући да је карактер по природи ствари унутрашњи и скривен, поставља се питање којом методом га онда можемо делотворно разоткрити и ваљано проценити спрам установљених мерила. Шао сматра да се карактер нужно одражава у спољашњим знацима – у мимици лица и обележјима гласа – те га онда треба процењивати у тренуцима када долази до промене у осећањима посматраног кандидата, како би се уочила одступања од његовог „покерашког” израза лица, који прикрива истинске склоности. Разоткривање стварног значења изречених реченица одвија се кроз детаљно испитивање онога што је спонтано исказано у речима и мимици, а на основу тога се може проценити да ли је кандидат уопште надарен за државну службу, и ако јесте, за коју тачно врсту дужности. Шао је *Сиудију људских способности* вероватно разрадио у вези са задатком који је једном приликом добио на двору, а то је да осмисли нови пријемни испит за чиновнике.

Поред важности оцене људског карактера за пријем у чиновничку службу, појавила се и идеја о поседовању литерарне врлине. О тој идеји и њеном значењу спрам схватања моралности сазнајемо, додуше, из пера кинеског неоконфучијанског мислиоца из осамнаестог века Џанга Сјуеченга (Zhang Xuecheng, 1738–1801). Сјуеченг литерарну врлину из древних времена одређује као способност пица да вештим низањем реченица подстакне емпатију код читаоца,

⁶⁶⁴ Исто, стр. 39–40.

једнако и као његову способност да проникне у сложености туђе моралне ситуације.⁶⁶⁵ Тако је први владар краљевства Веи, Цао Пи (Сао Пи, 220–226), написао књигу *Квалиџетџи јосјодина*, која није сачувана, али други извори помињу да је у њој владар заступао тезу да се карактер кандидата за чиновнички положај може разоткрити кроз књижевно стваралаштво, те је стога једна од провера на пријемном испиту било писање поезије.⁶⁶⁶ Наведена теза делом упућује на конфучијанско виђење о нужности подударања речи и дела код морално култивисане особе. Како год било, решење делује прилично иновативно и далеко испред времена, јер би се могло окарактерисати рудиментарним прототипом савремених тестова који мере коефицијент емпатичности. Други владар краљевства Веи, Цао Руи (Сао Руи, 226–239) проширио је тражена мерила декретом о пријему у државну службу, па се од кандидата очекивало да поседују и „мудрост, књижевну препознатљивост (...) чистоту, култивисаност, префињеност и спокојство”.⁶⁶⁷ Мада разумевање њихове садржине није јасно, набројана мерила превазилазе ученост и моралну исправност као основних захтева у позном раздобљу династије Хан.

Моралност у званичној наративној пракси: како су желели да остану упамћени старокинески владари и бирократе?

Као што сам показао у случајевима древног Египта и Индије, обликовање схватања моралности у политичко-управној сфери делом је подложно процесу производње знања у датом историјском раздобљу, а његови најважнији носиоци су припадници владајуће, управне и друштвене елите. Садржина схватања моралности у обаваљању државних послова имплицитно приказује динамику моћи у једној политичкој заједници, зато што су то виђења која су сами о себи формулисали владари и бирократе и потом их ширили са

⁶⁶⁵ Zhang Xuecheng, “Virtue in the Writer”, у: Theodore de Bary and Richard Lufano (прир.), *Sources of Chinese Tradition, Volume II: From 1600 Through the Twentieth Century*, Second Edition, Columbia University Press, New York & Chichester, 2000, стр. 56.

⁶⁶⁶ Mark Edward Lewis, *China Between Empires: The Northern and Southern Dynasties*, стр. 41.

⁶⁶⁷ Исто, стр. 41.

циљем да постану доминантан, а тиме и неоспоран опис политичко-управне стварности. Без обзира на упитну чињеничну тачност описа саме праксе старања о државним пословима, начин на који су теме из домена моралности обрађене у званичним наративима ипак допуњују целовиту слику о томе шта је у неком конкретном историјском тренутку сматрано морално исправном управљачком или бирократском праксом, а шта је сматрано друштвено неприхватљивим понашањем, које је било тешко оправдати чак и политичком присилом. За анализу званичних наративних пракси пресудан је садржај поруке коју су њени творци желели да пренесу будућим покољењима, али и да уједно пред савременицима легитимизују своје виђење моралности позивањем на валидност традиције и моралних идеала из прошлости. Највреднији извор за моје проучавање моралности који лежи у значењским наносима тих наратива су управо накнадна тумачења која су владари и бирократе придавали прошлим схватањима моралности, како би их уклопили у властити аксиолошки референтни оквир.

Пре анализе схватања моралности утканог у древне кинеске наративне праксе, желим да скренем пажњу на занимљиве додирне тачке између моралних идеја у бирократској организацији и управној пракси и семантичке равни кинеских логограма. Реч је о томе да специфичности кинеског система писања омогућавају својеврсну семантичку игру коју није могуће конструисати у фонетском систему. На пример, карактер за „приватно” изражава идеју усмерености на себе (самољубље), али у споју са карактером за „супротан” даје карактер са значењем „јавни”.⁶⁶⁸ На тај начин, кинески логограми већ одавно препознају међусобну опречност садржине појмова „јавно” и „приватно”, те тиме и суштинску разлику између приватне и јавне перспективе говора и делања, односно интереса појединца и државе. Штавише, значењско међудејство двају карактера заправо указује на морални подтекст који јасно вредносно оцењује егоистичне мотиве као суштински опречне природи међуљудских односа, који се одигравају у подручју разрешавања колективних проблема. Други пример налазимо у термину *gōng*, који има значење „избегавања предрасуда” и упућује на врлину као контрапункт пристрасности у сопствену корист (себичности), једнако као и пристрасности у корист појединих људи или ставова. Тиме тај термин указује на постојање неједнаког третмана

⁶⁶⁸ *Han Feizi: Basic Writings*, Burton Watson [прев.], стр. 107–108.

изазваног пристрасношћу, те скреће пажњу на тесну повезаност између непристрасности и несебичне привржености радњама које воде остварењу колективне добробити или заједничког добра. Семантички је интересантан и израз *qián*, у примарном значењу дискреције, а дословно значи одмеравање или вагање. Морални подтекст тог значења се огледа у томе што одмеравање може увек да неприкладно превагне на једну страну због пристрасности онога ко одмерава. На крају, графички изглед логограма који означава „исправно” и логограма који означава „оскудицу” је такав да представља одраз један другог у огледалу, што чак и визуелно указује на супротстављеност значења двају термина. Другим речима, оно што је неисправно изједначено је са мањком (квалитета).

Цуови коменџари Пролећних и јесењих анала (*Zuozhuan Chunqiu*) представљају најзначајнији спис из времена пре успостављања кинеског царства под династијом Ђин, који описује друштвене прилике, политичке кризе и скоро петсто ратова вођених за надмоћ између неколико снажних краљевстава.⁶⁶⁹ Значај тог списка лежи у томе што садржи старокинеске званичне наративе о моралности у подручју старања о државним пословима доминантне у раздобљу од осмог до петог века пре нове ере (тачније, 722–479. п.н.е). Друштвени контекст схватања моралности у Раздобљу зараћених држава, односно краха политичког поретка који је успоставила династија Џоу, одликовао је процес постепеног слабљења значаја племићког порекла и породично-клановских веза као легитимацијске основе обављања државних послова у корист меритократског мерила.⁶⁷⁰ Турбулентна динамика политичких и друштвених процеса је видљива и у изношењу опречних наратива о томе како треба да изгледају идеалан политички поредак и добра владавина. На једној страни налазимо схватања моралности преузета из конфучијанске мисаоне традиције и угледање на позитивне примере из „златног доба” владавине древне три династије, а на другој прагматичне савете који инсистирају на одабиру ефикасних решења за успешно остварење стратегијских интереса условљених сталном борбом за надмоћ. Посебност *Цуових коменџара* као морално-дидактичког штива јесте плуралност изнетих аргумената, али се у њима ипак не

⁶⁶⁹ Stephen Durrant, Wai-yee Li, David Schaberg [прев. и прир.], *Zuo Tradition Zuozhuan: Commentary on the "Spring and Autumn Annals"*, University of Washington Press, Seattle & London, 2016, стр. xxiv–xxvi.

⁶⁷⁰ Исто, стр. xxvii–xxviii.

појављује нужно опречност између врлинског наратива и неуспеха владара и бирократа да одаберу морално исправан смер делања у обављању поверених државних послова.⁶⁷¹

У *Цуовим коментаријима* наративна потка је усредсређена на поседовање и јавно приказивање врлине као контрапункта неред у и насиљу: одбацити врлину и поштовати безакоње сматра се највећом катастрофом која може да задеси владара или бирократу.⁶⁷² Успостављање власти над народом би требало да се одиграва кроз врлинско делање новог владара, а од истинског (просветљеног) владара се очекује да својим чиновницима пружи врлински узор поступања у обављању државних послова.⁶⁷³ Поседовање врлинске диспозиције и поштовање ритуалног поретка јесу једини поуздан јемац подршке народа владару.⁶⁷⁴ Манипулативни подтекст званичних наратива налазимо у уклапању тврдње о небеском пореклу моралне изврсности владара у његове обичајне патерналистичке дужности према народу:

Син Неба поседује доброту.
Безброј људи се ослања на њу.
Мир који она доноси биће трајан.⁶⁷⁵

Читано између редова, наведени наратив исказује бригу за очување стабилности власти конкретног владара и самог политичког и друштвеног поретка. Реч је о томе да структурно одступање од врлинског узора вршења власти отвара простор за nerede, побуне и преврат, што онда потенцијално угрожава узајамно испреплетане политичке и економске интересе владарске породице и аристократије. Дакле, „трајан мир” овде има скривено значење стабилности владавине као предуслова дугорочног очувања групних интереса. Додуше, у званичним наративима садржаним у *Цуовим коментаријима* као више пута поновљена тема се појављује упозорење да без врлинске власти као оруђа контроле понашања чланова политичке заједнице и владар постаје девијантан.⁶⁷⁶ У одељку посвећеном господару Хуану од Ђија (685–643. п.н.е), критикује се владар који

⁶⁷¹ Исто, стр. lxiii–lxiv.

⁶⁷² Исто, стр. 479.

⁶⁷³ Исто, стр. 31, 77, 453, 1293, 1583.

⁶⁷⁴ Исто, стр. 1283.

⁶⁷⁵ Исто, стр. 1001.

⁶⁷⁶ Исто, стр. 65, 71.

је у храму јавно изложио вредан предмет за који сви знају да је добио као мито, чиме је дао погрешан знак својим чиновницима да подмићивање није морално погрешна пракса, а што би могло да у крајњем исходу ослаби делотворност суверене власти владара.⁶⁷⁷

Синолог Ерик Хенри (Eric Henry) је скренуо пажњу на значај наратива о способности препознавања туђег моралног интегритета у старокинеским списима, који се постепено обликовао у књижевности Раздобља „Пролеће и јесен” и постао раширен током Раздобља зараћених држава.⁶⁷⁸ Према том наративу, идеалан владар је једино онај који разуме ограничења властитих сазнајних способности и управљачких вештина, те стога настоји да за министре и блиске саветнике пронађе мудре особе које ће му пружати свакодневну подршку.⁶⁷⁹ Управо ту долази до изражаја јединствена и ретка способност владара да препозна мудраца као оличење врлинске диспозиције, коју додатно отежава типична тежња самих мудраца да прикрију морално исправно поступање. Поред тога, наратив о препознавању морално изврсних појединаца указује и на додатну отежавајућу околност у успешном остварењу тог задатка – њихову невољност да се прихвате управљачких или бирократских дужности. Разлог томе је што мудраци, сходно природи свог скромног и самотњачког хабитуса, обично презиру све оно што иде уз државни положај – комуникација са људима, добит, престиж и озлоглашеност. Наратив то разрешава тако што владар успева да убеди мудраца сопственим примером скромности и понизности у опхођењу, а након именовања мудраца на државни положај, и сталним прихватањем његових савета, чак и када су непријатни за владареву сујету или се противе његовим личним интересима.

О томе како су владари желели да буду запамћени у политичкој заједници сведоче и литерарни портрети владара и бирократа дати у *Књизи докумената*. На пример, Цар Ју Велики, оснивач најстарије династије Сија, окарактерисан је као особа која је водила врлински начин живота, а краљ Вен из династије Џоу mudar и врли вођа који је био скроман, пажљив према сиромашнима и беспомоћнима, бирао само способне људе за државну службу, био је владар којем

⁶⁷⁷ Исто, стр. 79.

⁶⁷⁸ Опширније видети аргументацију у: Eric Henry, “The Motif of Recognition in Early China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 47, No. 1 June 1987, стр. 5–30.

⁶⁷⁹ Исто, стр. 25–27.

је народ веровао.⁶⁸⁰ Цар Јао (Yao) је описан као истински племенит, просветљен, пажљив, искрен, а „(у) њему је било спојено све што је било најбоље од његових предака и све што ће бити најбоље од будућих генерација”.⁶⁸¹ Поред наведених својстава моралног карактера цара Јаоа, његовом наследнику цару Шуну (Shun) приписани су и мудрост, префињеност, интелект, интегритет и поседовање врлине:

Страствено је желео да обезбеди хармонију и равнотежу,
поштујући пет врлина оданости.

Лично се на годишњем нивоу бринуо
о беспрекорном раду сваког дела бирократије.

Угостио је вође

из свих крајева Царства

са великом озбиљношћу

и једном,

иако га је ухватила застрашујућа олуја,

ипак није одустао од намере

да посети и сам види

пространу поплављену земљу у долинама.⁶⁸²

У наведеном исечку видимо да наратив у пропагандне сврхе (пре) наглашава царево прегнуће да води државу давањем максималне животне енергије у употреби израза „страствено”, „лично се бринуо”, „са великом озбиљношћу” и да, наравно, пркоси природној стихији. Чини се да разложена пропагандна потка ни мало не заостаје за маркетиншким триковима савремених државника и јавних функционера. Најекстремнији пример пропагандног подтекста у званичним наративима о моралној изврсности владара налазимо у примеру краља Вена, који је описан следећим речима:

Био је толико забринут за добробит свих да је често заборављао да једе јер је неуморно радио да би се бринуо о њима.

Никада у својим најлућим сновима није размишљао о сопственом задовољству, чак ни о одласку у лов.⁶⁸³

Ни званични наративи о моралној изврсности бирократа не заостају по стилско-пропагандној префињености. У време династије Ђин највиши ранг чиновника са којим је обичан поданик могао да

⁶⁸⁰ Confucius, *The Most Venerable Book (Shang Shu)*, стр. 178.

⁶⁸¹ Исто, стр. 64.

⁶⁸² Исто, стр. 67.

⁶⁸³ Исто, стр. 202.

дође у контакт био је окружни начелник, мада је то у пракси било мало вероватно због броја становника округа који се кретао и до неколико десетина хиљада. Ипак, камени споменици појединих локалних чиновника садрже наративе о врлим делима чињеним у државној служби.⁶⁸⁴ Тако један надгробни натпис каже:

Он се сажалио на потребе народа, тешио је старе и старао се о удовцима и удовицама. Сопственим новцем је куповао житарице и давао их немоћнима и слепима (...) Његова несебична владавина ширила се брже него што су гласници преносили поруке. Обичан народ са децом на леђима сабирао би се [око њега] као облак. Доводио је зидове и куће у ред и постављао тезге на пијаци. Време је пратило годишња доба и жетва је била обилна. Земљорадници, ткаље и занатлије су били захвални и пуни поштовања.⁶⁸⁵

Надгробни натписи исписивани по жељи породице покојног чиновника преносили су кроз наратив идеализовану представу о томе шта је у том времену чинило доброг бирократу. У наведеном натпису очигледна је сличност са наративом о владару као оцу народа и „сину Неба”, који исијава доброту до те мере да чак осигурава и нормално смењивање циклуса у природи, а тиме и редовне жетве и ваљану исхрану становништва. У позитивне примере моралне изврсности бирократа далеко ближе стварности убрајамо и сећање на пуковника елитне коњичке јединице Доуа Вуа (Dou Wu). У позно доба династије Хан, у време владавине цара Хуана, пуковник Ву је 166. године постављен на дужност команданта градских капија.⁶⁸⁶ Пуковник је у своју службу одмах запослио квалитетне учењаке и дужност обављао са чврстим интегритетом, тако да је брзо окончао уобичајену праксу подмићивања и даровања чиновника. Све награде и издржавања добијени од цара и царице били су расподељени студентима универзитета или дати као милостиња сиромашнима. Као резултат тога, сви су га хвалили и обраћали му се за помоћ, а његова добра дела су овековечена у хроникама позне династије Хан.

⁶⁸⁴ Mark Edward Lewis, *The Early Chinese Empires: Qin and Han*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) & London, 2007, стр. 108.

⁶⁸⁵ Wen Gao, *Han bei ji shi: Collected Explanations of Han Inscriptions*, Henan University Press, Kaifeng, 1985, стр. 489.

⁶⁸⁶ *Emperor Huan and Emperor Ling: Being the Chronicle of Later Han for the years 157 to 189 AD as recorded in Chapters 54 to 59 of the Zizhi tongjian of Sima Guang*, стр. 79–80.

Званични наративи бележе и лоше примере понашања владара и бирократа као обрасце обављања државних послова који се морају избегавати. На пример, прича о свргавању цара Таиа Ганга (Tai Gang) доноси опис наказног моралног карактера: цар је представљен као себичан и непромишљен „леш на трону”, потпуно лишен врлина.⁶⁸⁷ Критички тон провучен унутар потки званичних наратива осталих прича сабраних у *Књижи докумената* сведочи да су се у морално погрешно поступање древних кинеских владара и бирократа убрајали самољубље, себичност, неодговорност, лењост, тромост, незаинтересованост за државне послове, малтретирање поданика, порочан и развратан приватан живот (поготово алкохолизам), доконост и безосећајност према онима који су у невољи или пате.

Други парадигматичан пример налазимо у хроникама позне владавине династије Хан. Реч је о случају генерала Лианга Ђија (Liang Ji) и његове аристократске породице, која је дала седам маркиза, три царице, десетак баронеса и преко педесет министара, генерала, пуковника и других високоранжираних бирократа.⁶⁸⁸ Сам Лианг Ђи је узурпирао поверени министарски положај и свакодневно поступао самовољно и свирепо уз заштиту његове сестре, царице Лианг Нјујинг (Liang Nüying). Не само да је исплео обавештајну мрежу око и унутар дворске палате ради контроле тамошњих дешавања и пошиљака упућених цару, него су се ка његовој вили сливале реке бирократа и обичних људи који су долазили код њега ради даровања, како би стекли или очували положај или били амнестирани од почињеног злочина. Генералова пракса рекетирања је до те мере узела маха да су нови чиновници примљени у дворску управу прво долазили код њега да донесу дарове, па су се тек онда упућивали у Царски секретаријат да се и формално пријаве за почетак рада. Сви они који су то одбили да ураде или су критиковали генерала, били су на различите преварне начине хватани (нпр. хапшени на основу лажних оптужби), а потом брутално убијани – тровањем, дављењем или сечењем мачем; у појединим случајевима су страдале и њихове уже и шире породице. Генералова судбина је била запечаћена 159. године након смрти његове

⁶⁸⁷ Confucius, *The Most Venerable Book (Shang Shu)*, стр. 95.

⁶⁸⁸ *Emperor Huan and Emperor Ling: Being the Chronicle of Later Han for the years 157 to 189 AD as recorded in Chapters 54 to 59 of the Zizhi tongjian of Sima Guang*, стр. 9–11.

сестре, када је цар Хуан открио његову водећу улогу у покушају преврата. Генерал је извршио самоубиство у опкољеној вили; сви чланови клана Лианг били су ухапшени и масакрирани, док су сви чиновници који су сарађивали са Лианг Ђијем били погубљени или уклоњени са положаја. Остало је забележено да је чистка бирократа било таквих размера да је државни апарат једно време скоро престао да нормално функционише.

Древно кинеско схватање моралности у обављању државних послова присутно је и у пракси ликовних приказа конфучијанских дидактичких наратива о историјским догађајима као примерима моралних лекција, чије је исправно тумачење требало да послужи друштвеној и политичкој елити као узор морално исправног делања. Сврха живописних сликовитих представа узорних владара, војсковођа и бирократа била је да остави снажан утисак на посматрача и да га мотивише на већу приврженост моралним узорима, а чак су списи позног раздобља владавине династије Џоу и потом династије Хан препознали утицај слика на понашање.⁶⁸⁹ У старој Кини су владари у престоницама и покрајинским средиштима градили посебне церемонијалне и меморијалне палате и дворане чија је улога била да на муралима и сликама прикажу космичка створења и портрете легендарних и историјских личности као оличења добра и зла, односно као примере и упозорења за будућа покољења. Посебно је у позно доба династије Хан, засићено политичким трзавицама и нередима, порастао значај слика са моралним смерницама. Цао Џи (Cao Zhi, 192–232), син немилосрдног краља Цаоа Цаоа, контроверзног узурпатора престола Хан, написао је следеће о илустрацијама конфучијанских дидактичких наратива:

Када је реч о посматрању слика: за три суверена и пет царева нико не би подигао поглед са поштовањем; за три лоша последња владара [Сја, Шанг и Џоу] нико не би био ганут; за узурпаторске ministre који су украли престо нико не би шкргутао зубима; за узвишене и принципијелне учењаке нико не би заборавио да једе; за одане ministre који умиру за своја уверења нико не би отврдно своју одлучност; за протераним министрима и прогоњеним синовима нико не би уздахнуо; са развратног мужа или љубоморне жене нико не би скренуо поглед; врлу супругу или послушну царицу

⁶⁸⁹ Julia K. Murray, *Mirror of Morality: Chinese Narrative Illustration and Confucian Ideology*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2007, стр. 27.

нико не би хвалио и ценио. Из овога можемо знати да су слике средство којим се догађаји чувају да би служили као модели [добра] и упозорења [против зла].⁶⁹⁰

У прилог раширености те праксе украшавања говори критика Ванга Чунга (Wang Chong, 27–око 97) упућена на име тврдњи да портрети великана из прошлости могу да ојачају моралну изврсност.⁶⁹¹ Чунг се пита како се посматрање лица тих људи може упоредити са размишљањем о њиховим речима и делима, те тврди да писани текстови могу делотворније да надахну људе да гаје моралне врлине.

Незванични наративи као извор старокинеског схватања моралности у обављању државних послова присутни су тамо где то на први поглед не бисмо очекивали – у поезији. Реч је о поетској традицији *фу*, писаној у хибридном облику римоване прозе прикладне за рецитовање, која је господарила књижевним стваралаштвом у доба владавине династије Хан, али је наставила да цвета закључно са временом династије Сунг ().⁶⁹² Специфично обележје овог поетског жанра је да се место, предмет, осећање, феномен или нека друга тема описују у исцрпним детаљима и из што више углова, уз честу употребу ретких и архаичних речи.⁶⁹³ За моју анализу је драгоцен део наслеђа *фу* поезије који се тиче употребе тог жанра као израза друштвеног и политичког протеста због морално погрешног поступања владара, посебно конкретних његових политичких планова или поступака, или владаревих миљеника међу дворским бирократама, или пак запошљавања некавалитетних чиновника. Најчешће се у жижи поетске обраде налази однос владара и његових чиновника. Тако је међу најприсутнијим опеваним темама страдање оданог министра којег неправедно протерује владар, или моћни дворјани са снажним утицајем на владара, уместо да буде поштован и унапређен због истинских заслуга. У доба династије Хан, *фу* поезија се развијала у правцу уношења елемената посредне политичке критике изведене на уметнички суптилан и

⁶⁹⁰ Исто, стр. 29.

⁶⁹¹ Исто, стр. 28.

⁶⁹² Опширније о том поетском жанру у: Daoheng Cao & David R. Knechtges, “Han Fu (Fu of the Han)”, у: David R. Knechtges & Taiping Chang (уред.), *Ancient and Early Medieval Chinese Literature: A Reference Guide, Part One*, Brill, Leiden, 2010, стр. 317–333.

⁶⁹³ Исто, стр. 317.

заобилазан начин, кроз алегорије и алузије.⁶⁹⁴ Посредна критика се, примера ради, види у епилогу песме „Царски парк”, када се цар Вен изненада покаје због прекомерног трошења на забаву и додељује лепо уређен парк локалним становницима да могу да га претворе у обрадиву земљу ради производње хране за своје породице.⁶⁹⁵

⁶⁹⁴ A. R. Davis, *The Penguin Book of Chinese Verse*, Penguin Books, Baltimore, 1990; Hellmut Wilhelm, “The Scholar’s Frustration: Notes on a Type of Fu”, у: John K. Fairbank (уред.), *Chinese Thought and Institutions*, University of Chicago Press, Chicago & London, 1967, стр. 312–314.

⁶⁹⁵ Nicholas Morrow William, “Inventing the Fu: Simulated Spontaneity in Sima Xiangru’s ‘Great Man’”, у: Nicholas Morrow William (уред.), *Reading Fu Poetry From the Han to Song Dynasties*, Arc Humanities Press, Leeds, 2022, стр. 3.

ПОУКЕ ИЗ ДРЕВНЕ БИРОКРАТСКЕ ПРОШЛОСТИ: КОРАК КА ОПЛЕМЕЊИВАЊУ МОРАЛНОГ УНИВЕРЗУМА ЈАВНЕ УПРАВЕ

Маргинализација моралне изврсности: исход неолибералне парадигме у обављању јавних послова?

Понављање циклуса цветања, раста, разгранавана и пропадања бирократских апарата у предмодерним политичким заједницама било је одувек обележено напетостима између феномена неформалних пракси, у виду образаца понашања дозвољених и чак пожељних према локалном културном коду, и моралних идеја и вредности као идеала општеприхваћених на нивоу читавог друштва. Те напетости су делом одражавале вечно сучељавање прагматичних стратегија политичке моћи и друштвене контроле са логиком вредносне сфере, усидреном у давању првенства општем добру и моралној изврсности као узору понашања у политичком животу.

У студији *Бирократије и владари* показао сам постојање правилности према којој су се бирократе, у различитим историјским раздобљима и на свим меридијанима, радије опредељивале да буду учесници неформалних пракси прожетих пристрасним одлучивањем, него да се придржавају моралних норми свога времена. Практично разрешавање напетости између моралне исправности и поступања вођеног просоцијалним емоцијама у корист потоњег, односно пристрасног одлучивања у подручју старања о државним пословима, наметнуло ми је нови истраживачки подухват. Тај подухват сам профилисао као интердисциплинарну студију у тачкама пресека политичких наука, политичке антропологије и антропологије морала – на примеру древног Египта, Индије и Кине – како бих расветлио схватања моралности у контексту рада чиновника и поимања морално исправних и погрешних образаца поступања у обављању поверених државних дужности. Предмет мог истраживања било је

и међудејство схватања моралности унутар бирократске организације и разумевања моралности унутар референтног аксиолошког оквира друштвене стварности посматраних предмодерних политичких заједница.

Шта су древни владари и бирократе у старом Египту, Индији и Кини сматрали морално исправним и погрешним делањем у домешној државној служби? Којим моралним вредностима су стремили током своје каријере? Које моралне норме су усмераваале њихов свакодневни рад? Какву представу о свом моралном хабитусу су желели да створе за непосредно радно окружење и какву слику о себи као морално исправном делатнику су настојали да оставе за будућа покољења? То су основна питања на која сам у анализи намеравао да одговорим. Проучавање универзалних својстава у схватањима моралних вредности и норми у предмодерним управним апаратима и међу политичко-управном елитом пружа нам суптилно оруђе за саморефлексију о стању моралности данашњих политичких поредака, а посебно за критичко вредновање моралне равни поступања савремених јавних функционера и службеника. Садржину моралних норми и правила три анализираних старе цивилизације тешко да можемо да узмемо у обзир као релевантне и готове узор за сложене потребе јавне управе у двадесет првом веку. Реч је о нормативности чија је природа превасходно одраз предмодерних политичких идеја и пракси смештених и артикулисаних у одређеном повесном контексту, политичкој култури и традицији прилично удаљеној од савременог демократског модела заснованог на владавини права и људским слободама и правима.

Због тога сам уклањањем партикуларних наслага идејне и вредносне равни бирократске моралности древног Египта, Индије и Кине настојао да лоцирам и издвојим универзална обележја. Наравно, то је увек пипав посао и ваља бити предострожан. Вилфред Ламберт (Wilfred G. Lambert) примећује да савремени ум нужно настоји да древна схватања укалупи у концептуалне оквире модерног научног мишљења, те стога наша представа о светоназору старих цивилизација и политичких заједница мора бити крња.⁶⁹⁶ Морамо да будемо пажљиви када на древне изворе примењујемо савремене концепте, јер нам се може догодити пре да „затрпамо”, него да

⁶⁹⁶ Wilfred G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1996, стр. 2.

разоткријемо начин промишљања неког друштвеног питања. Зато је неопходно да анализом списка проникнемо у дух анонимног или познатог творца и тако осветлимо прошлост која је мртва, али је и даље од важности. Имајући Ламбертову напомену у виду, универзалне елементе у древним схватањима моралности, узете као део општег интелектуалног и културног наслеђа, реинтерпретираћу у оквиру мисаоног напора усмереног на попуњавање вредносних „празнина” етичког оквира савремене јавне управе.

Анализа моралности у домену обављања државних послова у три старе цивилизације је показала да су моралне вредности кружиле једном политичком заједницом кроз наративне праксе, онолико колико и званичним каналима комуникације власти са чиновничким апаратом и поданицима (законима, указима, наредбама, кодексима). У средишту званичних наративних пракси стоје друштвено обликоване приповести са колективним тумачењима важних повесних догађаја и процеса, које је најчешће произвела и чије је ширење покренула политичка и друштвена елита. У склопу настојања да осветлим схватања моралних вредности и норми у домену обављања државних послова у древним цивилизацијама, те приповести су сазнајно значајне јер носе у себи и колективна виђења темељних друштвених идеала, па тако и моралних идеја као крајњих сврха којима треба да стреме чланови једне политичке заједнице у међусобним односима. Већ помињана индијска историчарка Ромила Тапар скреће пажњу на то да слојевитост наратива у виду разноликих, па и опречних виђења једног догађаја (у случају моје анализе, једне моралне вредности) могу такође да нам помогну у реконструкцији тог догађаја као теме наратива, али и да нам укажу на контекст у којем је тај наратив првобитно настао.⁶⁹⁷ Тај контекст је, сасвим очекивано, условљен општим светоназором и идеолошком интервенцијом владајуће елите на плану производње знања у датом историјском раздобљу.

Таква околност нам омогућује да утврдимо садржај идеала и вредности за који су владајућа класа и остатак политичке заједнице били уверени да представљају савршене путоказе ка морално исправном поступању у обављању државних послова. У низу примера државничког промишљања значаја бирократске моралности

⁶⁹⁷ Romila Thapar, *The Historian and Her Craft: Collected Essays and Lectures*, Vol. 1, Oxford University Press, Oxford, 2018, стр. 295–296.

за благостање земље и њених житеља у доба просвећености, ма колико патетично звучало као недостижни идеал за то време, истиче се тзв. пасторално писмо хабсбуршког цара Јосифа II објављено 1783. године:

Покушао сам да свим слугама државе удахнем љубав коју ја гајим према општем добру и преданост служењу њој (...) Из тога произлази да у свим пословима, без изузетака, свако треба да обавља своја задужења са највећим залагањем, не мерећи свој рад ни на сате, дане или странице, већ сву своју снагу треба да усмери на испуњење задатка, према очекивањима и према осећању дужности (...) Ко не гаји љубав према служењу отаџбини и грађанима, кога не обузме жар да добро ради, не треба да буде службеник (...) Свака врста користољубља јесте пропаст за послове и неопростив злочин једног државног чиновника.⁶⁹⁸

Тадашњи хабсбуршки владар био је, далеко пре увођења модерних идеја јавног интереса и демократске одговорности, свестан колико неморално понашање чиновника као представника највишег политичког ауторитета може да буде погубно – не само за владара и стабилност система власти, него и за стање морала у целом друштву. Верујем да би се Јосиф II сложио са оним што је више од два века касније изрекао некадашњи харвардски професор Хју Хекло, у већ помињаном говору о духу јавне управе: да је моралност као део нормативног система бирократије тесно повезана са идејом брижљивог и одговорног старања о заједничком добру.

Хекло се у истом говору осврнуо и на вредносну раван рада јавних службеника истичући да је то позив за који се живи, а не обичан посао од којег се живи. Ја бих уз то додао да је данашњи јавни службеник у крајње незавидном положају. Он настоји да ради за добробит грађана у околностима дубоке и скоро дводеценијске рецесије са трауматичним последицама по животни стандард, када се корпоративна и технократска надмоћ, потпомогнуте неолибералним програмима јавних политика, појављују као крупна препрека остварењу друштвене правде – узете у значењу друштвене једнакости у могућностима и правичне расподеле друштвеног богатства. Темељна сврха постојања демократски уређене политичке

⁶⁹⁸ Наведено према: Карло Капра, „Чиновник”, у: Мишел Вовел (ур.), *Човек доба просвећености*, Сlio, Београд, 2006, стр. 349.

заједнице као заједнице солидарности уздрмана је још пре скоро четири декаде, када је кренуо помодни талас увођења модела новог јавног руковођења (*New Public Management*) као реформске парадигме у реорганизацији јавне управе. У једној ранијој студији, *Јавна управа у моралном процесију*, анализирао сам на примеру пост-индустријских полиархија како је тај талас заправо отворио пут некритичком пресађивању концепата, метода и техника управљања из корпоративног сектора у јавну службу. Супротно обећањима заговорника модела новог јавног руковођења о повећању квалитета и ефикасности пружања јавних услуга, тај талас је дугорочно довео до пренапрегнутих управних капацитета, дисфункционалности у виду бројних случајева кршења етичких стандарда услед растезања границе јавно-приватно и снижавања квалитета јавних услуга.⁶⁹⁹ Утилитарни калкулус, средишња идеја идеологије новог јавног руковођења, потиснуо је старање о унапређењу демократских вредности, иако је током протекле три декаде упоредо текла и изградња етичке инфраструктуре у јавној управи ради успостављања противтеже хроничном административном дефициту.⁷⁰⁰

Морална раван праксе појединаца којима је поверено обављање јавних послова неминовно је део укупних друштвених интеракција које они имају са остатком политичке заједнице. Због тога од раније заговарам становиште да јавна служба мора да буде укотвљена у идеји моралног заступништва, која трансцендира виђење рада у јавној управи као рутинског спровођења прописа и пружања услуга грађанима, те инсистира да су бирократе првенствено морални делатници и узор грађанске храбрости.⁷⁰¹ На трагу тезе Џорџа Фредериксона и Дејвида Харта (H. George Frederickson, David K. Hart) да успешна демократска владавина зависи од „јуначког човекољубља привржене бирократије”, сматрам да јавни службеник мора да се просоцијално понаша мотивисан јасном свешћу о судбинској повезаности са суграђанима удруженим у заједничком подухвату остварења друштвене правде.⁷⁰² Давнашњи аристократски идеал

⁶⁹⁹ Искрпније видети аргументацију у: Срђан Т. Кораћ, *Јавна управа у моралном процесију*, Институт за политичке студије, Београд, 2016, стр. 7–44.

⁷⁰⁰ Исто, стр. 50–55.

⁷⁰¹ Аргументацију тог становишта опширније видети у: Срђан Т. Кораћ, „Јавни службеник за 21. век: ка савременом читавању гесла 'племство обавезује'”, *Српска политичка мисао*, год. 24, vol. 57, бр. 3/2017, стр. 273–288.

⁷⁰² H. George Frederickson, David K. Hart, “The Public Service and the Patriotism of Benevolence”, *Public Administration Review*, Vol. 45, No. 5, September–October

поступања према члановима заједнице садржан у геслу „племство обавезује” (фр. *noblesse oblige*) делује као погодна метафора за скретање пажње на неопходност обнове моралне изврсности као идеала за рад у јавној служби двадесет првог века. Наведено гесло узимам у значењу неписане обавезе добронамерног, предусретљивог, часног, великодушног и одговорног понашања особа високог ранга у друштву или са јавном функцијом према осталим члановима политичке заједнице, посебно према нижим и непривилегованим слојевима. Наравно, реч је о идеалу којем ваља упорно стремити током читаве професионалне каријере, али којем се није лако ни приближити у данашњем друштвеном амбијенту разврнутих веза солидарности и рада у јавној служби под притиском сталног мерења радног учинка.

Поступање у складу са геслом „племство обавезује” наилази на препреке, попут оних обликованих универзалним обележјима људског карактера и понашања у заједници. Ирационалност као део људске природе одувек је у политичкој филозофији била истицана као корен већине проблема који су осујећивали изградњу идеалне политичке заједнице. Николас Хувер Вилсон (Nicholas Hoover Wilson) заговара концепт ситуационог моралног поретка као производа међудејстава људи који делају једнако вођени способношћу рационалног и критичког мишљења и страстима, схваћеним као „мисли или стања душе који представљају ствари као добре или зле за нас, и стога се сагледавају као предмети склоности или одбојности.”⁷⁰³ Примењујући тај концепт на анализу предмодерних политичких заједница, Хувер Вилсон сматра да се пропаст друштва у којем већина појединаца свесно бира делање вођено страстима и пороцима може преокренути првенствено на социјалном микро нивоу, и то упоредним ангажовањем појединца у две равни.⁷⁰⁴ Прва раван се тиче доследног моралног образовања и практиковања наученог, како би се развиле навике врлинског избора и умерености сопствених страсти. Друга раван се односи на пажљив избор круга пријатеља и неговање односа са њима. Тај избор је суштински важан јер одређује да ли ће појединац да се социјализује зарад лоших мотива и развије диспозицију ка чињењу

1985, стр. 552.

⁷⁰³ Nicholas Hoover Wilson, *Modernity's Corruption: Empire and Morality in the Making of British India*, Columbia University Press, New York, 2023, стр. 56.

⁷⁰⁴ Исто, стр. 58.

морално погрешних радњи, или ће кроз пријатељства са људима са моралном диспозицијом да постане бољи кроз међусобно усавршавање. Хувер Вилсон упозорава да чак ако пријатељство и морално образовање могу да помогну у обуздавању страсти, ситуација је мање извесна на плану читавог друштва. Зато се у предмодерним политичким заједницама један од контролних механизма заснивао на позиву религијског ауторитета да се страсти обуздају у име врлине и разборитости, и то као допуне репресивног и идеолошког дејства политичког ауторитета.

Претходна аргументација има потврду у чувеној тези Рајнхолда Нибура о разликама моралности у самосталном делању појединаца и у њиховом делању када учествују у активностима друштвених група. Реч је тврдњи да када појединац са развијеном моралном диспозицијом делује самостално као „појединачни човек” (Нибурова синтагма), онда делује рационално и са осећајем правичности; чим исти појединац постане део групе, он као „колективни човек” (Нибурова синтагма) престаје да користи способност критичког расуђивања и да код себе сузбија импулсивно понашање.⁷⁰⁵ Немогућност друштвених група, односно политичке заједнице да достигне ниво моралности могућ за појединце (мада уз потешкоће), према Нибуровом мишљењу рађа фрустрацију рационалистичком (просветитељском) надом у успостављање правде већом употребом човекове интелигенције и јачањем добронамерности као основе делања у заједници.⁷⁰⁶ Мада има јасну улогу у обликовању моралности и пружању смерница појединачном човеку, та иста рационалност не успева да то исто примени на колективни живот. Другим речима, док појединачни човек може да усвоји и примењује моралну диспозицију, за колективног човека ће то исто бити практично неоствариво.

На трагу Хувер Вилсонове идеје о ситуационом моралном поретку и Нибуровог увида о различитим, па и опречним моралним праксама појединачног и колективног човека, преостаје ми да овај истраживачки подухват приведем крају критичким *a posteriori* тумачењем садржине давнашњих моралних вредности, норми и правила. Полазиште тог тумачења је прагматична перспектива

⁷⁰⁵ Опширније видети аргументацију у: Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*, стр. 271–277.

⁷⁰⁶ Исто, стр. 23–50.

задовољења потребе за побољшањем етичке инфраструктуре у организацији данашње јавне управе освртом на корисне поуке о моралности које се могу, непосредно или уз мању или већу допору, преузети из древне прошлости бирократске организације. Моји увиди никако немају за циљ да замене достигнућа савремене етике јавне управе до којих се дошло у настојању да се осмисли квалитетан нормативни одговор на моралне изазове рада јавних службеника. То би била научно несувисла екстраполација налаза о темпоралним и просторно-цивилизацијским универзалностима чиновничке моралности. Допринос мојих налаза јесте сабирање сазнајних увида који би требало да послуже као додатни предлог за реконцептуализацију појединих потпорних стубова интегритета јавног службеника и, у следећем кораку, за унапређење нормативних и институционалних претпоставки етичке димензије радног окружења у јавној управи и односа са грађанима.

Сазнајно валидне увиде и поуке изведене из древних схватања моралности из домена старања о државним пословима старог Египта, Индије и Кине сагледаћу усмеравањем жиже на следеће теме: склоп доминантних вредности, праксу као срж моралности, улогу моралног карактера, значај личног узора као претпоставке квалитетног моралног вођства, те важност гајења моралне диспозиције у оквиру етичког образовања.

Вредносно језгро бирократске моралности

Један од циљева моје анализе схватања моралности древних бирократија јесте да укажем на холистичко разумевање средишње улоге моралних вредности у обављању државних послова у предмодерним политичким заједницама. Признање супстанцијалног значаја вредности у развоју савремене јавне управе данас је скоро универзално, бар у демократски устројеним политичким заједницама. Глобално интересовање за питање улоге вредности у јавној управи оживело је у научним круговима и дошло на дневни ред државних органа након општег тренда пада поверења јавности у демократске институције, и то током протекле три деценије услед открића раширене административне и политичке корупцијске праксе и потребе за поправљањем дисфункционалности модела

новог јавног руковођења.⁷⁰⁷ Ипак, изучавање вредности је отежано њиховом уопштеном природом, пошто је реч о апстрактним концепцијама онога што је пожељно, било у индивидуалном, организационом или колективном смислу. Поред тога, присутни су и сазнајни проблеми у виду двосмислености вредности, тешкоће квантитативног исказивања и постојања конкурентних појмовних одређења.

Данас се јавни службеници ослањају на низ вредности као својеврсне путоказе у свакодневном обављању поверених јавних дужности и уједно их користе као основ оправдавања донетих одлука и (не)предузетих радњи. Стога било какве нејасноће, двосмислености, неразумевање, или погрешно разумевање њихове садржине могу да проузрокују дисторзије у доношењу одлука и организациону некохерентност, те тако дугорочно подрију тимски дух и комуникацију са грађанима. На пример, у литератури и даље постоји нејасноћа око тога да ли су вредности јавне службе по својој природи доминантно појединачне, друштвене или професионалне.⁷⁰⁸ У демократским друштвима двадесет првог века, вредности јавне службе или јавне вредности представљају део ширег аксиолошког оквира једног друштва и културе и упућују на изражавање дугорочних оријентација и уверења поводом пожељних исхода или смерова делања, који превазилазе специфичне ситуације и хијерархијски су степеновани сходно својој релативној важности.⁷⁰⁹ Тимо Мејнхарт (Timo Meynhardt) са правом заступа становиште да, пошто је свако деловање јавне организације увек подвргнуто хетерогеном „спољном” оцењивању и променљивим очекивањима у плуралистичким друштвима, онда увек постоји повратна спрега са политичком заједницом из које проистиче повезивање јавних

⁷⁰⁷ Véronique Chanut, Hervé Chomienne, Céline Desmarais, “Value Practices and Public Management”, *International Review of Administrative Sciences*, Vol. 81, No. 2, 2015, стр. 221–222.

⁷⁰⁸ Eva Witesman & Lawrence Walters, “Public Service Values: A New Approach to the Study of Motivation in the Public Sphere”, *Public Administration*, Vol. 92, No. 2, 2014, стр. 378.

⁷⁰⁹ Muiris MacCarthaigh, *Public Service Values*, CPMR Discussion Paper 39, Institute of Public Administration & The Committee for Public Management Research, Dublin, 2008, https://www.ipa.ie/_fileUpload/Documents/CPMR_DP_39_Public-ServiceValues.pdf, стр. 16–17. Погледати и списак јавних вредности датих у: Barry Bozeman, *Public Values and Public Interest: Counterbalancing Economic Individualism*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2007, стр. 140–141.

вредности са скупом вредности, а које изражавају опажени квалитет односа између јавног службеника као појединца и колективности која он служи.⁷¹⁰

Који су то најистакнутији сазнајни увиди из старог Египта, Индије и Кине о моралним вредностима као општеприхваћеним (или наметнутим) идеалима древних схватања моралности из подручја обављања државних послова? Без обзира на религијско-трансцендентални плашт, нпр. у виду страха од божијег суда, реинкарнације, или напуштања *tao*-а, вредносно језгро моралности у древним бирократијама заправо се одвија у пољу мотивације делања омеђеном просоцијалним емоцијама, осећајем солидарности и алтруистичним опредељењем. Када занемаримо древну космогонијску терминологију и теолошка објашњења, вредносно језгро бирократске моралности садржински посматрано потпуно неочекивано упућује на налазе савремених научних дисциплина о пореклу моралног понашања. Препозната је и наглашена супстанцијална важност улоге просоцијалног понашања у остваривању добробити једне политичке заједнице, о чему најбоље сведочи уверење заједничко анализираним цивилизацијама, а према којем систематично и масовно чињење моралних преступа нарушава равнотежу у деловању божанског/космичког/природног поретка и тиме посредно нарушава „здравље” самог друштва. На пример, староегипатска идеја *ma'at* повезује унутар сопствене метаетичке логике тоталитет уређеног постојања, хармоничну сарадњу и исправно понашање унутар заједнице, док његову негацију у виду идеје *isfet* чине хаос, неред, раздор, морални преступ и лаж. У случају старокинеског поимања моралности, „добро” је упућивало на исправно, разумно, мирно и уредно, а „лоше” на неуравнотежено, опасно, насилно и хаотично. Утолико сакрализовање значаја просоцијалног понашања донекле треба пре сагледати у контексту лакше легитимизације репресивних метода очувања његове друштвене улоге, а не нужно као доказ следе вере у божанско порекло моралности.

Древне бирократске моралне вредности су концептуализоване у параметрима рационалности и моралне осећајности, несебичног служења заједници и старања о општој добробити и благостању

⁷¹⁰ Погледати исцрпније аргументацију у: Timo Meynhardt, “Public Value Inside: What is Public Value Creation?”, *International Journal of Public Administration*, Vol. 32, No. 3–4, стр. 192–219.

свих чланова те заједнице, стварања друштвеног амбијента повољног за живот у миру и хармонији, непристрасности, једнаког третмана свих у једнаким случајевима, човечности и пружања помоћи свима у невољи. Утолико свака владавина која не води добробити заједнице у суштини се може означити као морални преступ, што је у све три цивилизације било подигнуто на ниво ирационалног (такорећи несврсисходног и узалудног) супротстављања несавршеног људског бића савршеним законима космичког поретка. Изузев старог Египта, у вредносно језгро моралности у друге две управне традиције било је унето и виђење повезано са неседишношћу и добронамерношћу, а то је да су интереси државе/друштва претежнији од интереса владара. За стару Кину било је специфично уверење да је владар чак морално обавезан да преузме кривицу за неуспешно функционисање државног апарата услед неспособности чиновника.

У све три древне бирократске традиције било је присутно доследно инсистирање на непристрасности у обављању поверених државних послова, приликом пријема у државну службу и унапређења као темељној потпори морално исправном поступању у бирократској организацији, па и шире у друштву. Посебно је у наративима о морално исправном поступању чиновника подвлачена забрана фаворизовања људи из виших друштвених слојева на штету обичних поданика, јер је још у старом веку била уочена тесна повезаност између систематичног лошег третмана, стварања неповерења у друштву, оспоравања политичког ауторитета и постепеног урушавања моралног и друштвеног поретка. Стога се Лаоцијево одбацивање божанског или трансцендентног порекла моралних норми и скретања пажње да је њихов извор, савременим речником, друштвени ангажман за сузбијање раширене праксе злоупотреба чиновничких положаја и моралних прекршаја уопште.

Према садржини моралних вредности видимо да су све три древне цивилизације одлично разумеле рушилачку снагу континуираног морално погрешног понашања владара и бирократа, а посебно у погледу развргавања друштвеног ткива унутар политичке заједнице. Бављење искључиво ситним личним или приватним интересима, поготово оних којима је поверен престо или чиновнички положај, сматрано је крупним моралним преступом у смислу неспособности („оштећености”) појединца да допринесе заједничком добру. Примера ради, старокинеско схватање о природној

урођености моралне осећајности импликовало је да је свако потенцијално способан за морално исправно делање, а самим тиме да тврдња да је немогуће предузети поједине морално исправне радње представља обичан изговор. Свуда је било наглашавано поимање моралног делатника, те посредно и бирократе, као својеврсног чворишта друштвених односа. Чиновник би требало да поседује јасан осећај међусобне повезаности са осталим члановима политичке заједнице, а тај осећај би требало да изнедри истинску бригу о заједничкој добробити. Због тога је у све три посматране цивилизације био истицањ захтев за превазилажењем себичности кроз сузбијање егоистичних порива и охрабривањем владара и чиновника да промишљеним напором код себе однегују саосећање и добронамерност, те тако развију дубок осећај повезаности са поданицима.

Поглед у вредносно језгро моралности у древним бирократијама Египта, Индије и Кине изнова нас подсећа на супстанцијалну улогу моралних идеја и вредности у успостављању и очувању праведног политичког и друштвеног поретка. Изнети увиди треба да нас опомену и на то да је једна од вечних потрага политичко-филозофске мисли данас доброно скрајнута из *mainstream* академских расправа о реформи јавне управе, делом и због превласти идеје утилитарног калкулуса као унутрашње логике модела новог јавног руковођења. Реч је о још једном указивању да остварење идеала хумане владавине (и управе) – које је у деценијама након Другог светског рата деловало скоро на дохват руке – ипак није могуће без учвршћене повратне спреге између неопходних стручних знања, умешне професионалне (бирократске) праксе и врлинске диспозиције. Древна схватања бирократских моралних вредности подучавају нас да се морално исправно поступање у обављању јавних послова мора саздати на моралној осећајности, а не само на моралним нормама педантно спакованим у штуре и робусне смернице садржане у етичким кодексима. Претходан исказ делује здраворазумски, као нешто што се може узети здраво за готово, па се тиме чини и сувишним. Ипак, у околностима доминације управне културе утемељене на придржавању правила као одраза хетерономне моралности, условљене страхом од кажњавања, сазнајна валидност древног схватања моралности исцрпљује се у истицању у први план идеје о предузимању одређених радњи ради њих самих, јер су то радње које је морално исправно чинити на основу пуке чињенице да припадамо једној политичкој заједници као заједници солидарности.

Древне цивилизације својим моралним поукама позивају данашњег јавног службеника да моралне дужности извршава са искреношћу и дубоком страшћу. Та искреност и страст могу једино да оживе ослобађањем урођене склоности ка моралној осећајности, за коју је јавни службеник дужан да прошири са чланова породице, родбине и пријатељског круга на све суграђане.

Делатна димензија бирократске моралности

Данас у литератури о етици јавне управе постоји широка сагласност о потреби за моралном аутономијом јавног службеника, која му помаже да превазиђе апстрактност формалних правила и процедура и широко дефинисаних уверења административне културе, када их примењује у конкретним професионалним ситуацијама.⁷¹¹ Чак су и стандарди и смернице установљени кодексима понашања у јавној служби једнако апстрактни и непрецизни, те услед могућих нејасноћа нису увек непосредно примењиви за свако радно место у јавној управи. Општи кодекси једноставно нису ни осмишљени, нити је то уопште могуће, да урачунају разноврсне моралне ризике који се појављују или се могу појавити у обављању радних задатака у неком конкретном домену спровођења јавне политике. Пратећа обука за практиковање етичких норми је површна и постављена као да су саме норме довољно јасне и прецизне за непосредну примену у конкретним ситуацијама, те тако заправо суштински не доприносе оснаживању способности и вештина јавних службеника за квалитетно морално одлучивање.⁷¹² Наведене мањкавости приступа оспособљавању јавних службеника за морално одлучивање делом су последица постојећег конформистичког става унутар радног окружења, који се сходно концепту самоефикасности изнова и изнова репродукује током прилагођавања новог службеника затеченој организационој култури, која већ није наклоњена охрабривању морално исправног обављања радних задатака.⁷¹³

⁷¹¹ На пример видети у: J. Michael Martinez, *Public Administration Ethics for the 21st Century*, ABC CLIO, Santa Barbara (CA), 2009, стр. 97–100; Dean Geuras & Charles Garofalo, *Practical Ethics in Public Administration*, Management Concepts, Vienna (VA), 2005, стр. 40–41.

⁷¹² Опширније у: Dean Geuras & Charles Garofalo, *Practical Ethics in Public Administration*, стр. 106–110.

⁷¹³ Срђан Кораш, „Организациона култура као стуб интегритета јавне управе”, *Hereticus*, год. XI, бр. 3–4, 2013, стр. 195–196.

Увиди стечени анализом схватања староегипатске, староиндијске и старокинеске моралности у старању о државним пословима упознају нас са огромним значајем придаваним практиковању моралних норми и вредности у свакодневном извршавању радних задатака. Такви увиди су подударни са наглашавањем практичне или делатне димензије моралности, које је одувек било саставни део морално-филозофских разматрања од Аристотела до Макинтајера, као што сам напоменуо у уводном поглављу. Заједнички именитељ врлинског становишта може се сажети у тези да се рационалан елемент морално исправног поступања огледа у склоности појединца, тј. диспозицији да тако делује, уобличеној кроз неговање врлине, и то упорним понављањем низа рационалних избора. Том виђењу сам у уводном поглављу додао теоријску позицију антрополога Марка Гудејла о коинстанцијативном односу моралних вредности и моралне праксе, према којој та два феномена постоје једино у односу где се биће вредности оваплоћује кроз својства исказана у предузимању конкретних моралних радњи. Другим речима, моралне вредности и морална пракса налазе се у односу узајамног саизражавања посредством конкретних ситуација у којима морални делатник одлучује о избору смера делања.

Гудејлов концепт узајамног саизражавања моралних вредности и моралне праксе може се применити у савременој реинтерпретацији древне египатске идеје *ma'at*, чије значење је обухватало „проживљену конкретност” моралних вредности и норми. *Ma'at* је нужно претпостављао практичну примену свега оног што је та идеја укључивала и само на тај начин се сматрало да је појединац – било владар, било бирократа – остваривао моралне дужности проистекле из те идеје. Древни Египћани су сматрали да искључиво морално исправно делање истински доприноси стварању праведног и доброг друштва и квалитетних односа унутар мреже узајамно испреплетаних реципрочних очекивања и обавеза, те у их, крајњем исходу, чини морално оствареним особама. Дакле, гајење само декларативног односа према идеји *ma'at* било би сматрано повредом савршеног устројства божанског/космичког поретка, а појединац који тако поступа био би сматран неаутентичним моралним делатником, који ризикује да у заједници буде запамћен као особа лоше моралне репутације без довољно заслуга за загробни живот. У остале две древне цивилизације практиковање моралних вредности и норми било је дато у још разрађенијем облику. Без обзира

на све разлике и нијансе у староиндијским и старокинеским религијским и филозофским доктринама, заједничко је виђење моралности као крајње сврхе којој се тежи током читавог живота и бирократске каријере, и то истрајним практиковањем моралних вредности и норми у свакодневици друштвених међудејстава са осталим члановима политичке заједнице.

Остварење моралности је могуће једино моралним усавршавањем посредством сталног и пуног учешћа у друштвеним и политичким активностима – никако у бекству од живота заједнице. Суштинска поука древних поимања значаја вежбања моралног делања јесте да је дуготрајна морална пракса једини јемац да ће јавни службеник достићи ниво спонтаности неопходан да би рутински правио морално исправне изборе смера делања у професионалним ситуацијама. Само службеник са изграђеном врлинском диспозицијом неће ни имати потребу да вага у већини случајева, пошто добро познаје оквире морално исправног поступања. Такође важна древна поука је да је ваљана морална диспозиција стечена упорном моралном праксом једини пут ка превазилажењу евентуалних мањкавости нормативног оквира, које су увек присутне у мањој или већој мери. Недостатке нормативног оквира накнадно је једино могуће премостити применом разборитости у моралном одлучивању, која се стиче временом кроз врлинско вежбање. Чак и савршено осмишљена и прецизно сročена правила могу да остану непримењена, или да буду погрешно примењена, уколико јавни службеник није вичан моралном одлучивању услед недостатне праксе.

Специфична поука коју нам доносе древна схватања важности моралне праксе анализиране три цивилизације, а за коју сматрам да је изузетно релевантна за данашњу јавну управу, јесте узајамна условљеност морално исправног чина и веродостојности говорног чина. Реч је о инсистирању да у средишту моралне изврности и моралне праксе вредних хвале морају да стоје исправан говор и исправна радња. Кроз сва древна поимања моралности провлачи се, мање или више уочљиво, идеја према којој чистота говора представља непосредно оваплоћење моралне чистоте моралног делатника. Строго подударане речи и дела једини је поуздан доказ морално култивисаног појединца. Подсетимо се на кратко да су према староегипатском веровању језик и писмо божанског порекла, те су

речи имале сакралне квалитете и самим тим поседовале магијска својства у смислу да су производеле дејства у пракси. Мада би да нас такво уверење било сматрано ирационалним, ипак оно у себи носи универзалну поруку да говорни чиновни имају итекако утицај на моралну праксу, јер је језик (речи и писмо) основно средство комуникације, па тако и начин практиковања моралних вредности и норми у обављању поверених јавних дужности. Древна идеја о моралној чистоти говора као чина моралне праксе обухватала је квалитет исправности избора самих речи, па су под моралну забрану били стављени говорни чиновни са негативним садржајима или негативним социјалним импликацијама, а посебно манипулативна употреба језика ради обмањивања заснованог на лажима.

Свежим и релевантним се чини и схватање, присутно у старој Индији и Кини, о моралној обавези бирократа да све што изговоре буде усклађено са познатим чињеницама и ваљаним доказима и да постоји унутрашња конзистентност и кохерентност садржине онога што су изговорили. Сматрало се да свако непоклапање или логичко одступање од тока мисли и аргументације потенцијално указују на постојање намере да се учини, или већ учињеног морално погрешног поступка. Бирократе имају и моралну дужност да увек говоре о свему што је у њиховом делокругу посла, јер се ћутање о морално погрешним делима сматрало једнако погрешним као и чињење лоших радњи. У данашњим околностима стандардизоване службене преписке обележене оскудним речником и рогобатним језичким стилем, прилично се чудном чини древна кинеска идеја да чиновници треба да поседују литерарну врлину поиману као способност проницања у сложености туђе моралне ситуације. Тиме је провера поседовања вештине књижевног стваралаштва приликом пријема у државну службу заправо била стављена у домен фактичког тестирања коефицијента емпатичности.

Морални карактер у контексту врлинске диспозиције бирократе

Морални карактер јавних службеника припада низу виталних предуслова за отелотворење идеје добре управе и, додао бих, уклањање штете нанете вишедеценијском некритичком уградњом

корпоративних концепата и метода у подручје организације и рада јавне управе. Једно од водећих питања текуће дебате у оквирима етике јавне управе јесте какав морални карактер треба да има јавни службеник двадесет првог века, како би могао да у делокругу поверених јавних послова трансцендира положај „механичког” извршиоца налога и прописа и прерасте у моралног делатника који активно доприноси остварењу друштвене правде. Данас се морални карактер концептуализује двојако: као склоност појединца да мисли, осећа и понаша се на моралан начин или као подскуп индивидуалних разлика везаних за морално делање.⁷¹⁴ Морални карактер је својерестан унутрашњи жироскоп који помаже појединцу да раздваја добро од лошег и да, следствено томе, избегава предузимање морално погрешних поступака. Морални карактер је могуће одредити и као спој стабилних и уједно променљивих својстава личности, који нас у моралном одлучивању заправо води ка квалитетном расуђивању у избору морално исправног смера радње.⁷¹⁵ Таја Коен и Лили Морс (Taya R. Cohen, Lily Morse) утврдиле су да је утицај моралног карактера на одабир исправног или погрешног смера делања значајнији од уплива ситуационих чинилаца, што јасно указује на потенцијалну штету коју запослени у јавној управи са ниским квалитетом моралног карактера могу да нанесу, поготово када су именовани на руководеће положаје.⁷¹⁶ Коен и Морс упозоравају да штета коју запослени са ниским моралним карактером могу да нанесу колегама и самој организацији у којој раде и даље није довољно јасно схваћена, због недовољног обима научних истраживања посвећених утицају личности на морално понашање.

Сагледавање поимања моралности древних бирократија старог Египта, Индије и Кине сведочи о одавно препознатој условљености морално исправног обављања државних послова квалитетом моралног карактера владара и чиновника. Древна схватања моралности повезују морални карактер са поседовањем врлинске

⁷¹⁴ Taya R. Cohen & Lily Morse, “Moral character: What it is and what it does”, *Research in Organizational Behavior*, Vol. 34, 2014, стр. 45. Сажет приказ различитих виђења о моралном карактеру дат је у: Marcia Homiak, “Moral Character”, у: Edward N. Zalta (yp.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/moral-character/>.

⁷¹⁵ Carol W. Lewis & Stuart C. Gilman, *The Ethics Challenge in Public Service*, Jossey-Bass, San Francisco, 2005, стр. 122–123.

⁷¹⁶ Taya R. Cohen & Lily Morse, “Moral character: What it is and what it does”, стр. 56–57.

диспозиције као претпоставке морално исправног делања. Тематска потка која се провлачи кроз приповести о моралном карактеру у све три цивилизације указује на сталну напетост и сукобе између рационалне воље да се поступа врлински и опојне снаге чулних жудњи, које лако прерастају у трајне пороке. Без обзира на културне разлике, идентификовање порока је у све три древне цивилизације скоро истоветно: водећи пороци су похлепа, жудња и бес (љутња) као извори осталих порока и подстрекачи моралних прекршаја. Подсетимо се овде два основна психолошка профила виновника кршења моралних норми према староегипатском виђењу, односно плаховите особе („усијане главе”) и похлепне особе, који одражавају карактерне црте које се појављују и у староиндијским и старокинеским списима.

Оно што анализирана древна схватања порока који подривају морални карактер чини веома савременим, те стога примењивим за етичку обуку у јавној управи данас, јесте то што је тежиште стављено на знаке моралне безосећајности и индиферентности, тј. неспособности да се друга особа препозна као људско биће вредно моралних обзира. Реч је о самољубљу, себичности, насилности, систематичном обмањивању других, те скоро садистичком тлачењу људи нижег друштвеног статуса, или генерално оних у невољи. Посебно опасним је сматрано одавање владара пороцима, јер је он тако пружао лош узор који су потом опонашале бирократе са slabим личним интегритетом. Дугорочна слабост воље бирократе као моралног делатника и понављање моралних прекршаја осакаћују његов урођени потенцијал за моралну диспозицију, односно осујећују способност његовог ума да рефлектује о властитом понашању. Другим речима, лош морални карактер је последица неспособности бирократе да разуме тешке последице порока по испуњење животних потенцијала. Додуше, ако је порок плод незнања, онда је јасно да постоји излаз из такве животне ситуације и да он води гајењу врлинске диспозиције. Бројни анализирани извори указују на то да нам моћ искреног напора у практиковању врлине и сталном чињењу добрих дела отвара могућност напредовања ка испуњеној egzистенцији и стицању моралног карактера.

Древна схватања моралности су обављање државних послова смештала у шири контекст личног развоја и остварења испуњеног живота кроз духовно просветљење, које уједно води и складним

односима унутар једне политичке заједнице. Стога древна виђења наглашавају да излаз ка преображају у појединца који тежи остварењу општег добра води једино преко развијања способности за превладавање природних нагона и страсти и усвајања знања о уобличавању моралног карактера. Утолико је способност самоконтроле сматрана најважнијим обележјем моралног карактера; насупрот томе, одавање пороцима је сматрано трајном моралном слабошћу, која је по правилу водила срамоћењу и губитку моралног угледа код суграђана и пред божанским судом у загробном животу, или је спречавала просветљење, тј. прекид настављања реинкарнације. На намерно запуштање властитог моралног карактера односно врлинске диспозиције гледало се као на увреду упућену на рачун савршене природе божанског/космичког поретка, што данас вероватно делује као сујеверје, али је пре реч о жељи да се снажно подвуче супстанцијална улога добро изграђеног моралног карактера у успостављању и очувању хармоничних друштвених односа. Инсистирање на солидно сазданом моралном карактеру владара или бирократе као претпоставци морално исправног делања није превасходно повезивано са циљем делотворног спровођења владаревих закона и одлука, него са органском визијом друштва као заједнице солидарности, у којој је свако драстично ремећење хијерархије и мрежа реципрочних међудејстава чланова политичке заједнице било опажано као знак пропасти.

Ма колико можда деловало превазиђено у појединим ставовима и аргументацији, поимање моралности древних бирократија у делу који се односи на врлине скреће нам пажњу на то колико је неолиберални утилитарни калкулус удаљио савременог јавног службеника од разумевања улоге просоцијалних емоција и солидарности као мерила сврсисходности остварења јавног интереса. Широки опсег врлина које анализирали древни извори набрајају тешко да се може наћи у етичким кодексима јавне службе. Древни узор врлинске диспозиције у бирократији може се језгровито исказати у делању које одликују:

саосећајност	самосавладавање	верност
добронамерност	прибраност	поузданост
великодушност	уздужаност	поштовање
самилост	смиреност	достојанственост

брижност	скромност	љубазност
разборитост	стрпљење	учтивост
правдољубље	дисциплинованост	ненаметљивост
истинољубље	искреност	умерена амбициозност

Поглед на набројане врлине сведочи да је у древним управним традицијама, без обзира на партикуларне религијско-филозофске наративе и објашњења порекла моралности, узор морално изврсног бирократа у суштини исказивао чињеницу о еволуционој условљености људи да не делују искључиво вођени себичним интересом, већ да уложе у добробит осталих чланова заједнице. Премда површно гледано поједине од особина са списка пре спадају у домен друштвених конвенција и бонтона него у сферу моралног делања, свеукупна њихова улога у врлинској диспозицији кумулативно утиче на стварање друштвеног амбијента повољног за морално исправно понашање. Тешко је замислити морално исправно поступање у обављању јавних послова, нарочито оно које укључује непосредно општење са грађанима, а да не захтева и лепо опхођење – било у писаној или усменој комуникацији. Но, чини се да већ годинама уназад има довољно лоших примера који само још више наглашавају важност древних поука о гајењу врлинске диспозиције код оних којима су поверене дужности старања о општем добру.

У све три посматране старе цивилизације као темељне врлине појављују се саосећајност, добронамерност и великодушност, које указују на међузависност као основ успешног опстанка колективитета. Такође, наведене врлине показују да је огромна друштвена вредност одувек била придавана континуитету извршавања узајамних обавеза међу члановима једне политичке заједнице. Тиме је начело реципрочности друштвених односа у пракси фактички било сакрализовано и табуизовано, па је свака његова повреда, поготово од стране владара или бирократа као носилаца државних послова, била сматрана нарушавањем саме архитектуре друштвеног живота заснованог на солидарности. На пример, одбијање владара или бирократа да пружи помоћ, узврате даровану услугу или изврше договорене обавезе сматрано је најтежом моралном повредом друштвеног ткива, јер такво поступање означава себичност, а тиме поништавање саосећајности, добронамерности и

великодушности. Због тога као највеће пороке или грехове које могу да почине владар или бирократа у све три древне цивилизације налазимо сваки говорни или делатни чин који непосредно ствара, или пак подстиче злонамерне, неправичне и неморалне праксе, игнорисање истине, наношење емоционалне патње и материјалне штете државној ризници. Веома је поучно за рад данашњих јавних службеника убрајање у крупне моралне прекршаје и намерног нечињења или пропуста да се учини свака она радња којом се штити опште добро. Тако се сматрало морално погрешним игнорисање сазнања о новим правичним праксама које би могле да допринесу колективној добробити, пропуштање предузимања радње која је морално исправна, одбијање кажњавања оних који то заслужују, или уништавање колективне добробити личним нерадом и немаром у обављању државних послова.

Важност личног узора у практиковању моралног вођства

Вођство представља комуникативно међудејство у којем руководилац и његови службеници утичу једни на друге и тако успешно прилагођавају рад неке јавне организације променама у окружењу.⁷¹⁷ Иако мора да поседује квалитете које захтева опште вођство, односно мора да буде способан да покрене и упосли креативне потенцијале свих запослених, од руководиоца у савременој јавној управи првенствено се очекује да предводи поверену организацију и као својеврстан морални предузетник, који властитим морално исправним поступањем нижим нивоима хијерархије пружа недвосмислен узор како треба да примене прописане етичке стандарде.⁷¹⁸ Налази више студија о мотивацији јавних службеника потврдили су да квалитетно морално вођство, у виду свакодневног давања добрих примера разрешавања моралних дилема, представља водећи ослонац запосленима у прилежном поштовању етичких

⁷¹⁷ Dean Geuras & Charles Garofalo, *Practical Ethics in Public Administration*, стр. 252–253.

⁷¹⁸ О значају вођства у јавној служби погледати у: Mike Broussine & Richard F. Callahan, "Public Leadership", у: Tony Bovaird & Elke Löffler (уред.), *Public Management and Governance*, Third Edition, Routledge, London & New York, 2016, стр. 275–285; Jay M. Shafritz, Edward W. Russell, & Christopher P. Borick, *Introducing Public Administration*, Pearson Longman, New York, 2008, стр. 381–402.

стандарда.⁷¹⁹ Снажан морални вођа не подилази егоистичним жељама подређених службеника, него исправља њихово понашање постављањем моралних захтева вишег реда, тако да добробит заједнице увек надвлада порив службеника да дозволе да превагну њихови властити интереси. Задатак руководиоца као моралног вође је да подржава и развија оне елементе у опажању подређених службеника који ће деловати благотворно на поистовећивање и потврђивање појединачних образаца понашања са обрасцима који стварају добро етичко поднебље, те тиме посредно подупиру интегритет читаве организације. У најкраћем, морални вођа је „стручњак за заштиту вредности”.⁷²⁰

Када је реч о пресудној улози моралног вођства у очувању и унапређењу поштовања моралних вредности и норми у подручју обављања државних послова, за данашњу јавну управу се као најрелевантнији показују они сазнајни увиди из старог Египта, Индије и Кине који подвлаче виталну важност личног моралног примера у делању владара и високоранжираних бирократа. Једно од виђења заједничких анализираним древним управним традицијама је оно према којем је владар водећи узор понашања у политичкој заједници, те следствено квалитет његовог моралног вођства утиче на морални амбијент у целокупном државном апарату, па и шире у друштву. Утолико само владар са изграђеном врлинском диспозицијом може да буде поуздана препрека неморалним бирократама и једино он има довољно велику формалну моћ да истакне врле људе и уклони штетне. Није мање релевантна ни напомена да морални ауторитет или углед, проистекао из доследног морално исправног делања у вођењу државе, даје владару истинску способност да осигура спровођење државних одлука – никако присила закона и репресивног апарата.

Пребацивање тежишта древних запажања на улогу личног узора у моралном вођству актуелно је у околностима вишедеценијског

⁷¹⁹ Jeroen Maesschalck, Zeger van der Wal, Leo Huberts, “Public Service Motivation and Ethical Conduct”, у: James L. Perry & Annie Hondeghem (уред.), *Motivation in Public Management: The Call of Public Service*, Oxford University Press, Oxford & New York, 2008, стр. 169; Donald C. Menzel, *Ethics Management for Public Administrators*, M.E. Sharpe, Armonk, 2007, стр. 51–54.

⁷²⁰ Мисао Филипа Селзника наведена према: Deborah L. Rhode, “Introduction: Where is the Leadership in Moral Leadership?”, у: Deborah L. Rhode (ур.), *Moral Leadership: The Theory and Practice of Power, Judgment, and Policy*, Jossey-Bass, San Francisco (CA), 2006, стр. 7.

корозивног дејства модела новог јавног руковођења на етичко поднебље у савременој јавној управи. У закључку студије *Јавна управа у моралном процеју* истакао сам да пуноћа остварења друштвене правде и даље остаје осујећена због професионалног обављања јавних послова заснованог на некритичкој примени корпоративне логике и утилитаристичко-инструменталног ума, уместо на емпатији и солидарности као „угаоним каменовима” живота у заједници.⁷²¹ Поуке које су изнедриле древне цивилизације драгоцене су јер су сачињене према лошим искуствима које су те политичке заједнице проживљавале у кризним раздобљима урушавања политичког поретка. Једна од тих поука каже да је једини истински делотворан начин моралног преображаја унутар управног апарата могућ показном снагом морално исправног поступања самог владара и највиших државних званичника. Древне поуке су међусобно сагласне и у томе да је лични пролазак кроз моралну самокултивацију као процес вољног самодисциплиновања усмереног на усвајање, испољавање и пропагирање врлина, неопходан корак сваког руководиоца ближе поимању како тачно треба спровести морални преображај подређених службеника. Самокултивација обухвата и сталну саморефлексију у виду искреног преиспитивања сопственог размишљања и понашања, што је поука које је итекако релевантна за данашње руководиоце у јавном сектору опхрване бременим постизања ефикасности.

Снага моралног ауторитета која извире из личног моралног узора може да надахне бирократе да поступају морално исправно, само уколико они код владара и својих претпостављених препознају постојање истинске намере у тежњи ка исправности. Та намера не сме да буде вођена очекивањем признања или материјалне награде, већ дубљим разумевањем моралних вредности. Због тога у схватањима моралности у све три цивилизације налазимо захтев да бирократе треба да досегну стање морално изврских особа, односно особа које су овладале исправним разумевањем и практиковањем моралних вредности и норми. Према древним схватањима, разумевање и практиковање моралности није само по себи циљ, већ они су уклопљени у шири контекст остварења крајње сврхе живота. Другим речима, поступање савременог јавног службеника у складу са етичким стандардима требало би да буде део његове моралне диспозиције у животу иначе, а не само ствар пуког извршавања очекивања које доноси радно окружење.

⁷²¹ Срђан Т. Кораћ, *Јавна управа у моралном процеју*, стр. 229–230.

Квалитет моралног вођства посредно је условљен и животним стилем руководиоца, онолико колико он повратно утиче на морално исправно обављање поверене руководилачке дужности. Са вишим положајем у управној хијерархији расте и потреба да се више зна о приватним чињеницама релевантним за јавну дужност. Древни египатски, индијски и кинески извори које сам анализирао нас и по том питању изненађују у погледу савремене ноте изнесених схватања, која се могу сажети у тврдњи да бирократе, посебно оне на високом положају, не смеју да воде приватан живот на начин који је неусклађен или чак супротан моралним нормама. За разлику од данашњег релативно толерантног става према томе шта у своје слободно време ради руководица, доминантно древно виђење било је веома строго по питању моралног аспекта доколичарских активности, стицања имовинског стања, трошења новца и гомилања иметка на штету добробити других, а водило се рачуна и о томе да ли се он дружи са особама сумњивог моралног понашања или друштвено неприхватљивог начина зарађивања. Ма колико данас таква схватања делују неприкладно из угла заштите права на приватност, свакако корисно указују на тесну повезаност између садржине животног стила и квалитета моралног вођства и обављања јавних дужности уопште.

Шта савремена етичка обука може да научи о гајењу моралне диспозиције?

Јавни службеници су подложни чињењу погрешних моралних избора у тумачењу и примени широко дефинисаних прописа и поверених јавних овлашћења на конкретне случајеве. Премда ступа у радни однос као формирана личност која је од детињства васпитавана да разликује добро од зла и да поступа само на морално исправан начин, службеник не може интуитивно да зна шта тачно значи понашати се морално исправно у конкретним ситуацијама у које ступа вођен радним задацима. Императив успешне примене етичких стандарда рађа потребу да се код јавних службеника развија врлинска диспозиција као оса професионалног и моралног интегритета, укључујући и способност моралног одлучивања, односно исправног расуђивања о томе који смер акције је исправан у датој ситуацији.

У научним дебатама и практичној примени искристалисало се становиште да се циљеви етичког образовања за јавну службу могу остварити применом три различита приступа.⁷²² Први приступ се ослања на етичка учења водећих филозофа западне традиције, како би код службеника изградио систематизован скуп вредности. Мана овог приступа је „сувопарност” образовног процеса, будући да службеник не добија смернице за моралне дилеме са којима може да се суочи у свакодневном раду. Правнички приступ обухвата разјашњавање етички прихватљивог и неприхватљивог понашања са становишта закона и етичког кодекса, али услед стављања тежишта на кажњавање кршења стандарда пропушта да нагласи предности морално исправног поступања. Трећи приступ се усредсређује на оспособљавање јавних службеника да сами решавају моралне дилеме посредством анализе стварних случајева кршења етичких стандарда, или случајева који се могу догодити, а прилагођених специфичностима датог радног окружења, и тако наглашава њихову личну одговорност.

Без детаљног улажења у предности и мањкавости наведена три приступа, основна слабост постојећих програма етичке обуке у јавном сектору је њихова сужена оптика, услед које се образовање најчешће своди на упознавање јавних службеника са стандардима садржаним у кодексима понашања, законским одредбама, статутарним или дисциплинским правилницима или другим подзаконским актима. Обука која се исцрпљује само у наглашавању граница нормативног оквира није ваљано оруђе сазнања комплексности моралног одлучивања, те мора да обухвати и јачање свести о етосу јавне службе и изградњи диспозиције засноване на моралној аутономији.⁷²³ Организације по природи ствари ретко развијају и подстичу креативно размишљање, које би отворило простор за аутономно делање. Из тог разлога програми етичке обуке у јавном сектору не препознају „слепе мрље” у моралном расуђивању, што драстично ограничава њихов утицај на понашање запослених, који често ни не схватају неморалну природу свог поступања, јер

⁷²² Опис три приступа наведен према: Rex L. Facer II & Mark D. Bradbury, “Practical Strategies for Increasing Ethical Behavior in the Workplace”, у: Stephen E. Condrey (ур.), *Handbook of Human Resource Management in Government*, John Wiley & Sons, San Francisco, 2005, стр. 264–265.

⁷²³ James H. Svara, *The Ethics Primer for Public Administrators in Government and Nonprofit Organizations*, стр. 55.

су склони да га опажају моралнијим него што оно стварно јесте. Постојећа етичка обука занемарује бројне аспекте и динамику међуљудских односа у радном окружењу, па тако део организационе културе који се односи на то како запослени тумаче поједине морално контроверзне начине поступања у обављању јавних послова остаје ван њеног образовног домаћаја.

Увид у разумевање моралности древних бирократија старог Египта, Индије и Кине говори у прилог давно препознате дугорочне опасности по читав друштвени поредак ако се одустане од моралног образовања, а која проистиче из идеје о улози друштвеног окружења у којем појединац обитава на обликовање моралне димензије његове личности. У анализираним древним археолошким и текстуалним изворима налазимо виђење да већина људи може да научи морално исправно поступање, ако им се предоче добре смернице, засноване на наталоженем вишегенерацијском искуству. Ту и тамо избија антрополошки песимизам, као нпр. у трактату *Нитиивакјамритијам* када се злонамерној особи одриче поседовање способности разликовања исправног и погрешног, ипак уз могућност подучавања моралним нормама, или се њен ум сматра урођено изопаченим – тада се не може оспособити кроз морално образовање. Веома савременим се чини и становиште које подучавању врлинама даје првенство над кажњавањем, а и у случају када људи морају да буду кажњени обавезно мора да уследи њихово подучавање врлинама. Прикладним се чини и Кунгцијева теза да изазивање срама код оних који чине моралне преступе може да буде делотворније средство одвраћања од морално погрешног понашања, него што је то строга казнена политика (наравно, под условом да се доследно спроводи). Додуше, слична пракса јавног срамоћења годинама уназад узима маха на друштвеним мрежама, где оштећени корисници објављују и деле фотографије и видео снимке суграђана за које тврде да су починили неки морални прекршај или чак кривично дело.

Древна индијска и кинеска схватања слажу се у томе да је почетна тачка на путу изградње моралне диспозиције стицање свести о томе да нико не поседује апсолутну мудрост, те да се постепено усавршавање једино одвија кроз овладавање сопственим нагонима и учење о разумевању моралне равни властитих поступака у конкретним животним ситуацијама. Од владара и бирократа се због

специфичности њиховог положаја захтевало да буду интроспективни у вези са сопственим животом, те да посматрањем друштвених обичаја и туђих живота науче да процењују да ли је оно што су учинили исправно или погрешно, те да рефлектују о реакцијама људи на њихове речи и дела, јер на тај начин заправо упознају себе. Наведени увид је драгоцен за осмишљавање етичке обуке за савремене јавне службенике, будући да интроспекција и рефлексивност, односно стално преиспитивање моралног квалитета сопствених поступака према другима, нису јача страна нарцисистичког западног светоназора заглибљеног у „живом песку” атомизирајуће индивидуалистичке културалне парадигме.⁷²⁴

Морални преображај је дакле „скок” у подручје познања добра и зла, где бирократа сам себе дисциплинује, акумулира неопходне врлине, а потом примењује научено кроз практиковање алтруистичних радњи усмерених искључиво на потребе других. Наредна поука која се може издвојити из древних схватања моралности, а да је применљива у концептуализацији савремене етичке обуке у јавној служби, тиче се подвлачења чињенице да је процес моралног преображаја и усавршавања моралне диспозиције мукотрпан и спор, те да је реч о подухвату који траје читавог живота. Пошто укључује сталне кумулативне чинове менталног напора, за потпуни успех у усвајању моралне диспозиције непходни су истрајност и концентрација у интелектуалном напору. Тај интелектуални напор је усмерен на практиковање унутрашње моралне самокултивације, јер се њом ум и тело прочишћавају од страсти, предрасуда и мисли. Крајњи исход је изградња диспозиције равнодушности према жудњи и способности спонтаног и хармоничног реаговања у професионалној или животној ситуацији са моралном дилемом.

Према древним схватањима, циљ изградње моралне диспозиције је истинско, искрено или веродостојно чињење врлинских поступака проистеклих из претходно размотрених моралних разлога поводом неке конкретне ситуације. Примењено на мањкави правнички приступ етичкој обуци јавних службеника, тако усавршена морална диспозиција водила би ка превазилажењу прописаних етичких стандарда схваћених као хетерономног, „механичког” придржавања установљених правила. Сврха моралне диспозиције

⁷²⁴ О проблематици друштвене патологије нарцизма исцрпније видети у: Rob Vederil, *Kolaps kulture*, Clio, Beograd, 2005, стр. 204–217.

као спонтаног врхунца процеса интернализације врлина састоји се у томе да подстакне јавног службеника да радије одабере да се понаша на морално исправан, него на морално погрешан начин. Тиме службеник стиче својство аутономног моралног делатника који поступа сходно аутентичној вољи.

БИБЛИОГРАФИЈА

Alexander, Richard D., *The Biology of Moral Systems*, First Edition, Routledge, Oxon & New York, 1987.

Ali Farazmand, "Public Service Ethics and Professionalism: A Primer for Public Officials", у: Ali Farazmand (ур.), *Bureaucracy and Administration*, CRC Press, Boca Raton, 2009, стр. 303–318.

Allen, James P., "Old and new in the Middle Kingdom", у: David P. Silverman, William K. Simpson, & Josef Wegner (уред.), *Archaism and innovation: Studies in the culture of Middle Kingdom Egypt*, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Yale University & University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, New Haven (CT) & Philadelphia, 2009, стр. 263–275.

Allen, James P., *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Allen, James, *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creations Accounts*, Yale Egyptological Seminar, New Haven, 1988.

An, Liu, *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China*, John S. Major, Sarah A. Queen, Andrew Seth Meyer, Harold D. Roth [прев. и прир.], Columbia University Press, New York & Chichester, 2010.

Antonova, K., G. Bongard-Levin, G. Kotovsky, *A History of India – Book 1*, Progress Publishers, Moscow, 1979.

Assmann, Jan, *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, Metropolitan Books, New York, 2002.

Assmann, Jan, *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, Andrew Jenkins [прев.], Harvard University Press, Cambridge (MA), 2003.

Avari, Burjor, *India: The Ancient Past: A history of the Indian sub-continent from c. 7000 BC to AD 1200*, Routledge, Oxon, 2007.

Baines, John, "Ancient Egyptian Concepts and Uses of the Past: 3rd to 2nd Millennium BC Evidence", у: Robert Layton (уред.), *Who Needs the Past? Indigenous Values and Archaeology*, Second edition, Routledge, London & New York, 1994, стр. 131–149.

Baines, John, "Kingship, Definition of Culture, and Legitimation", у: David O'Connor & David P. Silverman (уред.), *Ancient Egyptian Kingship*, Brill, Leiden, 1995, стр. 3–47.

Baines, John, "Society, Morality, and Religious Practice", у: Byron E. Shafer (уред.), *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*, Ithaca & London, 1991, стр. 123–200.

Baines, John, "The Self-Presentation of Pepyankh the Middle at Meir: Scandal, religious institutions and participation, the next world", у: Rune Nyord & Kim Ryholt (уред.), *Lotus and Laurel: Studies on Egyptian Language and Religion (in Honour of Paul John Frandsen)*, Museum Tusculanum Press, Charlottenlund, 2015, стр. 19–43.

Barnard, Alan, *Anthropology and the Bushman*, Berg, Oxford & New York, 2007.

Baron-Koen, Saša, *Psihologija zla*, Clio, Beograd, 2012.

Bary, William Theodore de, & Irene Bloom (прир.), *Sources of Chinese Tradition, Volume 1: From Earliest Times to 1600*, Second edition, Columbia University Press, New York, 1999.

Bertens, Hans, *The Idea of the Postmodern: A history*, Routledge, London & New York, 1995.

Bhat, Saroja, "Classical Sanskrit Prose Literature", у: A. N. D. Haskar (уред.), *Glimpses of Sanskrit Literature*, Indian Council for Cultural Relations & New Age International Limited Publishers, New Delhi, 1995, стр. 72–84.

Bielenstein, Hans, *The Bureaucracy of Han Times*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Bisht, Medha, *Kautilya's Arthashastra: Philosophy of Strategy*, Routledge, Oxon & New York, 2020.

Black, James Roger, *The Instruction of Amenemope: A Critical Edition and Commentary Prolegomenon and Prologue*, докторска дисертација, University of Wisconsin, Madison (WI), 2002.

Boehm, Christopher, *Moral Origins: The Evolution of Virtue, Altruism, and Shame*, Basic Books, New York, 2010.

Boss, Judith A., *Ethics for Life*, McGraw-Hill, New York, 2008.

Bowles, Samuel & Herbert Gintis, *A Cooperative Species: Human Reciprocity and its Evolution*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 2012.

Bozeman, Barry, *Public Values and Public Interest: Counterbalancing Economic Individualism*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2007.

Brier, Bob & Hoyt Hobbs, *Daily Life of the Ancient Egyptians*, Second edition, Greenwood Press, Westport (CT), 2008.

Broussine, Mike & Richard F. Callahan, "Public Leadership", y: Tony Bovaird & Elke Löffler (уред.), *Public Management and Governance*, Third Edition, Routledge, London & New York, 2016, стр. 275–290.

Brown, Brian (прир.), *The Wisdom of the Egyptians*, Brentano's, New York, 1923, електронска верзија, <https://archive.sacred-texts.com/egy/woe/index.htm>.

Burton, David, *Buddhism: A Contemporary Philosophical Investigation*, Routledge, Oxon & New York, 2017.

Buswell Jr., Robert E. & Donald S. Lopez Jr., *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 2014.

Cao, Daoheng & David R. Knechtges, "Han Fu (Fu of the Han)", y: David R. Knechtges & Taiping Chang (уред.), *Ancient and Early Medieval Chinese Literature: A Reference Guide, Part One*, Brill, Leiden, 2010, стр. 317–333.

Chanut, Véronique, Hervé Chomienne, Céline Desmarais, "Value Practices and Public Management", *International Review of Administrative Sciences*, Vol. 81, No. 2, 2015, стр. 219–226.

Charvát, Petr, *The Birth of the State: Ancient Egypt, Mesopotamia, India and China*, Karolinum Press, Prague, 2013.

Christopher Eyre, "Patronage, Power, and Corruption in Pharaonic Egypt", *International Journal of Public Administration*, Vol. 34, Issue 11, 2011, pp. 701–711.

Churchland, Patricia S., *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality*, Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2011.

Cohen, Taya R. & Lily Morse, "Moral character: What it is and what it does", *Research in Organizational Behavior*, Vol. 34, 2014, стр. 43–61.

Cole, Richard, "When Gods Become Bureaucrats", *Harvard Theological Review*, Vol. 113, No. 2, 2020, стр. 186–209.

Confucius, *The Most Venerable Book (Shang Shu)*, Martin Palmer, Jay Ramsay, Victoria Finlay [перев.], Penguin Books, London, 2014.

Cooney, Kara, *The Good Kings: Absolute Power in Ancient Egypt and the Modern World*, National Geographic Society, Washington D.C., 2021.

Csordas, Thomas, "Morality as a Cultural System?", *Current Anthropology*, Vol. 54, No. 5, October 2013, стр. 523–546.

Cua, Antonio S., "Virtues of *Junzi*", y: Vincent Shen & Kwong-loi Shun (уред.), *Confucian Ethics in Retrospect and Prospect*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D.C., 2008, стр. 7–26.

Cua, Antonio S., *Moral Vision and Tradition: Essays in Chinese Ethics*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1998.

Das, Gurcharan, *The difficulty of Being Good: On the Subtle Art of Dharma*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

Davis, A. R., *The Penguin Book of Chinese Verse*, Penguin Books, Baltimore, 1990.

DeLapp, Kevin, "The Metaethics of Maat", y: Colin Marshall (yp.), *Comparative Metaethics: Neglected Perspectives on the Foundations of Morality*, Routledge, New York & Oxon, 2020, стр. 19–39.

Dhammika, Ven. S. (прир.), *The Edicts of King Asoka: An English Rendering* (The Wheel Publication No. 386/387), Buddhist Publication Society, Kandy, 1993, https://bps.lk/olib/wh/wh386_Dhammika_Edicts-of-King-Asoka.pdf.

Dodson, Aidan, Salima Ikram, *The Tomb in Ancient Egypt: Royal and Private Sepulchres from the Early Dynastic Period to the Romans*, Thames & Hudson, London, 2008.

Doxey, Denise M., “Thoth”, у: Donald B. Redford (ур.), *The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2002, стр. 353–355.

Doxey, Denise M., *Egyptian non-royal epithets in the Middle Kingdom: A social and historical analysis*, Brill, Leiden, 1998.

Dungen, Wim van den, *Ancient Egyptian Readings*, Taurus Press, Brasschaat, 2016.

Durrant, Stephen, Wai-yee Li, David Schaberg [прев. и прир.], *Zuo Tradition Zuo Zhuan: Commentary on the “Spring and Autumn Annals”*, University of Washington Press, Seattle & London, 2016.

Džordž Silberbauer, „Etika u društvima malog obima”, у: Piter Singer (уред.), *Uvod u etiku*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci i Novi Sad, стр. –.

Ebrey, Patricia, “China as a Contrasting Case: Bureaucracy and Empire in Song China”, у: Peter Crooks & Timothy H. Parsons (уред.), *Empires and Bureaucracy in World History: From Late Antiquity to the Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016, стр. 31–53.

Edwards, Geoff, “Administrative Ethics”, у: David Schultz (ур.), *Encyclopedia of Public Administration and Public Policy*, Facts On File Inc., New York, 2004, стр. 5–8.

Elliot, Natalie, “Philosophical Relevance of Ancient Egyptian Ethics and Theology”, *Footnotes to Plato*, 2021, <https://natalieelliot.oucreate.com/philosophical-relevance-of-ancient-egyptian-ethics/>.

Elliot, Natalie, “Philosophical Relevance of Ancient Egyptian Ethics and Theology”, *Footnotes to Plato*, 2021, <https://natalieelliot.oucreate.com/philosophical-relevance-of-ancient-egyptian-ethics/>.

Emperor Huan and Emperor Ling: Being the Chronicle of Later Han for the years 157 to 189 AD as recorded in Chapters 54 to 59 of the Zizhi tongjian of Sima Guang, Rafe de Crespigny [прев.], Australian National University, Canberra, 1989.

Espeset, Grégoire, “Latter Han religious mass movements and the early Daoist church”, у: John Lagerwey and Marc Kalinowski (уред.), *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD)*, Brill, Leiden, 2009, стр. 1061–1102.

Facer II, Rex L. & Mark D. Bradbury, "Practical Strategies for Increasing Ethical Behavior in the Workplace", y: Stephen E. Condrey (yp.), *Handbook of Human Resource Management in Government*, John Wiley & Sons, San Francisco, 2005, ctp. 257–271.

Fassin, Didier, "Introduction: Toward a Critical Moral Anthropology", y: Didier Fassin (ed.), *A Companion to Moral Anthropology*, Wiley-Blackwell, Malden & Oxford, 2012, ctp. 1–17.

Faulkner, R. O., "The Man Who Was Tired of Life", *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 42, December 1956, ctp. 21–40.

Faulkner, Raymond O., "The Installation of the Vizier", *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 41, December 1955, ctp. 18–29.

Feng, Li, *Early China: A Social and Cultural History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

Ferguson, James R., *The ancient Egyptian concept of Maat: Reflections on social justice and natural order*, Centre for East-West Cultural & Economic Studies, Bond University, Robina, 2016.

Flores, Toni, "Art, Folklore, Bureaucracy and Ideology", *Dialectical Anthropology*, Vol. 10, Issue 3–4, 1986, ctp. 249–264.

Fontaine, Carole R., "A Modern Look at Ancient Wisdom: The Instruction of Ptahhotep Revisited", *The Biblical Archaeologist*, Vol. 44, No. 3, 1981, ctp. 155–160.

Fortes, Meyer, *Religion, Morality and the Person*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Froese, Katrin, *Ethics Unbound: Chinese and Western Perspectives on Morality*, The Chinese University Press, Hong Kong, 2013.

Gao, Wen, *Han bei ji shi: Collected Explanations of Han Inscriptions*, Henan University Press, Kaifeng, 1985.

Gardiner, Alan H., "The Eloquent Peasant", *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 9, No. 1–2, 1923, pp. 5–25.

Gert, Bernard & Joshua Gert, "The Definition of Morality", y: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/morality-definition/>.

Geuras, Dean & Charles Garofalo, *Practical Ethics in Public Administration, Management Concepts*, Vienna (VA), 2005.

Glessner Creel, Herrlee, *What Is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

Goldin, Paul R., "Introduction: Han Fei and the *Han Feizi*", y: Paul R. Goldin (уред.), *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*, Springer, Dordrecht, 2013, стр. 1–21.

Goleman, Danijel, *Socijalna inteligencija: nova nauka o ljudskim odnosima*, Geopoetika, Beograd, 2010.

Goodale, Mark, "Between Facts and Norms: Towards an Anthropology of Ethical Practice", y: Monica Heintz (yp.), *The Anthropology of Moralities*, Berghahn Books, Berlin & New York, 2009, стр. 182–199.

Graziani, Romain, "The subject and the sovereign: Exploring the self in early Chinese self-cultivation", y: John Lagerwey and Marc Kalinowski (уред.), *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD)*, Brill, Leiden, 2009, стр. 459–518.

Greene, Joshua, *Moral Tribes: Emotion, Reason, and The Gap between Us and Them*, Penguin, New York, 2013.

Grimal, Nicolas, *A History of Ancient Egypt*, Blackwell Books, Oxford, 1992.

Gurukkal, Rajan, *History and Theory of Knowledge Production: An Introductory Outline*, Oxford University Press, Oxford, 2019.

Hagen, Kurtis, "From Patterning to Governing: A Constructivist Interpretation of the *Xunzi*", y: Alexus McLeod (уред.), *The Bloomsbury Research Handbook of Early Chinese Ethics and Political Philosophy*, Bloomsbury Academic, New York, 2018, стр. 45–66.

Haidt, Jonathan, *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, Pantheon, New York, 2011.

Hämäläinen, Nora, "Moral Change and Moral Truth", y: Cecilie Eriksen and Nora Hämäläinen (eds), *New Perspectives on Moral Change: Anthropologists and Philosophers Engage with Transformations of Life Worlds*, Berghahn Books, New York & Oxford, 2022, стр. 159–175.

Hämäläinen, Nora, *Descriptive Ethics: What does Moral Philosophy Know about Morality?*, Palgrave Macmillan, New York, 2016.

Han Feizi: *Basic Writings*, Burton Watson [прев.], Columbia University Press, New York, 2003.

Handy, Lowell K., *Among the Host of Heaven: The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1994.

Harivaṃśa Puraṇa, Manmatha Nath Dutt [прев.], 1897, електронска верзија, Wisdom Library, <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/harivamsha-purana-dutt/d/doc485482.html>.

Heady, Ferrel, "Comparison in the Study of Public Administration", у: Eric E. Otenyo, Nancy S. Lind (уред.), *Comparative Public Administration: The Essential Readings*, Elsevier, Oxford, Amsterdam & San Diego, 2006, стр. 61–127.

Heclo, Hugh, "The Spirit of Public Administration", *PS: Political Science & Politics*, Vol. 35, Issue 4, December 2002, стр. 689–694.

Hegel, Georg Vilhelm Fridrih, *Fenomenologija duha*, treće izdanje, BIGZ, Beograd, 1986.

Heintz, Monica, "Introduction: Why There Should Be an Anthropology of Moralities", у: Monica Heintz (yp.), *The Anthropology of Moralities*, Berghahn Books, Berlin & New York, 2009, стр. 1–19.

Hejvud, Endru, *Politika*, Clio, Beograd, 2004.

Hendrichske, Barbara [прев.], *The Scripture on Great Peace: The Taiping Jing and the Beginnings of Daoism*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles & London, 2006.

Henry, Eric, "The Motif of Recognition in Early China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 47, No. 1 June 1987, стр. 5–30.

Homiak, Marcia, "Moral Character", у: Edward N. Zalta (yp.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/moral-character/>.

Hoover Wilson, Nicholas, *Modernity's Corruption: Empire and Morality in the Making of British India*, Columbia University Press, New York, 2023.

Hornung, Erik, *Akhenaten and the religion of light*, Cornell University Press, Ithaca (NY), 2001.

Horsch, Paul, "From Creation Myth to World Law: The Early History of 'Dharma'", Jarrod L. Whitaker [прев.], *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 32, No. 5–6, December 2004, стр. 423–448.

Huang, Alfred [прев.], *The Complete I Ching: The Definitive Translation from the Taoist Master*, Inner Traditions, Rochester (VT), 1998.

Huang, Chun-chieh, "'Humane Governance' as the Moral Responsibility of Rulers in East Asian Confucian Political Philosophy", y: Anthony Carty & Janne Nijman (уред.), *Morality and Responsibility of Rulers: European and Chinese Origins of a Rule of Law as Justice for World Order*, Oxford University Press, Oxford, 2018, стр. 270–291.

Hudson, Emily T., *Disorienting Dharma: Ethics and the Aesthetics of Suffering in the Mahābhārata*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

Humphrey, Caroline, "Exemplars and Rules", y: Signe Howell (ed.), *The Ethnography of Moralities*, Routledge, London, 1997, стр. 25–47.

Ivanhoe, Philip J. & Bryan W. Van Norden (прир.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, Third Edition, Hackett Publishing Company, Inc, Indianapolis, 2023.

Ivanhoe, Philip J. & Bryan W. Van Norden (прир.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, Third Edition, Hackett Publishing Company, Inc, Indianapolis, 2023.

Jan, Šan, *Knjiga vladara oblasti Šan*, BIGZ, Beograd, 1977.

Jeffers, Chike, "Embodying Justice in Ancient Egypt: The Tale of the Eloquent Peasant as a Classic of Political Philosophy", *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 21, No. 3, 2013, стр. 421–442.

Johnston, Michael, "The definitions debate: Old conflicts in new guises", y: Arvind K. Jain (ed.), *The Political Economy of Corruption*, Routledge, London & New York, 2001, стр. –.

Joyce, Richard, *The Evolution of Morality*, MIT Press, Cambridge (MA), 2006.

Ju-Lan, Fung, *Istorija kineske filozofije*, četvrto izdanje, Nolit, Beograd, 1992.

Kapferer, Bruce & Marina Gold, "Introduction", у: Bruce Kapferer & Marina Gold (eds), *Moral Anthropology: A Critique*, Berghahn Books, New York & Oxford, 2018, стр. 1–26.

Karenga, Maulana, Maat, *The Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical African Ethics*, Routledge, London & New York, 2004.

Katz, Leonard D. (yp.), *Evolutionary Origins of Morality: Cross-Disciplinary Perspectives*, Imprint Academic, Thorverton, 2002.

Kautilya, *The Arthashastra*, L.N. Rangarajan [прев. и прир.], Penguin Books India, New Delhi, 1992.

Keightley, David N. (yp.), *The Origins of Chinese Civilization*, University of California Press, Berkley & Los Angeles, 1983.

Kelly Simpson, William (прир.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, Third Edition, Yale University Press, New Haven & London, 2003.

Keown, Damien, *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

Kielhorn, Franz, "Junagadh rock inscription of Rudradaman, the year 72", у: Eugen Hultzsch (уред.), *Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India*, Vol. VIII, Office of Superintendent of the Government Printing, India, Calcutta, 1905–1906 [репринт 1981], стр. 45–49.

King, Richard, *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1999.

King, Sallie B., *Socially Engaged Buddhism*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2009.

Kitcher, Philip, *The Ethical Project*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2011.

Klenk, Michael, "Moral Philosophy and the 'Ethical Turn' in Anthropology", *Zeitschrift Für Ethik Und Moralphilosophie*, Vol. 2, No. 2, 2019, стр. 331–353.

Kohli, Ritu, *Kautilya's political theory: Yogakshema, the concept of welfare state*, Deep & Deep Publications, New Delhi, 1995.

Kohn, Livia, *Introducing Daoism*, Routledge, London & New York, 2008.

Koller, John M., "Dharma: An Expression of Universal Order", *Philosophy East and West*, Vol. 22, No. 2, April 1972, стр. 131–144.

Koplston, Frederik, *Istorija filozofije*, Tom I: Grčka i Rim, BIGZ, Beograd, 1991.

Korsgaard, Christine M., *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Kosambi, D. D., *Ancient India: A History of its Culture and Civilization*, Meridian Books, New York & Cleveland, 1969.

Kulp, Christopher B., *Knowing Moral Truth: A Theory of Metaethics and Moral Knowledge*, Lexington Books, Lanham, 2017.

Kumar Sen, Prabal, "Moral Doubts, Moral Dilemmas and Situational Ethics in the *Mahābhārata*", y: Arindam Chakrabarti & Sibaji Bandyopadhyay (уред.), *Mahābhārata Now: Narration, Aesthetics, Ethics*, Routledge, New Delhi & Oxon, 2014, стр. 153–202.

Laitinen, Arto, *Strong Evaluation without Moral Sources: On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Ethics*, Walter de Gruyter, Berlin, 2008.

Lambek, Michael, "Toward an Ethic of the Act", y: Michael Lambek (yp.), *Ordinary Ethics*, Fordham University Press, New York, 2000, стр. 39–63.

Lambert, Wilfred G., *Babylonian Wisdom Literature*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1996.

Lang Harris, Eirik, "Han Fei on the Problem of Morality", y: Paul R. Goldin (уред.), *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*, Springer, Dordrecht, 2013, стр. 107–131.

Lazaridis, Nikolaos, "Ethics", y: Elizabeth Frood & Willeke Wendrich (уред.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2008, <http://escholarship.org/uc/item/4q2oj8mw>.

Legge, James [прев. и прир.], *The Chinese Classics, Volume 1: Confucian Analects, The Great Learning and the Doctrine of the Mean*, Hong Kong University Press, Hong Kong, 1960.

Leprohon, Ronald J., "The Stela of Sehetepibre (CG 20538): Borrowings and Innovation", y: David P. Silverman, William Kelly Simpson, Josef Wegner (уред.), *Archaism and Innovation: Studies in the Culture of Middle Kingdom Egypt*, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Yale University & University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, New Haven & Philadelphia, 2009, стр. 277–292.

Leprohon, Ronald J., *The Great Name: Ancient Egyptian Royal Titulary*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2013.

Lerju, Džerald A., „Drevna etika”, y: Piter Singer (yp.), *Uvod u etiku*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci i Novi Sad, стр. 47–63.

Lesko, Leonard H., "Funerary Literature", y: Donald B. Redford (yp.), *The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2002, стр. 139–147.

Lessing, Doris, *Problems, Myths and Stories*, Institute for Cultural Research Monograph Series No. 36, London, 1999.

Lewis, Carol W. & Stuart C. Gilman, *The Ethics Challenge in Public Service*, Jossey-Bass, San Francisco, 2005.

Lewis, Mark Edward, *China Between Empires: The Northern and Southern Dynasties*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) & London, 2009.

Lewis, Mark Edward, *The Early Chinese Empires: Qin and Han*, Harvard University Press, Cambridge (MA) and London, 2007.

Lewis, Mark Edward, *The Early Chinese Empires: Qin and Han*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) & London, 2007.

Lichtheim, Miriam (прип.), *Ancient Egyptian Literature: The Old and Middle Kingdoms*, Volume 1, University of California Press, London, 1972.

Lichtheim, Miriam, "Didactic literature", y: Antonio Loprieno (уред.), *Ancient Egyptian Literature: History & Forms*, E. J. Brill, Leiden, 1996, стр. 243–262.

Lichtheim, Miriam, *Ancient Egyptian Literature*, Vol. 1, University of California Press, Berkeley, 1972.

Lichtheim, Miriam, *Ancient Egyptian Literature: The Late Period*, University of California Press, Berkeley, 2006.

Lichtheim, Miriam, *Moral Values in Ancient Egypt*, University Press & Vandenhoeck Ruprecht, Fribourg & Göttingen, 1997.

Lichtheim, Miriam, *Ancient Egyptian Literature – A Book of Readings Volume II: The Old and Middle Kingdoms*, The University of California Press, Berkeley (CA), 1973.

Lichtheim, Miriam, *Ancient Egyptian Literature – Volume II: The New Kingdom*, University of California Press, Berkeley, 1976.

Liu, JeeLoo, *An Introduction to Chinese Philosophy: From Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*, Blackwell Publishing, Malden (MA), 2006.

Lloyd, Alan B., *Ancient Egypt: State and Society*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

Long, Jeffery D., *Discovering Indian Philosophy: An Introduction to Hindu, Jain and Buddhist Thought*, Bloomsbury Academic, London, 2024.

Luxuriant Gems of the Spring and Autumn – attributed to Dong Zhongshu, Sarah A. Queen & John S. Major [прев. и прир.], Columbia University Press, New York & Chichester, 2016.

Macaulay, Michael, “The I That Is We: Recognition and Administrative Ethics”, y: Raymond W. Cox III (ed.), *Ethics and Integrity in Public Administration: Concepts and Cases*, M. E. Sharpe, Armonk (NY), 2009, стр. 26–37.

MacCarthaigh, Muiris, *Public Service Values*, CPMR Discussion Paper 39, Institute of Public Administration & The Committee for Public Management Research, Dublin, 2008, https://www.ipa.ie/_fileUpload/Documents/CPMR_DP_39_PublicServiceValues.pdf.

Maesschalck, Jeroen, Zeger van der Wal, Leo Huberts, “Public Service Motivation and Ethical Conduct”, y: James L. Perry & Annie Hondelghem (уред.), *Motivation in Public Management: The Call of Public Service*, Oxford University Press, Oxford & New York, 2008, стр. 157–176.

Mahabharata, Slobodan Vlaisavljević i Goran Andrijašević [прир. и прев.], Svetovi, Novi Sad, 2005.

Mahabharata, Kisari Mohan Ganguli [прев.], 1896, Wisdom Library, <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/the-mahabharata-mohan>.

Malek, Jaromir, "The Old Kingdom (2686–2160 BC)", у: Ian Shaw (ур.), *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford University Press, Oxford, 2000, стр. 83–107.

Malpas, Simon, *The Postmodern*, Routledge, Oxon & New York, 2005.

Martinez, J. Michael, *Public Administration Ethics for the 21st Century*, ABC CLIO, Santa Barbara (CA), 2009.

Mattice, Sarah, "Confucian Role Ethics: Issues of Naming, Translation, and Interpretation", у: Alexis McLeod (уред.), *The Bloomsbury Research Handbook of Early Chinese Ethics and Political Philosophy*, Bloomsbury Academic, New York, 2018, стр. 25–44.

May, Joshua, "Relational Desires and Empirical Evidence against Psychological Egoism", *European Journal of Philosophy*, Vol. 19, Issue 1, March 2011, 39–58.

Maybee, Julie E., "'The Instruction of Any': An Ancient Egyptian Philosophical Theory of Ethics", *African Philosophy*, Vol. 12, No. 2, 1999, стр. 149–174.

McClish, Mark, *The History of the Arthaśāstra: Sovereignty and Sacred Law in Ancient India*, Cambridge University Press, Cambridge, 2019.

McGrath, Sarah, *Moral Knowledge*, Oxford University Press, Oxford, 2019.

McLeod, Alexis, "Introduction", у: Alexis McLeod (уред.), *The Bloomsbury Research Handbook of Early Chinese Ethics and Political Philosophy*, Bloomsbury Academic, New York, 2018, стр. 1–21.

Melzer, Edmund S., "Horus", у: Donald B. Redford (ур.), *The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2002, стр. 164–168.

Menzel, Donald C., "State of the Art of Empirical Research on Ethics and Integrity in Governance", у: H. George Frederickson, Richard K.

Ghere (уред.), *Ethics in Public Management*, M. E. Sharpe, Armonk (NY), 2005, стр. 16–46.

Menzel, Donald C., *Ethics Management for Public Administrators*, M.E. Sharpe, Armonk, 2007.

Meynhardt, Timo, “Public Value Inside: What is Public Value Creation?”, *International Journal of Public Administration*, Vol. 32, No. 3–4, стр. 192–219.

Milivojević, Snježana, „Propaganda”, u: Milan Matić (gl. red.), *Enciklopedija političke kulture*, Savremena administracija, Beograd, 1993, str. 939–942.

Moody-Adams, Michele, *Fieldwork in Familiar Places: Morality, Culture, and Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1997.

Morenz, Ludwig D., “Literature as a Construction of the Past in the Middle Kingdom”, y: John Tait (уред.), “*Never had the liked occurred*”: *Egypt’s View of its Past*, UCL Press, London, 2003, стр. 101–117.

Morenz, Siegfried, *Egyptian Religion*, Cornell University Press, Ithaca (NY), 1984.

Morgan, Evan S. (уред.), *Tao, The Great Luminant: Essays from the Huai Nan Tzu*, Shanghai, 1933, електронска верзија, <https://sacred-texts.com/tao/tgl/index.htm>

Morrow William, Nicholas, “Inventing the Fu: Simulated Spontaneity in Sima Xiangru’s ‘Great Man’”, y: Nicholas Morrow William (уред.), *Reading Fu Poetry From the Han to Song Dynasties*, Arc Humanities Press, Leeds, 2022, стр. 1–38.

Muller, Maya, “Afterlife”, y: Donald B. Redford (yp.), *The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2002, стр. 1–7.

Murray, Julia K., *Mirror of Morality: Chinese Narrative Illustration and Confucian Ideology*, University of Hawai’i Press, Honolulu, 2007.

Naether, Franziska, “Representations of the Crocodile in Egyptian Literary Texts”, y: Jean-Charles Coulon, Korshi Dosoo (уред.), *Magikon zōon*, Institut de recherche et d’histoire des textes, Paris, Orléans, 2022, стр. 161–202.

Nagel, Thomas, "Ethics", y: Donald M. Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, 2nd edition, Thomson Gale, Farmington Hills, 2006, стр. 378–393.

Nath Dutt, Manmatha (прип.), *Kamandakiya Nitisara or The Elements of Polity*, Elysium Press, Calcutta, 1896.

Ni, Peimin, "The Philosophy of Confucius", y: Vincent Shen (уред.), *Dao Companion to Classical Confucian Philosophy*, Springer, Dordrecht, 2014, стр. 53–80.

Niebuhr, Reinhold, *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*, Second edition, Westminster John Knox Press, Louisville (KY), 2013.

Nylan, Michael, "Classics Without Canonization: Learning and Authority in Qin and Han", y: John Lagerwey & Marc Kalinowski (уред.), *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD)*, Brill, Leiden, 2009, стр. 721–776.

Nylan, Michael, *The Five "Confucian" Classics*, Yale University Press, New Haven & London, 2001.

Obenga, Théophile, *La Philosophie Africaine de la période pharaonique, 2780–330 avant notre ère*, Édition L'Harmattan, Paris, 1990.

Olivelle, Patrick [прев.], *Pañcatantra: The Book of India's Folk Wisdom*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

Olivelle, Patrick, *Ashoka: Portrait of a Philosopher King*, Yale University Press, New Haven & London, 2023.

Olivelle, Patrick, *Language, Texts, and Society: Explorations in Ancient Indian Culture and Religion*, Anthem Press, London & New York, 2011.

Østergaard Petersen, Jens & Yuri Pines (уред.), *Han Feizi: The Art of Statecraft in Early China – A Bilingual Edition*, Vol. 1–2, Christoph Harbsmeier [прев.], Brill, Leiden & Boston, 2025.

Overing, Joanna, "Introduction", y: Joanna Overing (ed.), *Reason and Morality*, Tavistock, London, 1985, стр. 1–28.

Palais, James B., "Confucianism and the Aristocratic/Bureaucratic Balance in Korea", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 44, No. 2, December 1984, стр. 427–468.

Parkinson, R. B. (прир.), *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems, 1940–1640 BC*, Clarendon, Oxford, 1997.

Parkinson, R. B., *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt: A Dark Side to Perfection*, Continuum, New York, 2002.

Parkinson, R. B., *Voices from Ancient Egypt: An Anthology of Middle Kingdom Writings*, University of Oklahoma Press, Norman (OK), 1991.

Parkinson, R. B., *Voices from Ancient Egypt: An Anthology of Middle Kingdom Writings*, University of Oklahoma Press, Norman, 1991.

Parkinson, Richard B., “Literary Form and the Tale of the Eloquent Peasant”, *The Journal of Egyptian Archeology*, Vol. 78, Issue 1, 1992, стр. 163–178.

Parkinson, R. B., *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt: A Dark Side to Perfection*, Continuum, London, 2002.

Peerenboom, Randall P., *Law and Morality in Ancient China: The Silk Manuscripts of Huang-Lao*, State University of New York Press, Albany, 1993.

Pflüger, Kurt, “The Edict of King Haremhab”, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 5, No. 4, October 1946, стр. 260–276.

Philip-Stéphan, Alexandra, *Dire le droit en Égypte pharaonique – Contribution à l'étude des structures et mécanismes juridictionnels jusqu'au Nouvel Empire*, Éditions Safran, Bruxelles, 2008.

Plaks, Andrew H., “The *Daxue* (Great Learning) and the *Zhongyong* (Doctrine of the Mean)”, у: Vincent Shen (упед.), *Dao Companion to Classical Confucian Philosophy*, Springer, Dordrecht, 2014, стр. 139–152.

Pocock, David, “The Ethnography of Morals”, *International Journal of Moral and Social Studies*, Vol. 1, No. 1, 1986, стр. 3–20.

Prakash, Aseem, “State and Statecraft in Kautilya’s *Arthashastra*”, Fall Semester Mini-Conference, Workshop in Political Theory and Policy Analysis, Indiana University, Bloomington, 2010, <https://www.studocu.com/in/document/university-of-delhi/ba-hons-political-science/state-and-statecraft-in-kautilyas-arthashastra/42207111>.

Prasad Jain, Jyoti, *The Jaina Sources of the History of Ancient India (100 B.C.–A.D. 900)*, Munshi Ram Manohar Lal, Delhi, 1964.

Prasad, Rajendra, *A Conceptual-Analytic Study of Classical Indian Philosophy of Morals*, Centre for Studies in Civilisations, New Delhi, 2008.

Queen, Sarah A., *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn, according to Tung Chung-shu*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Quirke, Stephen G. J., “Judgment of the Dead”, y: Donald B. Redford (yp.), *The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2002, ctp. 173–177.

Rahula, Walpola, *What the Buddha Taught*, Gordon Fraser, London & Bedford, 1978.

Rajaguru, Satyanarayan, *Inscriptions of Orissa (300–700 A.D.)*, Vol. 1, Superintendent of Research & Museum, Government of Orissa, Bhamampur, 1958.

Rajaguru, Satyanarayan, *Inscriptions of Orissa (c. 1045–1190 A.D.)*, Vol. 3, Superintendent of Research & Museum, Government of Orissa, Bhubaneswar, 1961.

Rajaguru, Satyanarayan, *Inscriptions of Orissa (c. 600–1100 A.D.)*, Vol. 2, Superintendent of Research & Museum, Government of Orissa, Bhubaneswar, 1960.

Ramachandra Dikshitar, V. R., *The Gupta Polity*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1952 [репринт 1993].

Ray, Niharranjan & Brajadulal Chattopadhyaya (уред.), *A Sourcebook of Indian Civilisation*, Orient Longman, Hyderabad, 2000.

Repetti, Riccardo, “Buddhist Hard Determinism: No Self, No Free Will, No Responsibility”, *Journal of Buddhist Ethics*, Vol. 19, 2012, ctp. 130–197.

Rhode, Deborah L., “Introduction: Where is the Leadership in Moral Leadership?”, y: Deborah L. Rhode (yp.), *Moral Leadership: The Theory and Practice of Power, Judgment, and Policy*, Jossey-Bass, San Francisco (CA), 2006, ctp. 1–53.

Rice, Prudence M., *Maya political science: Time, astronomy, and the cosmos*, University of Texas Press, Austin, 2004.

Robbins, Joel, “Cultural Values”, y: Didier Fassin (ed.), *A Companion to Moral Anthropology*, Wiley-Blackwell, Malden & Oxford, 2012, стр. 117–132.

Robbins, Joel, “Where in the World are Values? Exemplarity and Moral Motivation”, y: Cheryl Mattingly, Rasmus Dyring, Maria Louw & Thomas Schwarz Wentzer (уред.), *Moral Engines: Exploring the Ethical Drives in Human Life*, Berghahn Books, New York & Oxford, 2018, стр. 155–173.

Rošker, Jana S., *Humanism in Trans-civilizational Perspectives: Relational Subjectivity and Social Ethics in Classical Chinese Philosophy*, Springer, Cham, 2023.

Ruse, Michael, *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1986.

Russell, Bertrand, “On keeping a wide horizon”, *Russell: The Journal of Bertrand Russell Archives*, No. 33–34, Spring–Summer 1979, стр. 5–11.

San Kyi, Myint & Khin Min Kyi, “Moral Guidances in Jātaka”, *Dagon University Research Journal*, Vol. 11, 2020, стр. 119–124.

Scott Curry, Oliver, “Morality as Cooperation: A Problem-Centred Approach”, y: Todd K. Shackelford & Ranald D. Hansen (уред.), *The Evolution of Morality*, Springer, Cham, 2016, стр. 27–51.

Scott Curry, Oliver, “Morality as Cooperation: A Problem-Centred Approach”, y: *The Evolution of Morality*, Todd K. Shackelford and Ranald Hansen (eds), Springer, Cham, 2016, стр. 27–51.

Scott Curry, Oliver, Daniel Austin Mullins, Harvey Whitehouse, “Is It Good to Cooperate? Testing the Theory of Morality-as-Cooperation in 60 Societies”, *Current Anthropology*, Vol. 60, No. 1, February 2019, стр. 47–69.

Scott, William G., David K. Hart, “The Moral Nature of Man in Organizations: A Comparative Analysis”, *The Academy of Management Journal*, Vol. 14, No. 2, June 1971, стр. 241–255.

Shafritz, Jay M., Edward W. Russell, & Christopher P. Borick, *Introducing Public Administration*, Pearson Longman, New York, 2008.

Sharma, Mohit & Nikita Balhara, "Storytelling Traditions in Indian Knowledge Systems: A Comparative Study of Pañcatantra and Hito-padesha", *International Journal of English Literature and Social Sciences*, Vol. 10, No. 1, 2025, стр. 231–235.

Shaw, Sarah, *The Jatakas: Birth Stories of the Bodhisatta*, Penguin Books, New Delhi, 2006.

Shupak, Nili, *Where Can Wisdom Be Found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*, University Press & Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg & Göttingen, 1993.

Siderits, Mark, *Buddhism as Philosophy*, Second Edition, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis, 2021.

Silk, Joan B., "The Roots of Prosocial Preferences", y: Hilary Putnam, Susan Neiman, Jeffrey P. Schloss (уред.), *Understanding Moral Sentiments: Darwinian Perspectives?*, Transaction Publishers, New Brunswick (NJ), 2014, стр. 9–26.

Silva, Padmasiri de, „Budistička etika", y: Piter Singer (уред.), *Uvod u etiku*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci i Novi Sad, 2004, стр. 88–103.

Silverman, David P., "Deities", y: Donald B. Redford (yp.), *The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2002, стр. 95–102.

Sim, Stuart, "Subject", y: Stuart Sim (yp.), *The Routledge Companion to Postmodernism*, Routledge, Oxon & New York, 2001, стр. 366–367.

Simon, Yves R., *A Critique of Moral Knowledge*, Ralph McInery [прев.], Fordham University Press, New York, 2002.

Singh, Upinder, "Politics, violence and war in Kāmandaka's *Nītisāra*", *The Indian Economic and Social History Review*, Vol. 47, No. 1, 2010. стр. 29–62.

Singh, Upinder, *A History of Ancient and Early Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century*, Pearson India Education Services, Noida, 2016.

Singh, Upinder, *Kings, Brahmanas and Temples in Orissa: An Epigraphic Study AD 300–1147*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1994.

Sinh, Anindita, “The Jataka Tales through the Lens of Existential and Buddhist Ethics”, *Confluence: Journal of Interdisciplinary Studies*, Vol. IV, 2020, <https://cjids.in/volume-iv-2020/the-jataka-theses-through-the-lens-of-existential-and-buddhist-ethics-2/>

Sober, Elliott & David Sloan Wilson, *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1998.

Sousa, Ronnie de, “Natural-born existentialists”, *Aeon*, 18 December 2017, <https://aeon.co/essays/how-evolutionary-biology-makes-everyone-an-existentialist>.

Spiro, Melford E., “Cultural relativism and the future of anthropology”, y: George E. Marcus (yp.), *Rereading Cultural Anthropology*, Duke University Press, Durham, 1992, стр. 124–151.

Stefanović, Danijela, *Pouka za Merikarea: staroegipatski traktat o vlasti*, Evoluta, Beograd, 2018.

Stepien, Rafal K., *Buddhism Between Religion and Philosophy: Nāgārjuna and the Ethics of Emptiness*, Oxford University Press, Oxford, 2024.

Suri, Somadeva, *Nitivakyamritam*, S. K. Gupta [прев.], Prakrit Bharti Academy & Modi Foundation, Jaipur & Calcutta, 1987.

Svara, James H., *The Ethics Primer for Public Administrators in Government and Nonprofit Organizations*, Jones and Bartlett Publishers, Sudbury (MA), 2007.

Tan, Charlene, “Confucian Self-cultivation and the Paradox of Moral Education”, y: Michael A. Peters, Tina Besley, Huajun Zhang (уред.), *Moral Education and the Ethics of Self-Cultivation: Chinese and Western Perspectives*, Springer Nature, Singapore, 2021, стр. 79–92.

Tancredi, Laurence R., *Hardwired Behavior: What Neuroscience Reveals About Morality*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

Tao Te Ching: Annotated & Explained, Derek Lin [прев.], SkyLight Paths Publishing, Woodstock (VT), 2011.

Taylor Sen, Colleen, *Ashoka and the Maurya Dynasty: The History and Legacy of Ancient India's Greatest Empire*, Reaktion Books, London, 2022.

Teeter, Emily, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

Teter, Emily, "Maat", y: Donald B. Redford (yp.), *The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2002, стр. 189–191.

Thapar, Romila, *The Historian and Her Craft: Collected Essays and Lectures*, Vol. 1, Oxford University Press, Oxford, 2018.

Thapar, Romila, *The Penguin History of Early India: From the Origins to AD 1300*, Penguin Books, London, 2003.

The Analects of Confucius, Burton Watson [прев.], Columbia University Press, New York, 2007.

The Book of Good Counsels: From the Sanskrit of the "Hitopadesa", Sir Edwin Arnold [прев.], W. H. Allen and Co. Limited, London, 1893, електронска верзија, <https://archive.org/details/bookgoodcounseloarnogoog/mode/2up?view=theater>.

The Long Discourses of the Buddha: A translation of the Dīgha Nikāya, Maurice Walshe (прев.), Wisdom Publications, Boston, 1995.

The Panchatantra, Arthur W. Ryder [прев.], University of Chicago Press, Chicago, 1925.

"The Tiruvalangadu copper-plates of the sixth year of Rajendra-Chola I", y: E. Hultzsch & Rao Bahadur H. Krishna Sastri (уред.), *South-Indian Inscriptions, Volume III – Miscellaneous Inscriptions From the Tamil Country*, Central Publication Branch – The Government of India, Madras, 1929, стр. 383–439.

Tobin, Vincent A., *Theological Principles of Egyptian Religion*, Peter Lang Publishing, New York, 1989.

Tomasello, Michael, *A Natural History of Human Morality*, Harvard University Press, Cambridge (MA) & London, 2016.

Trigger, Bruce G., *Understanding Early Civilizations: A Comparative Study*, Cambridge University Press, Cambridge & New York, 2003.

Tugendhat, Ernst, *Predavanja o etici*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2003.

Unni, N. P., “Evolution of Sanskrit Literature: A Reappraisal”, у: A. N. D. Haskar (уред.), *Glimpses of Sanskrit Literature*, Indian Council for Cultural Relations & New Age International Limited Publishers, New Delhi, 1995, стр. 1–10.

Vallely, Anne, “Jaina Dharma”, у: Sushil Mittal & Gene Thursby (уред.), *Religions of India: An Introduction*, Routledge, New York & Oxon, 2018, стр. 83–103.

Van Dijk, Jacobus, “Ptah”, у: Donald B. Redford (уред.), *The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2002, стр. 322–324.

Van Norden, Bryan W., *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge & New York, 2007.

Vederil, Rob, *Kolaps kulture*, Clio, Beograd, 2005.

Vigasin, Aleksei A. & Andrei M. Samozvantsev, *Society, State and Law in Ancient India*, Sterling Publishers, New Delhi, 1985.

Volis Badž, E. A., *Egipatska knjiga mrtvih: Anijev papirus*, Borislav Stanić (izdavač), Beograd, 1989.

Waal, Frans de, *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society*, Harmony Books, New York, 2009.

Waks, Leonard J., “Democratic Self-cultivation”, у: Michael A. Peters, Tina Besley, Huajun Zhang (уред.), *Moral Education and the Ethics of Self-Cultivation: Chinese and Western Perspectives*, Springer Nature, Singapore, 2021, стр. 181–196.

Wallis Budge, E. A., *The Literature of the Ancient Egyptians*, J. M. Dent & Sons Ltd, London, 1914.

Wang, Aihe, *Cosmology and Political Culture in Early China*, Cambridge University Press, New York, 2000.

Wei, Jue, “The Humanistic Advice of the Buddha to Political Leaders”, *Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism*, Vol. 5, 2004, стр. 481–489.

Widlok, Thomas, "Virtues", y: Didier Fassin (yp.), *A Companion to Moral Anthropology*, Wiley-Blackwell, Malden & Oxford, 2012, cтp. 186–203.

Wiley, Kristi, *Historical Dictionary of Jainism*, The Scarecrow Press, Lanham (MD), 2004. Long, Jeffery D., *Jainism: An Introduction*, Bloomsbury Academic, London, 2009.

Wilhelm, Hellmut, "The Scholar's Frustration: Notes on a Type of Fu", y: John K. Fairbank (ypед.), *Chinese Thought and Institutions*, University of Chicago Press, Chicago & London, 1967, cтp. 310–319.

Wilkinson, Toby, *The Rise and Fall of Ancient Egypt*, Random House Inc., New York, 2010.

Williams, James, *Understanding Poststructuralism*, Acumen, Chesham, 2005.

Witesman, Eva & Lawrence Walters, "Public Service Values: A New Approach to the Study of Motivation in the Public Sphere", *Public Administration*, Vol. 92, No. 2, 2014, cтp. 375–405.

Xuecheng, Zhang, "Virtue in the Writer", y: Theodore de Bary and Richard Lufrano (пpипp.), *Sources of Chinese Tradition, Volume II: From 1600 Through the Twentieth Century*, Second Edition, Columbia University Press, New York & Chichester, 2000.

Yoder, Keith J. & Jean Decety, "The neuroscience of morality and social decision-making", *Psychology, Crime & Law*, Vol. 24, No. 3, 2018, cтp. 279–295.

Younes Merzeban, Rania, "Impartiality as an Ethical Behavior in Ancient Egypt: A Textual Investigation", *Journal of Association of Arab Universities for Tourism and Hospitality*, Vol. 20, No. 2, 2021, cтp. 44–65.

Zhou, Haiwen, "The Reforms of Shang Yang", Munich Personal RePEc Archive (MPRA) Paper No. 121608, 30 July 2024, https://mpra.ub.uni-muenchen.de/121608/1/MPRA_paper_121608.pdf.

Zhu, Yi-ting, *A Panoramic History of Traditional Chinese Ethics*, Springer Nature, Singapore, 2021.

Zigon, Jarrett, *Morality*, Berg, Oxford, 2008.

Аристотел, *Никомахова еѣика*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци и Нови Сад, 2003.

Вујаклија, Милан, *Лексикон сѝраних речи и израза*, Просвета, Београд, 1980.

Кампс, Викторија, *Јавне врлине*, ИП „Филип Вишњић”, Београд, 2007.

Капра, Карло, „Чиновник”, у: Вовел, Мишел (ур.), *Човек доба ѝро-свећеностии*, Клио, Београд, 2006, стр. 323–358.

Кораћ Срђан Т., „Јавни службеник за 21. век: ка савременом учитавању гесла 'племство обавезује'”, *Срѝска ѝолиѝиичка мисао*, год. 24, vol. 57, бр. 3/2017, стр. 273–288.

Кораћ, Срђан Т., „Емпатија као ослонац преображаја јавног службеника у Србији”, у: Ђорђе Стојановић и Младен Лишанин (уред.), *Србија и инсѝиѝиуционални модели јавних ѝолиѝиика: ѝроблеми и ѝерсѝекѝииве*, Институт за политичке студије, Београд, 2016, стр. 161–190.

Кораћ, Срђан Т., „Пристрасност као препрека ваљаном етичком одлучивању у јавној управи”, *Полиѝиичка ревија*, Vol. 50, бр. 4, 2016, стр. 157–178.

Кораћ, Срђан Т., *Бирократиѝе и владари: ѝоѝлед у светѝ неформалних ѝракси*, Институт за политичке студије, Београд, 2023.

Кораћ, Срђан Т., *Јавна уѝрава у моралном ѝроцеѝу*, Институт за политичке студије, Београд, 2016.

Кораћ, Срђан, „Корупција средњег обима: шта представља и како се суочити са њом”, у: Добривоје Радовановић и Александра Булатовић (уред.), *Коруѝиѝија*, Центар за менаѝмент и Институт за криминолошка и социолошка истраживања, Београд, 2005, стр. 269–284.

Кораћ, Срђан, „Организациона култура као стуб интегритета јавне управе”, *Hereticus*, год. XI, бр. 3–4, 2013, стр. 181–197.

Либерт, Артур, *Идеја моралноѝа*, Досије, Београд, 2006.

Макинѝајер, Аластер, *Краѝиѝа исѝѝорија еѝѝике*, Плато, Београд, 2000.

Макинѝајер, Аластер, *Траѝање за врлином*, Плато, Београд, 2006.

Меки, Џон, *Еѝѝика: оѝѝиѝѝа ѝеорија о исѝѝравном и неисѝѝравном*, Плато, Београд, 2004.

Хефе, Отфрид, *Умеће живљења и морал: или усрећује ли врлина?*, Академска књига, Нови Сад, 2011.

Хорнунг, Ерик, „Фараон”, у: Серђо Донадони (ур.), *Ликови сѣјарої Еїїїїа*, Сліо, Београд, 2005, стр. 290–323.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

35.084(3)

35.084:174(3)

316.343:35(3)

КОРАЋ, Срђан, 1973-

Морални универзум древних бирократија [Електронски извор] / Срђан Т. Кораћ. - Београд : Институт за политичке студије, 2025 (Београд : Донат Граф). - 1 електронски оптички диск (CD-ROM) : текст ; 12 cm

Системски захтеви: Нису наведени. - Тираж 50. - Насл. са насловног екрана. - Напомене и библиографске референце уз текст. - Библиографија: стр. 245-270

ISBN 978-86-7419-423-2

а) Бирократија -- Службеници

б) Јавне службе -- Морални аспект

COBISS.SR-ID 170913801