

a felvilágosodás gondolkodóinak tükrében

Kína arculatának képét többretegűen festették meg azóta, hogy Európa megismerkedett „a kultúra másik pólusával” Marco Polótól, de mindenekelőtt a 16–18. században a Kínában tevékenykedő jezsuita misszionáriusoktól kezdődően. Azon sok száz forrásmű, könyvtárnyi irodalom és szakirodalom között, amelyben mindenféle kísérlet történt erről az arcról hiteles képet adni, nagyon sok téves ismeretet, sokféle félreértést, de igen sok helytálló észrevételt és megállapítást találhatunk. A szerző maga is könyvet és tanulmányokat írt e nagyon gazdag tárgykor egynemely vonatkozásáról, e rövid kis írás több terjedelmesebb munkának egyfajta szemezgetése.

A jezsuita kezdetek hatása

A Kínában tevékenykedő jezsuita misszionáriusok kiemelik a kínai kormányzás „tudós” jellegét. A misszióvezető Matteo Ricci így ír: „Figyelemre méltó tény, amely a Nyugattal szemben különbséget mutat, hogy az egész birodalmat a tanultak rendje kormányozza, akiket közönségesen filozófusok néven ismernek. A felelősség az egész birodalom igazgatásának rendjéért teljesen az ő vállukon nyugszik. Kizárólag a filozófusok tervezik el az összes politikai kérdéseket, döntenek el az ügyeket.”¹ A „filozófusok”, akikről szó van, nem mások, mint „hivatalnok-írásstudók” (*shi* 士). A jezsuita misszionáriusok működésének hatástörténete elsősorban a kínai klasszikus művek latinra fordításában volt, mindenekelőtt a 17–18. század történetfilozófiai gondolatainak befolyásolásában. Az „sajnos” nyilvánvaló, hogy a nyugati és a kínai gondolkodást összevetni-összekapcsolni igyekvő fordítóknak-forrásközlőknek és interpretátoroknak értelmezési nehézségeket kellett volna áthidalniuk, de ez jórészt sikertelen maradt. A Ricci művét feldolgozó Nicolas Trigault és Martin Martini a 17. században,² a jezsuita misszionáriusok addigi munkásságát összefoglaló Jean-Baptiste Du Halde a 18. században³ fontos adalékokat nyújtottak Kína megismeréséhez, de világának lényegi viszonyait, az európaiától való eltérés mikéntjét nem fogták fel megfelelően, s így nem adhatták azt vissza.

Azok az elméletek, amelyek Kínát példaként vagy analogonként próbálják felhasználni, vagy azok, amelyek többé-kevésbé ellenpontozásul alkalmazták, egyaránt a misszionáriusok által egybegyűjtött ismereteket hasznosítják.⁴ Leibniz, Voltaire és mások sajátos átértelmezés-

sel beépítik a maguk elméletébe a „kínai filozófiáról”, voltaképpen a neokonfucianus teória jezsuita interpretációról való ismereteiket.⁵ Kína-ábrázolásuk igazolásul szolgál Leibniz praestabilita harmonia elvéhez, melynek az emberi nem eredendő egysége és újra egyetemesedése is „bizonyítéka”,⁶ Christian Wolff nézetéhez, hogy nem csak a keresztény vallás az egyedüli, melyben az emberi erények kibontakozhatnak, s mely állásponthoz Voltaire is csatlakozik.⁷ Ugyanígy Montesquieu államelméletének alapjához, miszerint a hatalmi ágak – a törvényhozói, végrehajtói, bírói – szétválasztása a megfelelő megoldás az alkotmányosság biztosítására, a polgárok szabadságára,⁸ vagy Voltaire felvilágosodott despotizmuskoncepciójához, mely mintát kíván állítani az európai abszolút monarchiák elé.⁹ Herder Kínát, mint az emberi fejlődés egy fontos, bár megrekedt állomását vizsgálja, amely ennek meghaladásával majd részese lehet az emberiség kibontakozó humanitásának.¹⁰

Leibniz és követője, Wolff

Leibniz elképzeléseit „a szétválasztott világok egyesítésének szükségességéről” erősen felfokozták a jezsuitáktól szerzett értesülések. Elmélete az előre elrendezett harmonia univerzális voltáról Isten teremtett világában igazolást nyert számára azzal is, hogy a két nagy kultúra a földön, az európai és a kínai összeköthető az emberiség egyetemesedő kultúrájában. Egy új kultúrvilág jelentkezett előtte, egy összetartott, rendezett állam, mely a tudományok és művészetek virágzásában élt és egy uralkodó, aki maga is tudós és filozófus. Kínáról szerzett ismereteit elsősorban a kitüntetett érdeklődéssel olvasott, Philippe Couplet által kompilált, „Confucius Sinarum Philosophus sive scientia sinensis latine exposita”-ból (1687) szerezte, mely az első teljes fordítása a Konfuciusznak tulajdonított szövegeknek. Louis Le Comte „Nouveaux Mémoires sur l'état de la Chine”-je” (1696), melyet szintén forgatott, a „kínai kérdés” körüli viták kiéleződéséhez vezetett. Az először 1697-ben kiadott „Novissima Sinica”-ban a Leibniz által írt bevezetés kisebb részben a filozófiatörténet-írásban, nagyobb részben a sinológiában ritka „népszerűségnek” örvend. Leibniz itt a kínai kultúra magasrendűségéről ír, mindenekelőtt „praktikus filozófiájukat” értékelve nagyra. Számára fontos mozzanat, hogy ez olyan köteles-

1 RICCI, Matteo 1911. *Opere storiche del P. M. R.* Macerata: Centro Studi Ricciani. 34.; VÁRNAI András 1976. *A felvilágosodás Kelet-képének forrásai.* In: „Világosság” 17. évf. jan. 19–27. 22.; VÁRNAI András 2011. *Matteo Ricci és a korai jezsuita Kína-misszió.* In: Patsch Ferenc (szerk.): *Misszió, globalizáció, etika. Matteo Ricci szellemi öröksége.* Budapest, L'Harmattan. 51–68., 53–54. 2016. 4–5.

2 Várnai 1976. 23–25. Várnai 2011. 64–65. 2016. 16–17.

3 VÁRNAI András 1974. *Az európai Kína-kép alakulása és hatása a felvilágosodás korában.* In: Klaniczay Gábor et al. (szerk.) *Dolgozatok a feudális kori művelődéstörténet köréből* 125–154. Budapest: ELTE BTK. 135–137. 2016. 46–47.

4 Várnai 1974. 127. 1976. 19. 2015. 78–79.

5 LACH, Donald 1957. *The Preface to Leibniz's NOVISSIMA SINICA.* Honolulu. 13–14.; MUNGELLO, David E. 1977. *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord.* Honolulu. 32–36.; VÁRNAI András 2015. *Leibniz Kína-képe.* In: Magyar Filozófiai Szemle. 59/1. 78–102, 79–80, 82–83, 84, 86, 88–90, 92–93.

6 Várnai 2015. 82, 85, 90–91.

7 VÁRNAI András 1983. *A francia felvilágosodás történeti szemléletéről.* A filozófia időszerű kérdései. 57. köt. Budapest. 36.

8 Várnai 1983. 15–17.

9 Várnai 1983. 24–25, 36–37.

10 VÁRNAI András 1973. *Az európai Ázsia-kép történeti alakulása a keleti utazások megindulásától a felvilágosodás koráig. A felvilágosodás Kelet-elméletei, különös tekintettel Kínára.* II. Disszertáció. Budapest. 158–159, 170–171, 178–179.

ségetikának tekinthető, amelynek középpontjában a konfucianus szülőisztelet (*xiao* 孝), illetve a belőle következő engedelmség áll. „Ki hitte volna, hogy van a földön nép, amely, noha mi saját nézetünk szerint igen előrehaladottak vagyunk a viselkedés minden ágában, mégis túltesz rajtunk bölcséletének a polgári élet előírásaiban, az alattvalók életére és hasznára való alkalmazásában. Erre irányul a kínaiak összes törvénye szemben más népekével. A közbiztonság és a társadalmi rend megteremtése a cél. Oly nagy a feljebbvalók iránti engedelmség és az idősebbek iránti tisztelet, hogy bár a kötelességek lefektetett rendjének számunkra szolgaságúza van, de közöttük ezeket a kötelességeket a szokás természetessé teszi.”¹¹

Ez a mű a kínai világ iránti lelkesültsége egyik csúcspontja. A kínaiak *practica philosophia*-jához intézett panegirisz az „etika és az államművészet” előírásainak dicsérete, amelyek az egész nép „példás életvitelére” meghatározóak, és amelyet Európában hiába keresünk. Különösképpen Kína uralkodóját dicséri, „aki nagysága révén szinte minden emberi mértéket felülmúl, mintegy halandó istennek tekintik. A szokásnak megfelelően erkölcsre és bölcsességre nevelik, hogy saját helyzetét tekintve uralkodásra méltó legyen, hogy valamennyi alattvalóját felülszárnyalja a törvényekhez való csodálatos alázatával.”¹²

A jezsuita figuristák interpretációi annak felmutatására szolgáltak, hogy bizonyítsák a vallási tanítások közös egyistenhitű eredetét. Úgy gondolták, hogyha az eredet közös, a történelem folyamán kialakult eltérések a kínai és európai tradícióban „összebékíthetőek”.¹³ A figurista csoport teóriája, amely a konfucianus kánon-könyvek tanulmányozását idejük bizonyítására használta fel, komolyan befolyásolta azokat, mint például Leibniz és Voltaire, akik a filozófia és etika univerzális rendszerét keresték.¹⁴

Leibniz hosszasan levelezett a jezsuita misszionáriusokkal.¹⁵ Egyik legfontosabb levelezőpartnere éppen Joachim Bouvet, a figuristák képviselője volt.¹⁶ Leibniz az 1697–1702 közötti levélváltások idején alkotja meg bináris aritmetikáját. A 0 és az 1 segítségével dolgoz ki rendszert, „melyben a 0 az üresség vagy a semmi, mely a teremtést megelőzi, az 1-es pedig az Isten, vagyis a végtelenség, két 1-es az ég és a föld és így tovább...”¹⁷ Levelezőpartnere, Bouvet úgy gondolta, hogy ha a kínai *bagua* (八卦)¹⁸ megszakítatlan vonalai megfeleltethetők az 1-nek, a megszakítottak pedig a 0-nak, akkor Leibniz rendszere összefü-

gésbe hozható a jósjelek sorozataival.¹⁹ Levelezésük során „rájönnek” arra, hogy ez az összefüggés matematikailag igazolható.²⁰ Leibniz átértelmezi a kínai jelképrendszert, csak formájukat és kombinatorikus lehetőségeiket tekinti.²¹

Értelmezésében összecsengés vélhető az – ahogyan ő nevezi –, „organikus naturalizmus” *Yijing* (易經)-beli és taoista felfogása, azok neokonfucianus interpretációi, valamint saját „praestabilita harmonia” teóriája között.²² A dolgok meghatározott mintát (*li* 理) követve vannak összefüggésben egymással, és e rend (*li* 理) révén, spontán módon gyakorolnak hatást egymásra. Hierarchikusan, mivel a világegyetem organizációja különböző szintű mérték szerint halad, minden egy adott szinten részét képezi egy felsőbbnek, nagyobbaknak, illetve egységét alsóbbaknak, kisebbeknek.²³ A későbbi filozófiai és sinológiai értelmezések is elkövetik azt a hibát, hogy átinterpretálják a *li* (理) jelentését, s ez igen problematikus következtésekre vezetett.²⁴

Ugyanakkor számunkra világosnak kell lennie, hogy Leibniz immanens perfekcionalitás elmélete, vagyis a praestabilita harmonia teóriája és a kínaiak immanencia felfogásmódja, vagyis a *yin-yang* (史記) váltakozásában megnyilvánuló, a dolgok egymásra vonatkozását elgondoló nézetrendszere között nincs közös vonás, hiszen alapvető felfogásukban különböznek. Míg Leibniz természetesen osztja a keresztény kultúrkörnek a teremtésről vallott konceptuális sémáját, addig a kínai világnézetből hiányzik a teremtés fogalomköre.²⁵

Egy írásában Leibniz visszatér a kínai filozófia iránti lelkesedésének értelmezéséhez.²⁶ A „Li” jelentése kapcsán, úgy tűnik, Leibniz a Kínában tevékenykedő jezsuita misszionáriusok fordításainak és interpretációinak értelmezése által befolyásoltan úgy gondolja, a bemutatott kínai „filozófiai” terminusok egyik legfontosabbika az „elsődleges elvre”, az „elsődleges szellemre” vonatkozik.²⁷ Funkciójában hasonlóságot vél felfedezni a keresztény Istenhez köthető, a mindenséget irányító lényvel. Leibniz „vitázik” azokkal, akik elfogadják azon érveket, miszerint a kínaiaknak a keresztény Istenhez hasonló, mindenhatóan tekinthető teremtőjük nem volt, semmiféle ilyen jelentésű fogalommal nem bírtak, és elvetik annak összemérhetőségét a Deus-szal.²⁸ Itt mindenképpen szükséges egy megjegyzést tenni. Az a vélekedés, hogy a *li* (理) általános „alapelv”, princípium, a kínai gondolkodás teljes

11 LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm 1697. [1699.] *Novissima Sinica. Historia nostri Temporis Illustrata*. Hannover. 7–8. Várnai 2015. 84–86.

12 Leibniz 1697. 10. Várnai 2015. 87.

13 ROWBOTHAM, Arnold H. 1956. *The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought*. In: „Journal of the History of Ideas” vol. 17. No. 4. 471–485; 480.; SWIDERSKI, Richard M.: 1980. *Bouvet and Leibniz: A Scholarly Correspondence*. In: „Eighteenth-Century Studies” vol. 1. No. 2. 135–450; 136 sk.

14 Várnai 1974. 134. Várnai 2015. 86–87.

15 LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm 2006. *Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China. Französisch-Lateinisch-Deutsch. (1689–1714.)* Philosophische Bibliothek Band 548. Meiner Verlag.

16 LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm 1735. *La lettre de Mons. de Leibniz sur la Philosophie chinoise à Mons. rever. de Bouvet S. J.* In: Christian Kortholt (Hrsg.) *Leibnitz Epistolae ad Diversos*. 1734–1742. II. Frankfurt.

17 NEEDHAM, Joseph 1956. *Science and Civilisation in China*. vol. II. *History of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. 340–341.

18 KÓSA Gábor–VÁRNAI András (szerk.) 2013. *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest: Magyar Kína-kutatásért Alapítvány. 496.

19 ROWBOTHAM 1945. *The Impact of Confucianism on XVIIth Europe*. In: „The Far Eastern Quarterly” vol. 4. no. 3. 224–242; 253. LACH 1945. *Leibniz and China*. In: „Journal of the History of Ideas” vol. 6. No. 4. 436–455; 444. RYAN, James A. 1996. *Leibniz’ Binary Arithmetic and Yijing*. *Philosophy East and West* 46/1. 59–90; 67–69.

20 Needham 1956. 340–341. Várnai 2015. 88.

21 ECO, Umberto: 1998. *Serendipities: Language and Lunacy*. New York: Columbia Univ. Press. 271–272.

22 SWETZ, Frank J. 2003. *Leibniz, the Yijing and the Conversion of the Chinese*. *Mathematics Magazine*. 76/4. 276–291; 286–287.; Várnai 2015. 89.

23 Needham 1956. 465.; LE BLANC, Charles–MATHIEU, Rémi (eds.) 1992. *Mythe de philosophie à l’aube de la Chine impériale*. Montréal: De Boccard. 91 skk.; VÁRNAI András 2013. „A kínai és a görög gondolkodás »összemérhetőségének« nehézségeiről” In: Kósa–Várnai 2013. 450–451.

24 VÁRNAI András 1984. *Az emberi törvény és a természeti törvények needhami felfogásához*. In: „Filozófiai Figyelő” VI. évf. 3. 101–107. 101. skk.

25 ROY, Oliver 1972. *Leibniz et la Chine*. Paris 117.; Várnai 2015. 94.

26 LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm 1994. *On the Civil Cult of Confucius. [De cultu Confucii civili.]* In: *Writing on China*. Chicago and LaSalle, Open Court, 61–66. 75–183. Várnai 2015. 96.

27 ELSTER, Jon 1975. *Leibniz et la formation de l’esprit capitaliste*. Paris: Gallimard. 246.; Várnai 2015. 96.

28 MUNGELLO, David, E. 1971. *Leibniz’s Interpretation of Neo-Confucianism*. *Philosophy East and West*. Vol.21. Nr. 1. 3–22.

félreértelmezése, mely már a misszionáriusok által közölt szövegekben megjelenik. A kínai terminushasználatban ilyen fogalmak egyáltalán nincsenek. Meg kell értenünk, hogy mindig az adott kultúrkör gondolkodásmódja, adott korszaka szóhasználatából indulhatunk csak ki.²⁹ A hozzá kapcsolódó vita ellenkező esetben nem a kínai bölcsélet gondolatosságáról, hanem az európai szemléletmód „európaizált” átértelmezési keretben megjelenő különböző állásfoglalásairól nyújt képet.

Ebből a nézőpontból adódik, hogy Leibniz a rítus-vitában³⁰ is a kínai jezsuita misszionáriusok „ügyvédje” – a „Li” azt kell jelentse, amit a Deus, hiszen ha nem, akkor a fordítók nem lettek volna képesek átlátni a kinyilatkoztatott vallás és a kínai rítusok megfeleltethetőségét.³¹ Mai szemmel szemlélve e vitát, helyénvaló rögzíteni, azoknak van „igaza”, akik szerint az összeegyeztethetőség képtelenség. A kínai bölcséletet „filozófiát” a kereszténységgel összeegyeztetni csak inadekvát módon, bizonyos előfeltevésektől, mondhatni „előítéletektől” vezetettve lehet, s ez megkérdőjelezhető.³²

Christian Wolff levelezése Leibniz-cel azt mutatja, hogy bár egyfajta értelemben Leibniz követője, de nem valószínű, hogy a kínaiak „praktikus filozófiájáról” írott munkája idején ismerte volna Leibniz Kínát érintő munkáit.³³ Az 1721-ben tartott egyetemi előadása, amelyben sok hallei professzortársa előtt fejtegette a kínai „praktikus filozófia” és az oktatás, nevelés nagyszerűségét, olyan nagy felzúdulást keltett, hogy nem sokkal később ateizmussal vádolták, s így el kellett hagynia Poroszországot.³⁴ Voltaire Wolff példáját „Filozófiai ábécé”-jében a másság képviselőjének, a tolerancia szükségességének hangsúlyozására használja, éppen a „Kína” címszóban.³⁵

Wolff beszédében, majd az ennek alapján később írott „Oratio de Sinarum philosophia practica” című művében a kínai nevelést és oktatást és a segítségével működő államelméletet, szervezési, irányítási, kormányzati rendszert mint egy az európai kereszténység vallási eszméit nem ismerő, mégis jól működő, normakövető magatartást megvalósító világ rendjének példaként mutatja be. Előadásában, és írása első megjelenésekor 1726-ban, Franciscus Noel munkáira támaszkodik, a „Sinensis Imperii libri classici sex” és a „Philosophia sinica” című műveit (1711) forgatja, amelyeket elfogulatlan és alapos munkának tekint, s később az 1735-ös második kiadásban Couplet „Confucius Sinarum Philosophus” című munkájának részleteibe menő felhasználásával készített bőséges jegyzetekkel egészíti ki.³⁶ Az általa forrásai alapján

használt „terminusok”: „egyetemes szeretet”, „a középút ereje, a morális kitűnőség”, „az együttélés törvényei a természet által az emberi szívbe íratottak”. Mindezt „a kínai tudomány antik alapjai”, „megalapozott morálfilozófia” meglétének értelmezve „gyakorlati filozófiaként” kezelte.³⁷ Wolff gondolatmenete „a kínai tanítás végső céljáról”, „a legfőbb jó Kínájáról”, „a kínaiak tetteinek mozgatóiról” értekezett.³⁸

Az „Oratio”-ban Wolff azt mondja, hogy a „practica philosophia” terepén „csak a kínaiak bírnak két szemmel, minden más halandó vak. ... A régi királyok és császárok filozófusok voltak. Megdöbbenő, hogy, látva a platonai clausulákat, ez a boldog állam valóban filozófusok uralta, s királyai filozófusok.”³⁹ Ugyanakkor úgy látja, „Kínában a bölcsesség manapság általában nem olyan nagyra értékelt, mint lehetséges volna, hogy Kína a szükséges mértékig mozduljon”⁴⁰ – vagyis érzékeli, hogy nem a „lehetséges legjobb” világ, hogy „mozdulatlan”, bizonyos mértékig stagnál.

Wolff „ateizmusa” a Kínáról szóló beszédben abban nyilvánult meg, hogy azt állította, működik etika kereszténység nélkül is. Dicsérve a kereszténységet az isteni kinyilatkoztatás adományáért, nyomatékosította: a konfucianizmus, bár ateizmus, nagyon is bír a gyakorlati erények elveivel. Kijelentette: más vallásokhoz, erkölcsökhöz mérve ugyanúgy felsőbbrendű, akárcsak a kereszténység. Méltatta Konfuciuszt, életét, tanait modellként állította az erényes ember elé, s ezért illette csodálattal a kínai bölcslet.⁴¹ Wolff így ír: „... a bölcsesség alapelvei elé próbakövet állítva megítélhetjük, megfelelnek-e ezek az alapelvek az emberi szellem természetének... A kínai bölcslet („sapientia Sinicae”) alapelvei teljes mértékben kiállják ezt a próbát.”⁴² Ezt a bölcsességet a tudás boldogságának nevezi, s úgy látja, hogy német kortársai tudománytalan és logikátlan módon, azonnali bizonyosságokat akarva, elvetnek mindent, ami nem az ő nézeteiket igazolja.⁴³ A Konfuciusznak tulajdonított „Nagy Tanítás” (*Daxue*) külön érdemének tartja, hogy általa a lélek, „elfoglaltságának fontos osztályrészeként”, kiteljesíti önmagát. Az atyák adják át a gondoskodást egész háznépüknek, amelyet jól irányítanak. A felsőbbség ugyanígy kormányoz, méltányosan, amennyire csak képes. Ugy kell mennie az egész birodalomban, mint egy nagy háznépben.⁴⁴ „A kínaiak etikája és politikája példásan működik.”⁴⁵ Az alapelvek egyik leglényegesebbike az, hogy a kínai nevelés semmilyen feladat kijelölését nem szabja meg másként, csak ami megfelel az ember természetének. Wolff itt igencsak téved, részben mert a kínaiak nem az ember ter-

29 Várnai 2013. 383–386.; Kósa–Várnai (szerk.) 2013. 8–9.

30 Várnai 1974. 132–133.; Várnai 2011. 68.; Várnai 2015. 91–92.; VÁRNAI András 2016. *A jezsuita Kína-misszió interpretációi az eredeti források tükrében (Morálfilozófia-e a konfucianus bölcsélet?)* Kézirat, megjelenés alatt. 1–63, 37–38, 40–41.

31 Leibniz 1994. 79.; Várnai 2015. 97.

32 GERNET, Jacques 2000. *Leibniz on a seminal Chinese concept versus the missionary Longobardo*. In: Li Wencho-Poser, Hans: *Das Neueste über China: G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697*. „Studia Leibnitiana: Supplementa” vol. 33. Stuttgart: Steiner Verlag. 203 skk.

33 ALBRECHT, Michael 1985. *Enleitung... Christian Wolf Oratio Sinarum... IX–LVXXXIX*. Hamburg. XXII.

34 LACH, Donald F. 1953. *The Sinophilism of Christian Wolff*. In: *Journal of the History of Ideas* 14. No.4. 561–574; 564.; FRANKE, Wolfgang 1962. *China und das Abendland*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 54–55.

35 VOLTAIRE (Auret), Francois-Marie 1944. *Filozófiai ábécé*. Budapest: Phoenix Kiadás. 111–112.; Várnai 1983. 40, 34.

36 JAGER, Henrik 2012. *Konfucianismusrezeption als Wegbereitung der deutschen Idealismus*. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 37/2. 165–189. 175–178.

37 WOLFF, Christian [1726.] 1985. *Oratio de Sinarum philosophia practica. – Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*. Hamburg: Meiner. 22, 47, 60.

38 Wolff 1985. 54, 56, 60.; Albrecht 1985. LXXX.

39 Wolff 1985. 21.

40 Wolff 1985. 24.; CHING, Julia – OXTOBY, Willard Burdon 1992. *Moral Enlightenment: Leibniz und Wolff on China*. Nettetal: Steyler Verlag. 22.

41 KANAMORI Shigenari 1997. *Christan Wolff's Speech on Confucianism. Confucius Compared with Wolff*. In: *European Journal of Law and Economics*. 4: 299–3; 299–300.

42 Wolff 1985. 22–24.

43 Albrecht 1985. LXXXIII.

44 HSIA, Adrian 2010. *China-Bilder in der Deutschen Literatur*. Würzburg: Königshausen und Neumann. 39–40.

45 Wolff 1985. 29.; Ching–Oxtoby 1992. 32.



Tubákos flakon,
sárkány-főnix díszítéssel
Fujian-porcelán

mészetéről beszélnek, hanem az emberi hajlamokról (*xing* 性),⁴⁶ ez csak a jezsuita félreértelmezésben tűnik így,⁴⁷ emellett a kínai hatalom nevelési rendszere és irányítási gyakorlata igencsak a rigid fegyelemre épít.

Wolff az erényre nevelésben – ahhoz hasonlóan, ahogy Leibniz véli – a kínaiak egyik legfőbb eszközét látja a megfelelő emberi viselkedés elérésére. A természet törvényeinek megfelelően egyszerűség a jó és rossz közötti különbségtétel forrása.⁴⁸ Az alapelvek gyakorlati hasznát emeli ki elsősorban, s így ami munkájában fontos újdonság, az az, hogy a kínai normativitást, a szokáserkölcs és az államélet működtetésének szoros összefüggését úgy mutatja be, mint ami annak helyességét bizonyítja, hogy ez a normativitás a világon bárhol megállná a helyét.⁴⁹ Műve második kiadásában idézi jellemzőként a kínai bölcsélet erkölcsi szabályrendszerére, Couplet fordítása alapján: „Négy szabály van, melyet a kiteljesedett férfiúnak követnie kell (vir perfectus). ... [ú]gy szolgálni apámat, ahogy a fiamtól elvárom ... [u]gyanazzal a hűséggel szolgálni uramat, mint az alárendelttől elvárom. ... [u]gyanazzal a tisztelettel szolgálni idősebb fiútestvéremet, ahogyan fiatalabb fiútestvéremtől elvárom, ... [vendég] barátomra és [hivatalnok] társamra ruházni a fő haszno[sságo]t és megelőzni őket az illő kötelességekben. ... Egy kiteljesedett férfi minden tetteiben, mint egészen hétköznapi és szokásos erényeket gyakorolja minden alakoskodás nélkül.”⁵⁰ Azok az elvek, amelyeket Wolff követni kívánt, a kínai kultúra évezredek működésében bizonyításként szolgáltak számára.⁵¹ A kínai filozófuskirályok szellemének öröksége, Wolff vélekedése szerint, még inkább bír olyan fontossággal, mint a görögök öröksége.⁵² S ezt az európai keresztény vallás-erkölcs kritikájának igazolására használja.

Montesquieu és a vele vitázó Voltaire

Azokat az ismereteket, amelyeket Montesquieu Kínáról a „Törvények szelleméről” című, 1748-ban megjelent legjelentősebb munkájában felhasznál, Jean-Baptiste Du Halde „Description géographique, historique, chronologique de l’empire de la Chine”-jéből (1735) és a század folyamán kötetenként kibocsátott „Lettres édifiantes et curieuses écrites des Missions Étrangères” (1703–1776. 34 vol.) addig kiadott munkáiból meríti.

Montesquieu államelméletének alapja, hogy a hatalmas ágak – törvényhozói, végrehajtói, bírói – szétválasztása a megfelelő garancia az alkotmányosságra, arra, hogy az állam csak a szükséges mértékig avatkozzék polgárai életébe. Kína egyfajta felemás ellenpélda, despotikus, de tanult hivatalnokai által gyakorolt erényei eredményeképpen jól működő rendszer. „Kína törvényhozói – Konfuciusz és iskolája – okosabbak voltak, amikor az embereket nem abban a békés állapotban szemlélték, amelybe egykor el fognak jutni, hanem abban a tevékenységükben, amely képessé teszi őket arra, hogy az élet kötelességeit teljesít-

sék; ezért vallásuknak, filozófiájuknak és törvényeiknek teljesen gyakorlati jelleget adtak.”⁵³ Úgy gondolja, „Kína tehát egy despotikus állam, de... bizonyos, hogy vannak körülmények, amelyek között lehetséges úgy végezni a kormányzást, hogy nem is csak korrumpálással tudhatják teendőik kötelességeit teljesíteni.”⁵⁴

A kínai társadalom a családra alapozódik. Ennek az alapnak az elszigeteltsége az, amire a birodalom működése épül. Az elszigetelt közösségeknek éppen a hierarchián keresztül kell együttműködni, és csak ez a mechanizmus képes fenntartani az uralmat. Ennek eszköze a szokásokra való nevelés eszméje, és ennek lesz eredménye az a változatlanosság, ami fenntartotta Kínát, „a moralitás alapelveinek szilárdságával”. Montesquieu megkérdőjelezte a kínai uralkodók despotizmusának jóindulatúságát. „Ez a birodalom a család kormányzásának mintájára alakult ki. Ha valaki kisebbité né az atyai tekintélyt, az gyengítené a hatóság tekintélyét; a hatóságok már nem törődnek úgy a néppel, melyet gyermeküknek kell tekinteniük. Az uralkodó és alattvaló közötti kölcsönös szeretet lassanként megszűnnék. Vegyünk el ezekből valamit, és meginog az állam.”⁵⁵

Az a véleménye, hogy „olyan állam ez, amely a család eszméje által formálja a kormányzást. Ez egy paternális autoritást respektáló, s ennek az erkölcsnek a gyakorlásával a mozdulatlanban elsáncolódo része a világnak. ... A kínai birodalom kétségkívül összedőlne, a forrongások káoszába süllyedne, ha ezektől az erkölcsöktől elszakadnának.”⁵⁶ Ez a despotikus birodalom így maga ellenáll a saját kormányzati tipológiájának, annak, hogy teljes önkényben kormányozzanak.⁵⁷

Jellegzetes félreértés, amely újfent a jezsuita bemutatásból adódott, ahogyan Montesquieu a vallás, az erkölcs, a szokás és az „illem” szabályainak összefüggését kezeli. Ugyanis az a terminus, az a character, amely ezt a viszonyt kifejezi és regulálja, a *li* (禮), amely szertartást, szertartásrendet jelent. A tiszteletnyújtás tehát nem illemszabály, hanem szertartásrendi előírás. Maga Montesquieu érdekes módon a szertartásrendi tanításokat a vallás, a jog, az erkölcs és az illem erényeit „különbségeikben egybefoglaltaknak” tekinti, mégsem észleli, hogy ezek nem külön tárgyak, hanem egyetlen egységes rendszer a szertartásrend által működtetve. „A szertartások pontos megtartása jelentette a kínai kormányzat diadalát. Tudósok tanították, hatóságok terjesztették azokat. Minthogy pedig ezek a szertartások az emberi élet legkisebb ténykedéseire is kiterjedtek, ha a kormány elérte azt, hogy az előírásokat mindenki megtartsa, akkor Kína kormányzata jól működött. Két dolog könnyítette azt, hogy a szertartások a kínaiak szívébe és elméjébe vésődjenek. Az egyik a kínai írásmód rendkívüli bonyolultsága, melynek folytán az élet igen nagy részében az emberi lelket ezek a szertartások foglalkoztatták, mert meg kellett tanulni olvasni azokat a könyveket, amelyek az említett szertartásokat tartalmazták. A másik könnyítés abban állt, hogy ezeknek a szertartásoknak a szabályaiban nem volt semmi szellemiség, hanem egyszerűen gyakorlati szabályok voltak.”⁵⁸ Természetesen itt csak az írástudó hivatalnok elit életéről

46 Várnai 2013. 469–472.; Kósa–Várnai (szerk.) 2013. 537–539.

47 Várnai 2016. 13–14, 16, 25, 26, 28, 30, 37–38, 39–40.

48 Wolff 1985. 26–28, 32.; Várnai 2015. 86–87.

49 Albrecht 1985. XLIII.

50 Wolff 1985. 164.

51 Jager 2012. 185.

52 Albrecht 1985. LXXXVIII.

53 MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat 1962. *A törvények szelleme*. Budapest: Akadémiai Kiadó. I. 415.

54 MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat [1748.] 1862. *L’ esprit des Lois*. [Genève: Borillat et fils.] Paris: Firmin Didot. 201–202.; JANVIER, Marie-Hélène 2009. *Montesquieu et la Chine: un scepticisme marqué*. In: www.celat.ulaval.ca/.../ArticleJANVIER. 1–13; 9.

55 Montesquieu 1962. I. 515–516.; Várnai 1983. 20.; PEREIRA, Jacques 2008. *Montesquieu et la Chine*. L’Harmattan. 513.

56 Montesquieu 1862. 500–501.; Janvier 2009. 10.a

57 Janvier 2009. 11.

58 Montesquieu 1862. 504–505.; XU Minglong 1992. *Montesquieu et la Chine*. In: *Revue d’Histoire littéraire de la France*. I. 112–115; 113.

lehet szó, Montesquieu nagyot téved, amikor általában beszél a kínaiakról.

„Kína törvényhozói összevarták a jogot, az erkölcsöt és az illemt; ez azért történt így, mert az erkölcs a törvényeket, az illemt pedig az erkölcsöt képviseli. Kína törvényhozói tehát egybefoglalták a vallást, a jogot, az erkölcsöt és az illemt; náluk minde erkölcsnek és érénynek számít. ... Ne hasonlítsuk tehát össze a kínai erkölcsöt az európaival.”⁵⁹ Montesquieu vitakozott a 18. század „áhitatosával”, szinte „ócsárolva” a despotizmust. Ez a rezsim a kard, a méreg és a bot szörnyű eszközeivel élők királysága – vélekedett.⁶⁰ Lehetetlen, hogy egy ilyen társadalomban a kereszténység meghonosodhaték Kínában, véli Montesquieu.⁶¹ Ugyanakkor hiszi, hogy Kína előnyben részesítve a népesség bővését, ezzel hozzájárul az emberi faj gyarapításához a despotizmus pusztításának ellenére. Bár a despotizmus fenyegetése minden keleti uralom szellemére jellemző, ez a növekedés annak következményeit mérsékelheti.⁶²

„Alapvető tétel, hogy önkényuralmi államban sohasem szabad megváltoztatni az erkölcsöket és szokásokat: ez feltétlenül azonnali forradalomra vezetne. Ugyanis az ilyen államokban úgyszólván nincsenek valódi törvények, csupán erkölcsök és szokások vannak, és aki ezeket felborítja, mindent felforgat... Kínában a jó modor elpusztíthatatlan valami, az illemt szabályait úgy tanítják az iskolákban, mint az erkölcsöt. A tudóst arról ismerik meg, ahogyan mások előtt tiszteletét nyilvánítja – mondja Du Halde atya. Ezek a dolgok, amelyeket régi tanítások és tekintélyes tudósok állapítottak meg, olyan szilárdak, mint az erkölcsi elvek, és sohasem változnak.”⁶³

Voltaire az európai abszolút monarchiák számára tekinti Kína „jóindulatú felvilágosodott despotizmusát”, „filozófusok vezette” kormányzatát egyfajta mintának. Művéhez a „nyersanyagot”, akárcsak Montesquieu, ő is Du Halde „Description...”-jából – amelyből hosszú passzusokat vesz át, anélkül, hogy hivatkozna a jezsuita atyára – és a „Lettres édifiantes...” addig megjelent kötetéből meríti.

Az Enciklopédia „Kína” címszavában – amelyet részben ő, részben, a „Despotizmus” címszó mellett, Diderot ír⁶⁴ – Voltaire azt mondja, hogy Kína még egy új fejlődés előtt állhat, ha kapcsolatai Európával feloldják zártóságát.⁶⁵

Voltaire számára saját kora megváltoztatásának modellkísérlete „ismerteti fel” felvilágosultként a kínai patriarchális despotizmust, azért, hogy az abszolutizmust tegye felvilágosodottá. Ez készletti annak a gondolatmenetnek az erőltetésére, hogy ha egyszer a felvilágosodott filozófus-uralkodó kormányzása Kínában létrejött, akkor Európában is meg

lehet és meg kell csinálni. Ez rokonítja Leibniz-cel.⁶⁶ Ennek a civilizációtípusnak legkifejlettebb, legérettebb s egyben a maga számára mintául szolgáló nagy kultúrbirodalma Kína. Kelet és Nyugat összevetése, Kína és Európa párhuzamba állítása Voltaire egyik középponti történetfilozófiai kérdése.⁶⁷ „A kínaiak története csak a történelmi időké. Itt kell alkalmazni teóriánkat, miszerint egy nemzetnek, amelynek már első krónikásai egy hatalmas és bölcs birodalomról tanúskodnak, igen régieknek kell lennie.”⁶⁸ A kínai történelmi források hitelességét meggyőződése szerint az adja, hogy azokban nincsenek csodák, jóslatok és más effélék.⁶⁹ A távol-keleti erkölcs és törvényhozás felülmúlja az európaiat, és a kínai hatalmi rendszer ezért „a lehető legjobb az összes elgondolható államrend közül”. „Az apai autoritás soha sem gyengül. Az írástudó mandarinokat úgy tekintik, mint a városok és provinciák atyjait, és a császárt, mint a birodalom atyját... Az alaptörvény tehát az, hogy a birodalom egy család, és a közjó szolgálata az első kötelesség.”⁷⁰ Kína azért az ideális állam, mert morális tanokon és a törvények tiszteletén alapszik, s úgy tisztelik a törvényeket, mint gyermekek a szüleiket.⁷¹ „A morál, a törvényeknek való engedelmség és a Legfelsőbb Lény imádása alkotják Kína, a császárok és írástudók vallását. A császár az, aki áldoz az Égnek (Tien 天), avagy az Ég és a Föld Urának. Ő kell, hogy legyen a filozófusok közt az első, a birodalom első prédikátora, rendeletei majdnem mindig egyben erkölcsi tanítások.”⁷²

A kínai vallásosságot a tolerancia abban felfedezni vélt elve alapján az európai kereszténység vallásánál helyenvalóbbnak tekintette.⁷³ „Miben áll évszázadok óta a kínaiak vallása? Imádjátok az Eget és legyetek igazságosak.”⁷⁴ Éppen ezért tekinti Wolff példáját figyelemreméltónak. Bár ironizál azon, hogy Wolff Leibnizhez hasonlóan a lehetséges legjobb világról beszél,⁷⁵ a praktikai filozófia gondolatát ő is osztja. Voltaire a konfucianus kultuszt a következőképpen értelmezi: „Az Ő Confuciusuk nem képzel el sem új véleményeket, sem új rítusokat, egy magisztrátus volt, aki a régi törvényeket tanította. Mi néha hibásan azt mondjuk, hogy Confucius vallása, nem volt más vallása, mint az első bölcsök követése. Azt mondja az ő első könyvében, ahhoz, hogy valaki megtanuljon uralkodni, minden napját az önjavítással kell töltenie.”⁷⁶ Voltaire azon elképzelése, hogy Kína a tolerancia „hazája”, igencsak problematikus álláspont, hiszen maga is elismeri, hogy Kínát gyakran uralja az önkény, a vallási türelem okait – ugyanis a hatalom számára a vallásosság közömbös egészen addig, amíg nem érinti az uralom hatékonyságát – nem láthatja át, nem ismerheti fel.⁷⁷

59 Montesquieu 1962. I. 513.; Várnai 1973. II. 76.

60 CARCASSONNE, Elie 1994. *La Chine dans l'Esprit des Lois*. In: Revue d'Histoire de la France 31./No. 2. 324; 13.

61 ROWBOTHAM, Arnold H. 1950. *China in the Esprit des Lois*. In: Comparative Literature. Vol. 2. No. 4. 354–359; 41.

62 Janvier 2009. 9.

63 Montesquieu 1962. I. 508–510., 517.

64 Várnai 1983. 69–70.

65 BARBOSA, Terron 2010. *Images de la Chine dans l'oeuvre de Voltaire*. In: Theleme. Revista Complutense de Estudios Franceses 25. 267–277; 273.;

ARMOGATHE, J.-R. 1976. *Voltaire et la Chine: une mise au point*. In: Actes du Colloque International de sinologie. Les Belles Lettres 27–39. Paris; 31.

66 Várnai 1983. 25.

67 Várnai 1983. 35.

68 Voltaire. 1963. 143. ENGEMANN, Walter 1932. *Voltaire und China*. Leipzig. 1932. 37–38.

69 VOLTAIRE (Auret), Francois-Marie [1765.] 1963. *La philosophie del 'histoire*. [Amsterdam] Genève. 143.; Engemann 1932. 39.; ROWBOTHAM, Arnold H. 1966. *Missionary and Mandarin*. New York. 282.

70 VOLTAIRE (Auret), Francois-Marie [1754.] 1833. *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations, et sur les principaux faits de l'histoire*. I. [Bale.] Paris: Firmin Didot. I. 216.; Várnai 1983. 24, 36.

71 VOLTAIRE (Auret), Francois-Marie [1764.] 1967. *Dictionnaire Philosophique*. [Genève: Grasset.] Paris: Flammarion. 110.; Engemann 1932. 34.

72 Voltaire 1833. I. 218.; Engemann 1932. 54.

73 ROWBOTHAM, Arnold H. 1932.; *Voltaire, Sinophile*. PMLA Vol.47. No.4. 1050–1065; 1056–1057.; DAVIS, Walter W. 1983. *China, the Confucian Ideal and the European Age of Enlightenment*. In: Journal of the History of Ideas. Vol. 44. no. 4. 523–548; 541.

74 VOLTAIRE (Auret), Francois-Marie 1991. (Ludassy Mária szerk.) *Voltaire válogatott filozófiai írásai*. Budapest. 429–430.

75 Várnai 1983. 24.

76 Voltaire 1833. I. 145–146.; Várnai 1973. II. 95.

77 Várnai 1983. 39.; PINOT, Virgile 1932. *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France 1640-1760*. Paris. 324 skk.

Elsősorban Du Halde ‚idézeteire‘ támaszkodva dolgozik,⁷⁸ s nem valószínű, hogy autentikus fordításokat ismerne, bár ezt írja: „Figyelmesen elolvastam Confuciusz könyveit és nem találtam benne egyebet a legtisztább morálnál. Ebben nekünk kell tőlük tanulnunk.”⁷⁹ A jezsuiták Kínája, amely egy olyan – a tudatlan tömegek kivételével – tudós világ, amely mentes a bálványimádástól, a babonáktól és történelme gazdag a legrégebb antikvitásig visszanyúló emlékekben, bölcsességben és tudományban, ez az, ami Voltaire-nek tökéletesen megfelelt.⁸⁰

A „Filozófiai levelek”-ben Voltaire eszméinek hordozója Kína. 1757-ben az „Articles pour l’Encyclopédie”-ben a keresztény dogmatikánál előbbre valónak tekinti a kínai bölcsességet, amelyet deistának nevez. Úgy vélte, hogy olyan vallást talált, amely sem több, sem kevesebb, mint a tiszta morál.⁸¹ Voltaire számára Kína a hierarchia által biztosított par excellence toleranciára alapozódó magasrendű civilizáció, egy olyan kultúra, amely példaképpül szolgálhat.⁸² A „Dictionnaire Philosophique”-ben „Kínai katekizmus” címszó alatt egy fiktív beszélgetésben Isten létének problémája a tárgy, és Isten mint etikai vezető jelenik meg. Voltaire Konfuciusz szájába olyan mondandót ad, amely összeolvasztja a kínai, a keresztény és a polgári világ erénytani elveit. „Konfuce azt mondja: Élj, ahogy halálod óráján szeretnéd, ahogy éltél volna; bánj úgy az emberekkel, ahogy te akarod, hogy bánjanak veled. Ezek a maximák az emberi nem kódexe kellene, hogy legyenek.”⁸³ Valójában Konfuciusz maximája így hangzik: „A nemes ember (*junzi* 君子) tartsa magát a *zhong*hoz és *shu*hoz, hogy ne legyen távol a *daotól*, s [ha nem kívánja, hogy a sokaság emberei közé számítsák] az alkalmazásban ne úgy bánjon a sokaság embereivel, ahogyan azok viselkednének vele, hanem ugyanúgy bánjon a sokaság embereivel, mint ahogy az az ő alkalmaztatásában is kell, hogy érvényesüljön.”⁸⁴ (A *zhong* (忠) az ember önmagával és a többséggel szembeni kötelességtudata, „hűség”,⁸⁵ A *shu* (恕) az alárendeltekkel szembeni „megbocsájtó” attitűd a kötelességteljesítés számonkérésekor.⁸⁶ A *dao* (道), „út”, a konfucianusok számára a követendő utat, „a régi királyok útján járást”, a hierarchiában betöltött pozíciónak megfelelő magatartást jelenti.⁸⁷)

A vitából, mely a francia felvilágosodás eszméinek ütközésekor a nézetek kifejtése során nem hozott konszenzust, annyi azért nyilvánvalóvá vált, hogy egyetlen felvilágosodott ember sem ignorálhatta a Mennyei Birodalmat ebben a században.⁸⁸

Herder, a konszenzusereső

Herder olyan forrásokat használ, amelyeket „a kínaiakról szóló klasszikus könyveknek” tekint. Támaszkodik

Noel és Couplet munkáira, idéz is belőlük. „Különösen értékesként” kezeli Le Comte „Nouveaux Mémoires... de la Chine”-jét, s több szöveghelyet idéz a „Mémoires concernant l’histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages... des Chinois... par les Missionnaires de Pékin” (1777) köteteiből is, amelyekről azt írja, hogy „elegendő anyagot szolgáltatnak ahhoz, hogy helyes képet kapjunk erről a népről”.⁸⁹

Herder számára minden nemzet különleges értékindividualizmusával egy adott kultúrtörténet hordozója, amely különös módon realizálja az emberiség előrehaladásának egy adott szakaszát. Nézete szerint a nem fejlődésének záloga az egyes ember individuális boldogsága, s a humanitás révén lát csak lehetőséget nembeli tökéletesedésünk létrejöttére, amihez elengedhetetlen az egyes „individuális kultúrák” sajátos kifejlése. Felvet egy felemás céltételezést, miszerint az emberiség történelmét, mint egy „aszimptotikus görbét” kell szemlélni, mely vonzó, de soha el nem érhető célja felé halad.⁹⁰ Ez Herder központi koncepciója.⁹¹ Mintegy jellegzetes példáját adják számára a kínaiak a kultúra haladása megtorpanásának. Úgy véli, ezt jelzi írásuk is, amely számára úgy tűnik, mint egy hiány a „feltalálási erőben”.⁹²

„A régi Kína a világ szélén, mint az előkor egy törmelék megmaradt az ő berendezkedésében. Ez a Földön egy sarok-nép, a sorstól a nemzetek összenyomottságán kívül helyezve, és elszáncolva. Ha nem ilyen lenne a helyzete, nehéz lett volna annak maradnia, ami, mert az, hogy berendezkedése a mandzsuk ellenére kitartott, nem bizonyít mást, mint azt, hogy önnönmagában volt alapozva, és a durvább hódítóknak uralmukhoz a gyermeki rabszolgáshoz egy ilyen trónját kényelmesnek és szükségesnek kellett találniuk. Semmit nem volt rajta szabad változtatniuk, ráültek és uralkodtak.”⁹³

Herder, leírva az egész államberendezkedést, rámutat, hogy az atyai tekintély és a fiúi tisztelet közös elvére épülő államideológia megfelelően tükrözi azt a patriarchális viszonyt, mely a despotia lehetségesen jó kifejeződése. A későbbiekben viszont rámutat, hogy a gyakorlatban a történelem tanúsága szerint ez sohasem valósulhat meg valóságosan.⁹⁴ „Az egész államépület valamennyi viszonyában és kötelességekben a rendeknek egymással szembeni tiszteletadására épült. Mivel a fiú atyjának, az alattvalók az ország apjának tartoznak engedelmességgel, amely őket többsége által mint gyermekeit megvédi és kormányozza, lehet-e ennél szebb alapelve az emberi kormányzásnak?”⁹⁵ – mondja Herder kissé ironikusan.

„Nem örökölheto nemesség, hanem az érdem nemessége számítson, vizsgázott, kipróbált férfiak kerüljenek a tisztségekbe és csak ezek a tisztségek adják a méltóságot. Az alattvalót egyik valláshoz sem kényszerítik, egyiket sem üldözik, ha nem támadja az államot. Törvényhozásuk

78 Várnai 1983. 92.

79 Voltaire 1967. 409.; Várnai 1973. II. 96.

80 Voltaire 1833. 205., 207.; Várnai 1973. II. 89–90.

81 Voltaire 1967. 74.; Várnai 1983. 40.; SONG, S. C. 1989. *Voltaire et la Chine*. In: Publ. de l’Université de Provence. Aix-en-Provence. 27.

82 VOLTAIRE 1967. 79.; Várnai 1983. 40–41.

83 Voltaire 1967. 73.; Várnai 1983. 43–44.

84 *Lunyu V.11. Zhongyong 13.*; Várnai 2016. 27–31.

85 Kósa–Várnai (szerk.) 2013. 547.

86 Kósa–Várnai (szerk.) 2013. 521.

87 Kósa–Várnai (szerk.) 2013. 499.

88 ETIEMBLE, René 1989. *L’Europe chinoise. De la sinophile à la sinophobie*. Tome 2. Paris: Gallimard. 208.

89 HERDER, Johann Gottfried 1978. *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*. Budapest. Gondolat Kiadó. 175–176.

90 Herder 1978. 179 skk.; Várnai 1973. II. 158.

91 PIGULLA, Andreas 1996. *China in der deutschen Weltgeschichtsschreibung 18. Jahrhundert. Die Stellung der chinesischen Geschichte bei Herder*. Wiesbaden. Harrasovitz Verlag. 125.

92 Várnai 1973. II. 179.

93 HERDER, Johann Gottfried 1965. *Ideen zur Geschichte der Menschheit*. Berlin. II. 19.; Várnai 1973. II. 170.

94 Várnai 1973. II. 174.

95 Herder, 1965 II. 11.; MERKEL, Franz Rudolf 1942. *Herder und Hegel über China*. In: Sinica. Monatschrift für Chinastudien. Chinaforschung. Vol. 17. 5–26. Frankfurt; 7.

szokásjog, illemtan, az pedig az ősök szent könyveiben van megváltoztathatatlanul felépítve. A császár a legfőbb papjuk, a Menny Fia a régi szokások őrzője és megtartója, az államtest lelke valamennyi tagja által; tudnánk-e, hogyha ezen körülmények valóban fennállnának és valamennyi alapelv megvalósítással létezhetne, egy tökéletesebb államrendet elgondolni? Az egész birodalom egy erényes, jólnevelt, szorgalmas, boldog gyermekek és testvérek háza lenne.”⁹⁶ Valójában azonban „a nemzet a saját maga által épített államgépezet minden ízében olyan rabszolgaian szolgál, mint hogyha éppen ehhez a despotikus rabszolgasághoz találták volna fel.”⁹⁷ S ez a zsarnokság önkényének is teret adhat.⁹⁸

Herder egy differenciált képet akar adni, és ezért igen alaposan vizsgálja azt a szerepet, melyet a kínai kultúra betölt a rendszer egészében. Herder itt korának gyermeke, amely kor egy népnek a kulturális megbecsülését majdnem kizárólag szellemi, filozófiai vívmányai szerint ítéli oda.⁹⁹ „Különbőség van a tudósok kultúrája és a nép kultúrája között, a tudós olyan tudományokban jártas, amelyeknek gyakorlását az állam hasznára megparancsolják neki. Megőrzi és továbbviszi ezt a tudást, átadva rendje tagjainak, nem bízva azonban a népre.”¹⁰⁰ Az elvek és a gyakorlat sokszoros szétszakadásában egy állandó beszűkültség nyilvánul meg, s az egész élet egy helyben maradását a „gyermeki állapotban” való bennragadás okozza.¹⁰¹ Innen a megosztottsága, kettéhasítottága a kínai állami szokásoknak és a valódi történeéseknek.¹⁰²

Herder rámutat, hogy az a politikai és filozófiai-etikai rendszer, mely állandóan önmagába fordul vissza, kifelé mutathat ugyan olyan kiválóságot tükröző jegyeket, amelyeknek következtében Európában, kivált filozófiája és mindenekelőtt politikai erkölcsstana sikert arathatott, de a rendszer valósága semmi okot nem ad a dicshimnuszokra. Elítéli a 18. század Kína-imádatát, ugyanakkor erélyesen tiltakozik az ellen, hogy az ő ábrázolását a kínai „jellegzetességről” mint Kínának a megvetését tekintsek. Eltérően attól, ahogy azt egyes kutatók állítják „fogalomvilágáról”,¹⁰³ nem volt sinofób, mint bizonyos mértékig Montesquieu, éppen alapelveiből következően, mely szerint minden népnek megvan a maga fejlődési mércéje. Sem az „elődök” sinomániáját, sem a kortársai között lábra kapó sinofóbiát nem tartotta helyénvalónak.¹⁰⁴

Herdernek az a bonyomása, hogy a kínaiak morális és törvénykönyvei mindig körben forognak. Mindamellet azt írja: „En tisztelem a Kíngeket, az ő kitűnő alaptételeik miatt, akárcsak egy kínai, és Confucius neve nekem egy nagy név, habár én látom azokat a béklyókat, amiket ő is hordott, és amelyekkel az ő műve a legjobb akarattal, az egész kínai államrendezésére politikai morálja által örök időkre rákényszerítettet. A Kíngeken keresztül ez a

nép, mint más hasonló népei a Földnek megállt az önevelésben egy fiúi korban, mert ez a mechanikus hajtóműve a morális tanításnak megakadályozta a szellem szabad fejlődését minden korra, és mert a despotikus birodalomban minden e szerint az állandó mechanizmus szerint folyik.”¹⁰⁵ Az ember célja Herder szerint nem pusztán az emberi nem fejlődésében áll, hanem az egyéni boldogság és a humanitás kiteljesítésében. Ez az egyes kultúrák individualitásában, és individuumai sajátos karakterének kifejlődése által valósulhat meg, ámde Kína fejlődése megakadt, nevelési, oktatási és törvényrendszere évezredek óta megkövült rigorozitálásában elveszve.¹⁰⁶ Ebben is látja a szabadság hiányának okát, mely a kínai társadalom megrekedését eredményezte.¹⁰⁷ „A törvényhozásnak és az erkölcsnek az a műve, amely Kínában az emberi értelem gyermekkori kísérleteként alakult ki, sehol a Földön nem ilyen szilárd, maradjon is ekként a maga helyén, soha ne alkosson Európa zárt kínai birodalmat, amely gyermeki kegyeletet tanúsít zsarnokai iránt.”¹⁰⁸ Mindezen kritikák ellenére Herder nem zárja ki Kína lehetőségét a humanitás kifejlésének alakulásában, ha képes lesz megváltoztatni, meghaladni természet adta kötöttségét, s részt vállal az emberiség ezen legfőbb feladatából.¹⁰⁹

Az előttünk kibontakozott kép

A jezsuita ismertetések alapján a korszak gondolkodói közül nem kevesen feltételezték, hogy a Kínában honos matematikai, asztrológiai és „metafizikai” tudományoknak szoros a kapcsolata a történetírással, a kormányzással és az erénytannal. Ez az, amit Leibniz vagy Voltaire oly döntőnek tekint kultúrájuk és az európai kultúra egyetemes módon való összekapcsolhatóságának szempontjából. Ugyanakkor az a koncepció, hogy a tudományok Kínában egyfajta komplexitásban fejtik ki hatásukat, és ezáltal bizonyos mintával szolgálhatnak az európai tudomány számára, hibás értelmezés következménye. Ez abból fakadt, hogy a „tájékoztató” jezsuita fordítók és interpretátorok félreértették a kínai „tudományosságot” és annak funkcióját a kínai elit életében. Nem vették észre, hogy az voltaképpen egy misztikus technika és technológia összekapcsolása a hatalomgyakorlás elméletével, amely a kínai kormányzat működésében töltött be alapvető szerepet.¹¹⁰

Az európai filozófia 17–18. századi Kína-képét a fogalomértelmezésben is befolyásolta a jezsuita interpretáció. A fogalmi nyelvezet a „kínai” misszionáriusok fordításaira hagyatkozott, amely a skolasztika és a teológiai terminológia egyfajta kombinációjával, az antik fogalomkészlet ártérelmezésével operált. Módszertanilag ez jellemezte a kínairól latinra és a latinról kínaira fordítást is. Ezt nem-

96 Herder 1965. II. 11.; KUSCHEL, Karl-Joseph 2005. *Weltreligion in der Literatur – Europa und China: Grundzüge der Rezeption*. Tübingen. 11.

97 Herder 1965. II. 19.

98 Herder 1978. 185–186.; Várnai 1973. II. 174.

99 Várnai 1973. II. 177.

100 Herder 1965. II. 39.

101 Várnai 1973. II. 180.

102 Herder 1965. II.13–14, 20.; Merkel 1942. 8.

103 HSIA, Adrian 1985. *Christian Wolff: Rede von der Sittenlehre der Chineser*. In: *Deutsche Denker über China*. (Hrsg. A. Hsia) 42–72. Frankfurt am Main. 55.

104 Várnai 1973. II. 182.; GOEBEL, Rolf J. 1995. *China as Herder's Orientalist*. In: *South Atlantic Review*. Vol. 60. No. 1. 111–129. 111. skk.

105 Herder 1965. II. 21.; Merkel 1942. 8.

106 Herder 1978. 179.; Várnai 1973. II. 158.

107 Herder 1978. 177.; Várnai 1973. II. 168.

108 Herder 1978. 185–186.

109 Várnai 1973. II. 185.

110 VÁRNAI András 1997. *A kínai tudományosság tanulmányozásának fontosságáról. A kínai tudományosság és az európai tudomány kapcsolódásának sajátosságai*. In: Hronszky Imre et al. (szerk.) *Tudományfilozófiai és technikapolitikai tanulmányok* 71–84. Budapest: Uranosz. 74.; VÁRNAI András 1998. *Közvetítés Európa és a Kelet tudományossága között. Jezsuita misszionáriusok a kínai udvarban*. In: Wöran–Hronszky et al. (ed.): *Tudomány- és technikafilozófiai, tudomány- és technikatörténeti tanulmányok*. Budapest. 91–99. 94.

csak a korszak gondolkodói, de még a 19–20. századi sinológia fordításirodalma is átvette. Csak az utóbbi egy-két évtizedben jelentkezett egy új terminológiaértelmezési igény.¹¹¹

A kép, ami itt kibontakozott előttünk, kissé homályos, és ezért az arc benne valamennyire torzultnak tűnik, mint Platón vagy a bibliai Pál tükreben, de ne számítsunk se az ideák világának, se az üdvözültek tisztánlátására. Ettől az időszaktól kezdődően sok minden történt a világtörténelemben. A történelemfilozófiában Adam Smith-től Hege-

len, Marxon és Max Weberen át Spenglerig, Toynbee-ig és a Fukuyama és Huntington közötti vitáig, sokan tárgyalták a Kína-problémát, s bár Kína drasztikusan meg is változott, még mindig igen sok maradt befolyásoló múltjából, ami ma is erősen hat. Kétarcúsága máig nem változott. Régi és mai együtt, nincs itt sem az ideák világa, sem az üdvözültek országa, nincs tiszta kép, bár sokat tisztult, ha figyelmesen nézzük a régi, illetve a mai globalizálódott világban a maga sajátosságait őrző és mégis betagozódó Kínát.



111 BRANCACCIO, Lavinia 2007. *China accomodata, Chinakonstruktionen in jesuitischen Schriften der Frühen Neuzeit*. Berlin: Frank&Timme. 27–29.; Várnai 2011. 53–56., 62–63.; Várnai 2013. 381.