

Takó Ferenc

## A hasonlóság tanítói és a tanítók hasonlósága

„Kelet” és „Nyugat” fél évezredes összehasonlításának főbb tanulságai a kortárs interkulturális és komparatív filozófiai tendenciák tükrében

### Bevezetés

Mióta Európa és Kína jezsuita közvetítéssel tudomást szerzett egymás bölcséleti hagyományáról, a „nyugati” gondolkodók körében sorra bukkannak fel a „keleti filozófia” egymással ellentétes hangvételű interpretációi. Bár az értelmező mozgalom egyre kiterjedtebb, a kísérletek, melyek megpróbálnak párhuzamot vonni a sinocentrikus bölcsélet és az európai filozófia között, nem hoznak áttörést. Balsikerük oka az a menthetetlenül Európa-centrikus attitűd, amely minden „távoli” hagyományt a saját tradíció előzményeként, vagy torz másaként tüntet fel. A komparatív és az interkulturális filozófia képviselői számukra idegen gondolkodástörténeti alakzatok megismerésétől remélik az eurocentrizmusból való kilábalást, az azonban, hogy némelyiküknél már nem Konfuciusz Kína Szókratésze, hanem Kant Európa Konfuciusza, nem jelent minőségi változást a *philosophe*-ok korához képest. E dolgozatban rámutatok a filozófiai komparatiztika túlzott kiterjesztéséből eredő veszélyekre, nem tévesztve azonban szem elől a körültekintő alkalmazásában rejlő lehetőségeket sem.

Az első részben röviden áttekintem a kínai bölcsélet európai recepciótörténetét (I.1.), majd bemutatom a kortárs komparatív és interkulturális filozófia célkitűzéseit és sajátosságait (I.2.). Az elméleti vizsgálat után egy „esettanulmány” segítségével szemléltetem azokat a hibákat, amelyek a fenti két irányzat, a komparatív és az interkulturális filozófia gyakorlatát jellemzik, és amelyek alapjaiban kérdőjelezzik meg egyes metodológiai stratégiák általánosérvényűségét, sőt legitimitását (I.3.).

A második részt Athanasius Kircher és Hegel történelemszemléletének komparatív elemzése alkotja. E vizsgálat révén jelentős strukturális és módszertani (nem ideológiai) hasonlóságokra derül fény a hitben gyökerező kircheri történelemkép (II.1.) és a Szellem fejlődésének alapelvén nyugvó hegeli felfogás (II.2.) között, ugyanakkor a kettő alapvető különbsége is artikulálódik (II.3.). Az értelmezés középpontjában Kircher és Hegel Kína-képe áll, maga az összevetés pedig a *tényleges* megismerést célzó komparatív vizsgálat példája is egyben (szemben az interkulturális filozófia említett kísérleteivel). Ezen elemzés eredményeit az I. részben megfogalmazottakkal egybekapcsolva mutatok rá dolgozatom konklúziójában az összehasonlító filozófia lehetőségeire és hatáira.

## I. A hasonlóság tanítói

„Nekem úgy tűnik, Hegel mindig azt akarja mondani, hogy a különbözőnek tűnő dolgok valójában ugyanazok. Engem ugyanakkor az érdekel, hogy megmutassam, a dolgok, melyek ugyanannak tűnnek, valójában különböznek.”

(Ludwig Wittgenstein)<sup>1</sup>

### I.1. Kína Európában

Az Európa és Kína közötti szellemi kapcsolat a jezsuita misszionáriusok munkája nyomán jött létre a XVI. században. Bár tevékenységük a rítus-vita<sup>2</sup> következtében megszakadt, a kínai bölcselet általuk közvetített interpretációja a felvilágosodás számos gondolkodójára (többek között Leibnizre, Wolffra, Voltaire-re)<sup>3</sup> volt hatással. E filozófusoknak, akik a konfucianus tanítást állították Európa elé morális példaként, nem a kínai bölcselet tényleges megismerése volt a célja, hanem hogy alátámasszák saját politikai, filozófiai és társadalomelméleti téziseiket. Kína – mint évezredes történelemmel és szilárd államszervezettel rendelkező Európán kívüli birodalom – modellje lett reform-elképzeléseiknek.

Különböző okok – többek között a rítus-vita elhúzódása, a Kína megrekedtségét firtató történelemfilozófiai vélekedések és a rasszelméletek megjelenése – miatt a XVIII. század végére a Kína iránti érdeklődés általánosan lecsökken. Kant *Physische Geographie* című írásában például többet ír a kínai disznó eladási szokásokról, mint a kínai bölcseletről,<sup>4</sup> a német idealizmus gondolkodóinak Kínához való hozzáállását pedig általános közömbösség vagy elutasítás jellemzi. E tendencia csak a XX. századra változik meg, amikor a Herder, Hegel vagy Marx Kelet-képét befolyásoló gazdaságtani és társadalomelméleti megfontolások ismét másodlagossá válnak a kínai bölcselet morális–etikai vonatkozásaival szemben (e változás oka elsősorban a szociológia és a közgazdaságtan teljes elszakadása a filozófiától). Ám míg a jezsuiták korától fogva Kína mássága adta a rá irányuló filozófiai vizsgálódások alapját, mára a történeti szemléletmód háttérbe szorul, s a közös pontok keresése válik dominánssá a kutatásban.<sup>5</sup>

1 Wittgenstein 1984, 171. o.

2 A XVI. sz. elejétől több mint száz éven át tartó vita a jezsuita misszionáriusok térítő munkájának alapelveiről, melyek magját a kínai rítusok és a keresztény tanítás összeegyeztetése alkotta (Brancaccio 2007, 63–72. o.). Lásd még Várnai 1976, 419–423. o., Franke 1962, 5–16. o.

3 Leibniz 2008, 395. o. skk., Wolff 1985., Voltaire 1991, XLI., lásd még Várnai 1974, 141. o. skk., Davis 1983.

4 Kant 1962, 378. és 382. o.

5 Kölnben például megalakul a Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (1992), megjelenik a *Polylog* c. folyóirat (2000), az ezredfordulóra megszületik a „bostoni konfucianizmus” (Neville 2000) és így tovább.

## I.2. „A königsbergi kínai” és „a kínai Szókratész”

A jezsuita misszionáriusok százada óta számos gondolkodó vélt hasonlóságot felfedezni Szókratész és Konfuciusz között.<sup>6</sup> Még Kantnál is azt olvassuk, hogy „[a kínaiak] tisztelik Konfuciuszt avagy Con-fu-tset is, a kínai Szókratészt.”<sup>7</sup> Nietzsche ezzel szemben – nem kevés élel – Kantot illeti „a königsbergi kínai” jelzővel,<sup>8</sup> sokan vannak azonban, akik nemcsak egy Szókratész–Konfuciusz, de egy Konfuciusz–Kant párhuzam lehetőségét is *tudományos* elemzés tárgyának tekintik.<sup>9</sup> E szakaszban a komparatív és az interkulturális filozófia mibenlétével foglalkozom, rámutatván, miért maradnak kísérleteik egyoldalúak.

Egy módszertani hagyomány vizsgálatokor célszerű olyan tudományághoz fordulnunk, melyben az hosszabb múltra tekint vissza. A komparatív tradíció esetében ez a nyelvtudomány kell legyen. August Schleicher, az indogermán összehasonlító nyelvészet atyja világosan fogalmaz korszakalkotó munkájában a komparatív vizsgálat céljáról:

Az indogermán nyelvek grammatikája [...] egy különleges grammatika, amennyiben e nyelveket mint keletkezettekét tanulmányozza, s régebbi és legrégebbi állapotukat teszi világossá, így pontosabban az indogermán nyelvek különleges történeti grammatikájaként határozható meg.<sup>10</sup>

A történeti összehasonlító nyelvészet hagyományával összevetve megragadható a XX. században megszülető komparatív filozófiai irányzat sajátos jellege. Miközben ugyanis az összehasonlító grammatika a nyelvek egy korábbi állapotához keres utat *visszafelé*, a komparatív filozófia egy közös jövőt kíván *előrevetíteni*, melyben az egyes hagyományok „reflektív kritika és önkritika révén”<sup>11</sup> tanulnak egymástól. Képviselői így 1) egymástól izoláltan kialakult filozófiai hagyományokat vetnek össze, hogy 2) új lehetőségeket kínáljanak ezek értelmezésére és *továbbépítésére*.<sup>12</sup> A XX. század végén formát öltött interkulturális filozófiát azon explicit társadalmi szerepvállalás jellemzi és határolja el a komparatív filozófiától, hogy összehasonlító eljárásai révén egy kultúrák (nem kizárólag filozófiai tradíciók) közötti diskurzust kíván megalapozni.<sup>13</sup> Az összehasonlítás

6 Az összevetésre az időbeli közelség, a dialógus formában fennmaradt szövegek és persze a „morálfilozófiai” tanításban vélt párhuzamok is alapot adhatnak. Pl. Mahood 1971., Rowbotham 1945, 27–29. o. Az elmélet egyik első, meghatározó forrása La Mothe Le Vayer *De Confucius, le Socrate de la Chine* c. írása (1641).

7 Kant 1962, 382. o.

8 Nietzsche 1994, 210. § „A nagy königsbergi kínai [Chinese von Königsberg] is csupán egy nagy kritikus volt.” Vö.: Nietzsche 2009, 26 [96]. A célzás nem egyértelmű, Kant elvonult életmódjára is vonatkozhat.

9 Eltekintek itt ama nehézségtől, hogy Konfuciusz létezésére nincs közvetlen bizonyítékunk (lásd Tökei 2005, I. 53. o.).

10 Schleicher 1861, 2. o.

11 Mou 2010, 1. o.

12 Vö. Wong 2001/2009.

13 Az interkulturális filozófia célját lefektető írások közül pl. Wimmer 1990, Pohl 1999, Mall 2000.

célja, hogy közvetítő rendszert építsen a tradíciók közé, mielőtt – az irányzat implicit kulturális univerzalizmusa számára elfogadhatatlan módon – beigazolódik Huntington prognózisa, mely szerint a civilizációk találkozása új típusú globális konfliktushoz vezet.<sup>14</sup> A vizsgálat középpontjában számos esetben a morálfilozófiának címkézett konfucianizmus és a kanti erkölcsstan áll, ettől ugyanis megerősítést nyernek azok, akik ma egy „világpolgári állapot” eljövételét remélik. A kölcsönös megértés mint egy, a kultúrákon átívelő kompromisszum előfeltétele tartozik e folyamathoz, miként a bemutatkozás aktausa egy beszélgetés elején. Mi történik azonban, ha az egyik fél a kezét nyújtja, miközben a másik meghajol?

Martin Schönfeld tanulmánya jól szemlélteti a fenti irányzatok alapsajátosságát.<sup>15</sup> A szerző a *Journal of Chinese Philosophy* egyik tematikus számában a Kant–Konfuciusz párhuzamot tárgyalja, összehasonlítását többek között a humanitás (*humanity, ren 仁*)<sup>16</sup> fogalmára építve, amely, állítása szerint, végigkíséri Kant munkásságát, s Konfuciusznál is meghatározó szerepe van. Már magával a Kantra vonatkozó állítással is csakis akkor érthetünk azonban egyet, ha megelégszünk a terminus lehető legtágabb értelmezésével.<sup>17</sup> Továbbá, noha közhelyszámba megy, hogy Kant az embert helyezi vizsgálódásai középpontjába, ugyanígy az is, hogy Konfuciusz az élet praxisbéli oldalára vonatkozóan nyújt útmutatást, párhuzamba állításuk rendkívül problémás. Schönfeld mégis megkísérli ezt, egyebek mellett a kategorikus imperatívusz és a *Da xue* (大學)<sup>18</sup> címen ismert konfucianus klasszikus (i.e. III. sz.) tanításának összevetésével, mely, mint írja, „nagy filozófiai tükre az emberi haladás kanti imperatívuszának.”<sup>19</sup> E kijelentés szintén eurocentrikus és történetietlen, s bár a *Da xue*-ben olvashatók olyan szakaszok, mint „Fényessé tudta tenni kiváló erényét.”, „Munkálkodj azon, hogy a nép megújhódjék.”<sup>20</sup> – e mű tanítása és a kanti rendszer közötti megfeleltethetőség látszólagos. A „morál” mögött, melynek elérését a konfucianus Kínában célul kitűzik, évezredes, szilárd világkép áll, mely gyökeresen eltér az európaítól.<sup>21</sup> A kínai ember nem két világ polgára: egy

14 Huntington 1993.

15 Schönfeld 2006, 67–81. o.

16 Schönfeld nem tünteti fel a kínai írásjegyeket, csak átírásukat helyezi el a szövegben az angol terminusok ekvivalenseként. A tanulmányban a kínai nyelvi egységek a nemzetközileg használatos *pinyin* átírásban szerepelnek, minden első előfordulásakor a kínai írásjegyet is megadom.

17 A fogalom először 1746-ban fordul elő Kantnál *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* című, dinamikai vizsgálódásokat tartalmazó írásában (vö. Calinger 1979, 350–352. o.), majd felbukkan több prekritikai írásban, a *Kritikában*, és a kategorikus imperatívusz formuláiban is (Kant 1991, 52–53. o., 61–62. o.), de minden említett kontextusban más jelentést hordoz. (A „humanitás” Kant vitapartnere, Herder történetfilozófiájában is kulcsszerepet játszik, pl. Herder 1978a, 407–413. o., ill. Herder 1978b, 473. o. skk.)

18 A *Da xue* (*Nagy tanítás*) egy, a konfucianus kánonba tartozó mű, mely a neokonfucianizmus idején ismét fontossá vált, s a jezsuiták hamar hozzájutottak és lefordították (Mungello 2009, 86. o.).

19 Schönfeld 2006, 76. o.

20 *A nagy tanítás* [*Da xue*], 1. és 2., vö. Tökei 2005, I. 186–187. o.

21 Ebben az ég (*tian 天*) uralja az ég alattit (*tianxia 天下*), a király hatalma is tőle származik és szakrális jellegű. Maspero 1978, 128. o., Lunyu, I/12.

világ, az „ég-alatti” lakója, és nem polgár, hanem valaki alattvalója és valaki ura. Míg Kantnál a kiindulópont az egyén mint a társadalom alkotóeleme, Kínában a kiindulópont a társadalom, mely egyes tagjait egyaránt kötelezi.<sup>22</sup>

Hasonló módon cáfolható számos érvelés a komparatív és az interkulturális filozófiában. Ezekben lecsupaszított fogalmi konstrukciókat vetnek össze, miközben az alapterminusok rendkívül tág meghatározására vagy teljes meghatározatlanságára apellálnak. Az ugyanis, hogy egy általunk definiált fogalmat megtalálunk-e egy tradícióban, attól függ, hogy mennyire volt szűk a definíció.<sup>23</sup> A vizsgált irányzatok céljának a lehető legtágabb meghatározások felelnek meg, melyek azonban tévútra vezetik használóikat. Akár szavak, írásjegyek és ezek fordítása siklatja félre az értelmezéseket, akár művelőik tájékozatlansága, vagy arra való képtelensége, hogy kilépjenek tulajdon konceptuális sémájuk keretei közül – az eredmény a tradíciók előremutató komparatív vizsgálatának (egy interkulturális diskurzus teoretikus keretének) csak szurrogátuma lehet. Nem meglepő ezért, ha egy tényleges, a különböző hagyományok képviselői között kialakítandó diskurzus is, mint a következő példa mutatja, zátonyra fut.

### I.3. A kínai *egy*

Az interkulturális filozófia egyes képviselői nem kizárólag morálfilozófiai kontextusban fogalmazzák meg alapelveiket. Guo Yi 2011-ben az Internationales Kolleg Morphomata konferenciáján a kínai „metafizikából” és a modern nyugati tudományból kiindulva tett kísérletet egy olyan rendszer kidolgozására, melyben egy komplex genezis- és fejlődésemélettől egy morálfilozófiai konstrukcióig lehet eljutni.<sup>24</sup> Tézise, hogy az európai és a kínai gondolkodástörténet közötti kapcsolatot a világ jelenségeinek egy kezdeti egységre való visszavezetése jelenti. Erre az *egy*re építve vázolja a struktúrát, mely az anyaggal szemben egy szellemi kultúrát részesít előnyben, értékük szerint rendelve egymás alá a világban való lét(ezés) aspektusait. Az elmélet kiindulópontjával a *Dao de jing* (道德經) egy szakasza szolgált.

A *dao* szülte az egyet, az egy szülte a kettőt, a kettő szülte a hármat, s a három szülte a tízezer [minden] dolgot (*wanwu* 萬物). A tízezer dolog hátán hordja a *yint* 院, keblén viseli a *yang*ot 陽, s az átható lehelet (*qi* 氣) teremt összhangot [köztük].<sup>25</sup>

22 Maspero 1978, 372. o.: a társadalom itt állam (*guo* 國) és család (*jia* 家) összefüggését jelenti; Ching 1978, 169. o.

23 A „szűk” és „tág” (*thin/thick*) definíciók kérdéséhez lásd Wong 2001/2009 és az ott idézett műveket.

24 Guo Yi: „Dao and Daoic Philosophy – a General Introduction” („Metaphysical Foundations of Knowledge and Ethics in Chinese and European Philosophy” workshop, Köln, 2011. 06. 24.)

25 *Dao de jing*, 42., vö. Tökei 2005, II. 31. o. („Az út és az erény könyve”), a fordítást módosítottam. E szakasz alapján utasítja el Hegel, hogy a taoizmust filozófiának nevezze (lásd a II.2. alfejezetet).

E szakasz középpontjában a taoizmus egyik fő jellegzetessége, a *dao* mindent működésben tartó egysége áll. *Yin* és *yang* nem ellentétek, hanem a másikat kiegészítő elemek. A kettő egyet alkot, viszonyuk a megbonthatatlan tartósság. Körforgásukból táplálkozik minden dolog létezése, s születik meg az a dinamikus, de változatlan rend, melyben az ember célja is egy tartós állapot, a „nem-cselekvés” (*wuwei* 無為) elérése lesz. E ponton tér el Guo rendszere a taoizmustól: az ember feladatát a vázolt metafizikai alapon egy kanti elemeket is felhasználó morálfilozófiai keretben fogalmazza meg, mely az „értéktermészetet” (*zhi zhi xing* 值之性, az ember morális léte) az „anyagi természetet” (*qi zhi xing* 气之性, az ember biológiai létezése) fölé helyezi.

Guo a kínai tradíciót mintául véve „metafizikára” építette morálfilozófiáját, s e hagyománynak megfelelően hivatkozott Konfuciuszra, Mengzire, Laozire mint autoritásokra, ugyanis a kínai bölcséletben egy rendszert kizárólag e hivatkozási háló legitimálhat. Németországban azonban a vitapartnerek egybehangzó elutasítása fogadta. A bemutatott séma az értelmezők szemében az európai típusú argumentatív eszköztár hiánya miatt illegitimé vált, így a reflexió alig érintett tartalmi kérdéseket. A bírálók, miközben kritikával illették Guót, mert a kínai bölcsélet alakjaira hivatkozik, hiányolták bizonyos európai autoritások és alapelvek említését. A vád, mely szerint az előadó az európai filozófiai hagyomány tekintetében felkészületlenül érkezett a nyugati tudományos közegbe, teljességgel jogos. Éppúgy azonban, ahogyan Guo nem tarthatta be a nyugati szillogisztika szabályait, hallgatóságának sem volt eszköze arra, hogy az általa idézett passzusokra reflektáljon. Így folyt csaknem egy napon át párhuzamos beszéd „interkulturális diskurzus” helyett. A meghajló nem akart kezét rázni, a kezét nyújtó meghajolni. Nem azért, mert az egyik fél „nem fogadta el” a másik érveit, hanem mert az érvek mindkét oldalon egy olyan terminológiai és konceptuális struktúrában fogalmazódtak meg, mely a másik fél számára ismeretlen, s értelmezhetetlen volt.

## II. A tanítók hasonlósága

„Azon gondolkodtam, a Lear királyból fogok felhasználni egy idézetet a könyvemhez: »Majd megtanítlak én a különbségre!«.”  
(Ludwig Wittgenstein)<sup>26</sup>

Az alábbi vizsgálat két, ez idáig együtt nem tárgyalt gondolkodó, Athanasius Kircher és Hegel történelemszemléletének összehasonlításán nyugszik. Céлом nem az általuk használt fogalmak vagy megfontolások egyeztetése, hanem hogy bemutassam, miként irányulhat egy komparatív elemzés a tárgyát képező rendszerek *megismerésére*. Arra,

<sup>26</sup> Wittgenstein 1984, 171. o. A shakespeare-i mondat: „I’ll teach you differences.” (*King Lear*, I.4.)

hogy miként viszonyul egy ilyen értelmezés a keleti és a nyugati tradíció összevetéséhez, a Konklúzióban térek ki. E cél érdekében áll a tárgyalás homlokterében Kircher tézise az „istentől eredő tanítás” nyugat-kelet irányú elterjedéséről, és Hegel fejlődéselmélete, melyben a történelem a Kelettel veszi kezdetét.

## II.1. A dolgok láncolata

Athanasius Kircher, a jezsuita tudományosság meghatározó alakja, 1638-tól a Rend római kollégiumában végezte kutatásait. Mind sinológiai és egyiptológiai, mind fénytani, fizikai vizsgálódásainak az volt a célja, hogy a hit igazságát tudományos bizonyítékokkal támassza alá, Lullus és Cusanus<sup>27</sup> nyomán dolgozva ki a *scientia universalist*. A jezsuita tudományt több tekintetben is deduktív szemléletmód jellemzi, melynek magját egy lánc-képzet (*catena rerum*, vagyis a dolgok láncolata) alkotta. E szerint a világ minden létezője és jelensége egy kontinuum része, így egyetlen kezdeti egységre vezethető vissza.<sup>28</sup> Mivel e felfogás a következő századokban is áthatja az európai gondolkodást, dolgozatomban meghatározó jelentősége van. A lánc-metafora egy homéroszi helyről ered; Zeusz az istenekhez szól:

Rajta, no, próbáljátok meg, lássátok is együtt,  
egy nagy aranyláncot függesszettek itt le az égről,  
istenek, istennők, s mind csimpaszkodjatok abba:  
s még így sem húzhatjátok le a földre az égből  
Zeusz legfőbb hadurat, bármily hosszan huzakodtok:  
míg azután, ha magam vágynálak húzni magasba,  
fölhúználak a földdel is én, tengerrel is együtt:  
és az Olümposz csúcsa köré kötném ama láncot,  
és az egész mindenség fönt csünghetne a légben.<sup>29</sup>

A *catena rerum* és az *omnia in omnibus* (mindenben minden)<sup>30</sup> tanítása nyomán váltak a jezsuiták kutatásainak tárgyi és elméleti eredményei egyaránt részévé a *láncnak*, melynek kezdetén Isten állt. Szemléletes példája ennek Kircher fénytana, mely szerint minden fény

27 Cusanus az egészzet mint egységes, de ezen egységében dinamikus, differenciált létezőt szemlélte, közép-pontban Isten és az univerzum egységével. Raimundus Lullus az atyja annak az *ars generalis*, vagy *ars magna universalis* gondolatnak, mely közvetlenül is alakítja Kircher tudományos munkájának teoretikus alapját. (Leinkauf 1993, 131. o. skk., 143. o. skk., 150. o. skk., Grafton 2011, 128. o. skk.; az életrajzhoz ld. Godwin 1979, 9–24. o.)

28 Leinkauf 1993, 110–111. o.

29 Homérosz 2006, VIII/18. (Az intés célja, hogy az istenek ne segítsék a görög vagy a trójai sereget.)

30 Bővebben Camenietzki 2004, 311–328. o., ill. 315–318. o., Leinkauf 1993, 83–92. o., ill. 148–149. o.

forrása maga Isten, amit fénytani munkájának, az *Ars magna lucis et umbrae*-nek (1646) már borítója is megjelenít (1. ábra). A képen az égből érkező fénysugarak a tudományokon és a Szentírásen átszűrődve ragyogják be III. Ferdinánd földi birodalmát, a Német-Római Császárságot, ezzel jelezve, hogy a két régió (hit és tudomány) fénye egyazon isteni forrásból származik, melyet a képen a héber Tetragrammaton (יהוה) jelképez.



1. ábra: Az *Ars magna lucis et umbrae* borítója<sup>31</sup>

31 Athanasius Kircher: *Ars magna lucis et umbrae*, Ludouici Grignani, Róma, 1646. A kép közepén fent a Tetragrammaton az isteni fény forrását szimbolizálja. Az „*Auctoritas Sacra*” felirattal ellátott könyvet (balra fent) egy égi kéz készen nyújtja le: a hit nem képezi vita tárgyát. A „*Ratio*” könyvét (jobbra fent) szintén egy égből lenyúló, de az előzőnél lejjebb álló kéz írja: az ész igazsága is az isteni igazságból származik, ám folyamatos, születőben lévő. Ez az árnyék oldala, itt látható a Hold perszonalifikációja szemben a Napéval: az ész világossága a hit világosságát tükrözi vissza. Ugyanakkor, míg a Nap (a hit) oldalán a Német-Római Császárságot jelképező kétfejű sas, a *ratio* oldalán a halhatatlanság pávája ül. A hit által közvetített isteni fény nemcsak a tudományokat (*ratio*) ragyogja be, de az érzékeket (a „*Sensus*” felirat jobbra, a Hold-alak alatt) és a földi világot is (a kastélypark balra lent). A jobb alsó sarokban lévő, szintén e fény által megvilágított barlang képe Baconnel folytatott polémiára is utalhat.



E vizsgálódások, bár szilárd teoretikus alapokon álltak, nem pusztán elméletiek voltak: Kircher, kortársaihoz hasonlóan, maga is foglalkozott prizmák, lencsék kidolgozásával.<sup>32</sup> Ugyanakkor mindaz, ami történeti–régészeti munkásságát jellemzi, szintén egyfajta „optika” volt: az antikvitás fényének a szétszakadó jelenbe való közvetítése, az egyes tradíciókat használva „lencseként”. Módszerét a következőkben egy több művön átívelő példán mutatom be.

Kircher hosszú időn át dolgozott egy Pamphüliában talált obelisztk hieroglifikus jelekkel írott szövegének rekonstrukcióján. Az értelmezés alapját a Hermész Triszmegisztosznak tulajdonított dialógusokra való visszavezetés alkotta.<sup>33</sup> A jezsuiták fő tézise szerint Triszmegisztosz közvetlenül Istentől kapta bölcsességét, melyet az utókorra maradt korpusz rögzített, így az ezzel való kapcsolat igazolja a hagyomány kontinuitását, a katolikus tanítás *egyetemességét*.

[A] legelismertebb régi szerzőktől ránk maradt emlékekből hozom felszínre az egyiptomi tanítást, örömmel rendszerezve és kapcsolva egyé ezáltal – ha nem csalódom – az idő megszakadt menetét, hogy újra egységben váljék láthatóvá e szimbólumok<sup>34</sup> szétszakadt lánc [catena].<sup>35</sup>

Az obeliszket elemző mű (*Obeliscus Pamphilius*, 1650) a tudomány és hit kibékítésére tett erőfeszítések példája. Kircher közread például egy kronológiát, mely három oszlopból áll: az első a világ teremtésétől, a második a vízözöntől számlálja az éveket, a harmadikban a számok Krisztus születése felé csökkennek.<sup>36</sup> Az egyházi időszámítás így kerül párhuzamba az adatolt történettel, jelezvén, hogy a különböző felosztások egyazon időre vonatkoznak. Az adat mint olyan tehát nem a taxációt segíti elő, ezzel szemben épp a megszakítatlanságot hangsúlyozza.

Bár Isaac Casaubon már jóval korábban igazolta a *Corpus Hermeticum* i. sz. I. századi keletkezését,<sup>37</sup> Kircher szilárdan kitar saját tézisei mellett.

Egyesek elméjét úgy alkotta meg a természet, hogy minden erejünkkel azon fáradoznak, hogy kitöröljék, megtámadják és teljes némaságra ítéljék azokat a dolgokat, melyeket a legtudósabb szerzők időtlen idők óta nagy becsben tartottak.<sup>38</sup>

32 Descartes lencsecsiszoló munkálkodásáról lásd Boros 2010, 74. o., Spinozáéhoz Rudavsky 2001, 618. o.

33 Hermész Triszmegisztosz mai ismereteink szerint nem volt létező személy, a *Corpus Hermeticum*ként fennmaradt szövegetest újplatonikus szerzők írásainak kompilációja (Brancaccio 2007, 208. o.). A Triszmegisztoszra való visszavezetés már Ficinónál szerepet játszott (Brancaccio 2007, 218. o., Eco 1998a, 144. o. sk.).

34 Kircher szerint a hieroglifák ideografikus jelek, melyek a valóság egy részletére utalnak (Eco 1998a, 152–154. o.).

35 Kircher 1650, 391. o.

36 Kircher 1650, 50–58. o.

37 Eco 1998a, 154. o., Grafton 2011, 146. o. skk.

38 Kircher, 1650, 35. o., idézi Grafton 2011, 147. o.

Hogy a hermészi tanítás folytonosságát igazolja, azt is meg kellett magyaráznia, miként szakadt ágakra e bölcsesség. A torzulás egyik visszatérő példája Kína, így például a kínai írás, mely a Khám, Noé fia által Egyiptomból hozott írásrendszer romlásával jött létre.<sup>39</sup> Az írás hagyományozása természetesen szorosan összekapcsolódik a szövegekével, hiszen a jezsuiták munkamódszerének – régészet és bölcsellettörténet összekapcsolásának – relevanciáját csak az anyagi és a szellemi műveltség egysége szavatolhatta.

[A kínaiak] filozófiai alapelveik szerzőjét Konfuciusznak nevezik, aki nem más, mint az egyiptomi Thot, akit a görögök Hermész Trismegisztosznak hívnak; és miként az egyiptomi bölcsök egy istent tisztelnek, Hemephtet, úgy a kínai írástudók sem Konfuciusz bálványát imádják, hanem egy istenséget, akit a mennyek királyának hívnak.<sup>40</sup>

Ezt olvassuk Kircher *China Illustratájának* (1667) a kínai bálványokról („De Sinensium Idolatria”) szóló szakasza elején. A III. rész 1. fejezete visszautal egyik legjelentősebb egyiptológiai munkájára, az *Oedipus Aegyptiacus* (1652–54) fejtegetésére arról, miként került a nyugati tanítás Indiába Noé fiainak uralma idején, s miként terjedt tovább innen Kínába, Japánba.<sup>41</sup> „Semmi nincs új dolog a nap alatt” – idézi a Prédikátor könyvét –, avagy „a fizika nyelvén szólva, egy ok mindig ugyanazt az okozatot váltja ki.”<sup>42</sup> Kína ezután

már nem úgy jelent meg, mint az ismeretlen barbár, akit le kell győzni, hanem mint a tékozló fiú, akinek vissza kell térnie a közös Atya házába.<sup>43</sup>

Kircher munkássága évszázadokon át hatott az utókorra. Tanításához nemcsak időben, de ideológiáját tekintve is a figuristák csoportja áll a legközelebb. E kör képviselői főként francia jezsuiták voltak, s a csoport onnan kapta nevét, hogy tagjai a különböző hiedelemrendszerek elemeiben az isteni tanítás „alakváltozatait” (*figurae*) fedezték fel. Ezáltal a rítus-vita tárgyát képező téziseknél is radikálisabb álláspontot képviseltek, szerepük pedig meghatározó az európai Kína-kép formálásában.

Az Ősi Törvény, melynek révén Isten az ember tudomására hozta akaratát és tanítását, egy Legfelsőbb Törvényhozó kezébe adatott [...]. E törvényhozó az emberi tudás őse, a Tudomány atyja, a nagy Tanító, s morális Vezető. A zsidó hagyományban ő Enoch vagy Hanocho, de más kultúrákban más néven ismerik. A görögben ő Hermész

39 Eco 1998a, 156. o.

40 Kircher 1667, 131. o. A „mennyek királya” (*rex coelorum*) a *tianre* (ég) utalhat.

41 Kircher 1667, 129. o., ill. 226. o.

42 Kircher 1667, 129. o., vö. *Préd.* I.9.

43 Eco 1998b, 68. o.

Triszmegisztosz, Egyiptomban Anubisz, Szíriában Zoroaszter. Ő az Alexandriai Thot és az arabok Edrisze avagy Adrisza. [...] Nem tartott túl sokáig felfedezniük ezt az istenembert Fu Xiben, a kínai kultúra hagyomány szerinti alapítójában.<sup>44</sup>

A figuristák spekulációi hatást gyakoroltak a sinológus Jean-Pierre Abel-Rémusat munkásságára is. Hozzá kötődik a *dao* három tulajdonságának és a héber Tetragrammatonnak hangzás alapján való megfeleltetése.<sup>45</sup> Az elmélet a *Dao de jing* 14. szakaszán alapul.

Nézem és nem látom, ezért neve: észrevehetetlen (*yi* 夷). Hallgatom és nem hallom, ezért neve: illanó (*xi* 希). Megragadom, de nem tudom megfogni, ezért a neve: parányi (*wei* 微). E hármat nem lehet tovább vizsgálni, így összeolvadnak és egységet alkotnak. [...] Szembe megyek vele, s nem látom az elejét, utána megyek, s nem látom a hátát. Megragadni a múlt *dao*ját és azzal irányítani a jelen létét, fel tudni ismerni a régi kezdetet, ezt nevezzük úgy: a *dao* fonala (*道紀*).<sup>46</sup>

Rémusat szerint a három jellemző – *yi* (夷), *xi* (希), *wei* (微), az általa használt átírásban I, Hi és Wei – a zsidó istennév megfelelője (I-H[i]-W[eī] mint J-H-V-[H], יהוה).<sup>47</sup> Rémusat „a *dao* fonala” egységet mint *la chaîne de la raison* (az ész lánc), illetve latinul *rationis catenatio* (az ész láncolata) fordítja le,<sup>48</sup> ezáltal egyszerre kapcsolódik az „ész korának” szemléletéhez (*raison, ratio*) és a jezsuita hagyomány láncképzetéhez (*chaîne, catenatio*). Így e szókapcsolat a fordításban a Descartes utáni francia tudomány és a Descartes gondolkodását befolyásoló<sup>49</sup> jezsuita tudomány szemlélet közötti folytonosságot is szimbolizálja.

## II.2. A Szellem és a dao

Kína a felvilágosodás számos gondolkodója szemében a rend mintáját<sup>50</sup> jelentette akkor, amikor az európai ember Istenhez és a világhoz való viszonya bizonytalanná vált. Descartes irányítja rá a figyelmet az emberre ebben az Isten és alkotása közt egyensúlyozó korban, test és lélek kapcsolatában a látható és a láthatatlan világ közti hidat

44 Rowbotham 1956, 476. o., Lee 2007, 111. o. skk.

45 Abel-Rémusat 1823, 40–49. o., ill. 45. o. Megemlítendő, hogy Rémusat névleg elítélte a figuristák megalapozatlan állításait (Wald 2008, 259–260. o.).

46 *Dao de jing*, 14., vö. Tökei 2005, II. 21. o., a fordítást módosítottam. E szakasznak Hegel Kína-interpretációjában is fontos szerepe lesz.

47 Már Kircher is átfogó elméletet dolgozott ki arról, hogy az Úr nevei miként származtak le (torzulásokkal) az eredeti névből, isteni hatásra őrizve meg a négyesség jegyét. (Stolzenberg 2004, 157. o. sk.)

48 Abel-Rémusat 1823, 41. o.

49 Descartes 1604-től maga is a La Flèche-i jezsuita líceum tanulója volt (Boros 2010, 45–49. o.).

50 A természet rendje (*ordo naturae*) mint társadalmi rend (*ordo humanitatis*), Song 1972, 7–24. o.

kutatva. Kant az embert középpontban tartva a másik oldalra billenti a mérleget, s a láthatatlan világot elválasztja a láthatótól. Ám miközben a kanti ember „két világ polgára”, a *Ding an sich*-ként létező én szabadsága a jelenségvilágbeli én moralitását szavatolja.<sup>51</sup> Ebből ered egy olyan világpolgári állapot reménye, melyre – bármily elérhetetlen is – az emberi történelem céljaként kell tekintenünk. A német idealizmus gondolkodói számára már egyértelmű, hogy a magyarázatot az idő perspektívájával kell kibővíteni, Hegelnél pedig a *Geschichte* vizsgálatának szükségessége a rendszeralkotó alapelv szintjére emelkedik. Fejlődésmélettét az alábbiakban a Kircherről mondottakkal való összevetésben vizsgálom.

Hegel egyetlen kontinuumként tekintett az emberi történelemre, amely minden korszakában a Szellem fejlődésének adott fázisát tükrözi, s e fejlődés történetileg Keletről Nyugatra tart. Miközben vizsgálódásai eredményüket tekintve eltérnek a jezsuitákétól, módszertani célkitűzése – a történelmet „historikus, empirikus”<sup>52</sup> alapokon szemlélni – igen hasonló. Épp ezen az alapon veti el azonban a jezsuiták által is vallott ősnép-hipotézist.

[L]egalábbis a német történészek között [...] vannak olyanok, akik azt teszik, amit a filozófusoknak vetnek szemükre, hogy tudniillik a priori kitalálásokat visznek bele a történelembe. [...] [N]agyon elterjedt kitalálás, hogy volt egy első és legrégebbi nép, amely állítólag közvetlenül istentől oktatta, tökéletes belátásban és bölcsességen élt [...].<sup>53</sup>

Azonban „[a]ki ésszerűen néz a világra, arra a világ is ésszerűen néz” – írja Hegel,<sup>54</sup> az ésszerűség pedig megköveteli, hogy a vizsgálat „kitalások” helyett következtetésekből álljon. A *Történelemfilozófia* szerint „[a] történelemben egy általános célt kell keresnünk, a világ végcélját [...]; ezt a végcélt kell megragadnunk az ésszel.”<sup>55</sup> Míg tehát Kircher és köre a kezdetet kutatták, Hegel végcélról beszél, s már rendszere első foglatában (*A szellem fenomenológiája*) sorra veszi a szellem kifejlésének azon stációit, melyek a történelemben, illetve a vallás- és a filozófiatörténetben megfigyelhetők.<sup>56</sup> Az egyes eszmetörténeti alakzatokat elidegeníthetetlen közegükben értelmezi, hiszen „[m]inden filozófia korának a filozófiája, szem a szellemi fejlődés egész láncában [...]”.<sup>57</sup>

51 Kant 1974, 61. o.: „Akármilyen metafizikai fogalmat alkotson is az ember az *akarat szabadságáról*, az akarat szabadságának *jelenségeit*, az emberi cselekvéseket általános természettörvények határozzák meg éppúgy, mint minden más természeti eseményt.”

52 Hegel 1979a, 18. o.

53 Hegel 1979a, 18. o. Noha a jezsuitákat nem említi, nyilvánvaló, hogy ismerte munkásságukat, beleeértve Kircher munkáit, így a hipotézis elvetése e kör tevékenységére is vonatkozik.

54 Hegel 1979a, 18. o.

55 Hegel 1979a, 17. o.

56 Vö. Song 1972, 26. o. skk.

57 Hegel 1977, 53. o.

A szellemi fejlődés láncza (*Kette der geistigen Entwicklung*)<sup>58</sup> más irányt rajzol ki, mint a dolgok (égből leeresztett) láncza (*catena rerum*). Míg a jezsuitáknál egy közvetlenül megfigyelhetetlen létező igazságát az biztosította, hogy a valóság ésszerű szervezettségére vezethető vissza, Hegelnél a valóság ésszerű, vizsgálható voltát az szavatolja, hogy e valóság a végcélja felé előrehaladó Szellem fejlődésének egy fokát tükrözi. Ezáltal lesz ténylegesen valóság, s nem egy megismerhetetlen dolog (*Ding an sich*) tükröződése. Alább bemutatom, hogyan jelenik meg mindez Hegel Kína-képében.

Hegel „szembefordul a felvilágosodásbeli »chinoiserie-k«-kel és a romantikus »indomániák«-kal”.<sup>59</sup> A fejlődés a Kelettel kezdődik, ahol a „Kelet” elsődlegesen Kelet-Ázsiát, főként Kína és India vallását, filozófiáját, történetét és művészetét jelenti.

Az első korszakot tehát, amelyben a szellemet vizsgáljuk, a gyermek szellemével lehet összehasonlítani. Itt úgyszólván a szellemnek a természettel való egysége uralkodik; ezt a *keleti világban* találjuk.<sup>60</sup>

Kína nem a „tékozló fiú” többé, miként Kirchernél, bölcelete nem az isteni bölcsesség torzítása – egyszerűen csak a gyermek.<sup>61</sup> Vallása a varázslás vallása, mely „nem igazán méltó arra, hogy »vallásnak« nevezzük”,<sup>62</sup> filozófiája szintén nem „igazi filozófia”,<sup>63</sup> s mivel Kínából

hiányzik az objektív lét és a szubjektív hozzáigazodás ellentéte, azért minden változékonyság ki van zárva és az egy helyben való topogás, amely örökké ismét megjelenik, helyettesíti azt, amit mi történetinek neveznénk.<sup>64</sup>

A történelemnek „a kínai birodalommal kell kezdődnie; mert ez a legrégebb, amelyről hírt ad a történelem [...]”.<sup>65</sup> Míg tehát Kircher és a jezsuiták – bonyolult hieroglifákat és különböző legendákat igyekezvén megfejteni – egy olyan kort kerestek, amelyről nem tudtak eleget ahhoz, hogy fogalmilag megragadják, Hegel a Szellem fejlődésének történetét ott kezdi, ahol az maga elkezd emlékezni saját lépéseire.<sup>66</sup>

58 Hegel 1986, 65. o.

59 Song 1972, 25. o.; Hegel 1979a, 20–23. o.

60 Hegel 1979a, 117. o. Vö. Hegel 1968, 62. o.: „A szellem emez azonosságában a természettel nem lehetséges az igazi szabadság. Az ember itt még nem juthat személyisége tudatához, egyéniségének még nincs semmiféle értéke és jogosultsága – sem az indiaiaknál, sem a kínaiaknál [...]”

61 Kevésbé radikális, de hasonló álláspontot képvisel Kína állapotáról Herder is (Herder 1978a, 184–186. o.).

62 Hegel 2000, 120. o.

63 Hegel 1977, 104. o. skk.

64 Hegel 1979a, 214. o.

65 Hegel 1979a, 214. o.

66 Kína vizsgálatakor a szükségesség mértékben hagyatkozik a misszionáriusok és a francia sinológia eredményeire (Indiáról és Kínáról csak 1825 után beszél mint a filozófiatörténet részéről, holott az előadásokat már 1816 óta tartotta, nem számítva a még korábbi, 1805/06-os jénai tanévet, vö. Kim 1978, 173. o.).

Hegel kritikával illeti azt az adatok híján a hit bizonyosságára támaszkodó eljárás-módot, amely a jezsuita történetírást is jellemzi, nem foglal vizsont állást a Rémusat-tól származó, fent már említett elképzeléssel kapcsolatban.<sup>67</sup> A két vonatkozó hely:

„Az, akit néztek és nem láttok, – neve J[i];<sup>68</sup> s hallod és nem hallod őt, – s neve Hi; kezded keresed, s nem éred el, – s neve Veï. Elébe mész és nem látod fejét; mögötte mész és nem látod hátát.”<sup>69</sup> E különbségek neve: „az ész láncolata” [*die Verkettung der Vernunft*].<sup>70</sup> E hely idézésével kapcsolatban természetesen *Jehovára* és az afrikai királynévre, *Jubára* emlékeztettek, *Jovisra* is. Ez a J[i]-hi-vei vagy J-H-V továbbá az abszolút mélységet és a semmit jelenti: A legmagasabb, a végső, az eredeti, az első, minden dolog eredete: a semmi, üres, a teljesen meghatározatlan (az elvont általános); nevezik *Taonak* is, az észnek.<sup>71</sup>

A Tao az általános. Igen figyelemreméltó viszont, hogy amennyiben az általános valami ésszerű és konkrét, nyomban felbukkan a három, a hármasság meghatározása. Az Ész [*Vernunft*] hozta létre az Egyet, az Egy a Kettőt, a Kettő a Hármat – a Három pedig a világegyetemet;<sup>72</sup> ugyanezt látjuk Püthagorásznál. [...] Itt egy triádról van szó. Ennek első meghatározása az Egy, s ezt „J”-vel jelölik. A második meghatározása a Csi vagy lenge szellő, a harmadik a Veï, a közvetítő hírnök, követ. Ez a három jel talán nem is kínai; egyesek a „J”, „H”, „V” betűket vélik felfedezni bennük [...].<sup>73</sup>

„Természetesen Jehovára emlékeztettek”, mondja, s a természetesség oka részben magában a hegeli rendszerben rejlik. Ebből a szempontból nem lényegi kérdés, hogy Püthagorasz kapcsolatban állt-e a keleti bölcselettel,<sup>74</sup> annyiban ugyanis mindenképpen „természetes” e kapcsolat, hogy Laozi és Püthagorasz az *egy* Szellemnek ugyanabban a fejlődési fázisában éltek. E fejlődés egy későbbi szakaszában ugyanígy természetes lesz az is, hogy olyan kutatók, mint Rémusat, kapcsolatot feltételeznek közöttük.

---

Utal arra a kőtáblára, melyet Kircher a *China Illustratában* mutat be, reflexiót azonban itt sem találunk (Hegel 1979a, 223. o.; a sztélére vonatkozóan Grafton 2011, 130. o. skk.)

67 Kim 1978, 177. o. Lehetséges, hogy Hegelnek nem volt más forrása Rémusat-n kívül (Kui 2011, 56. o. sk.).

68 A német kiadásban (Hegel 1986, 146. o.) „J” helyett „I” szerepel.

69 *Dao de jing*, 14, vö. Tőkei 2005, II. 21. o.

70 Hegel itt Rémusat fordítására, s feltehetőleg a latin szövegre támaszkodik – a *chaîne* és a *catenatio* különbsége ugyanis megközelíti a *Kette* és *Verkettung* különbségét, s Hegel a *Verkettung* szót használja.

71 Hegel 1977, 110. o.

72 Vö. „A *dao* szülte az egyet, az egy szülte a kettőt, a kettő szülte a hármat, s a három szülte a tízezer dolgot (*wanwu* 萬物).” (*Dao de jing*, 42.) Hegel a *Filozófiatörténetben* még nem „világegyetem”-et (*Universum*) ír, hanem „világ”-ot (*Welt* – Hegel 1986, 146. o.). Ez is érzékelteti a taoizmus filozófia- és vallástörténeti szerepe közti hegeli különbségtételt.

73 Hegel 2000, 135–136. o.

74 „[M]indenütt elterjedt monda, hogy Pythagoras Indiából és Egyiptomból hozta filozófiáját” (Hegel 1977, 66. o.); „[V]alószínű, hogy *Pythagoras* az egyiptomi papok életének szemléletéből merítette rendjének képzetét.” (Hegel 1979a, 373. o.).

A folyamat, mely Ázsiában elindul, Indián,<sup>75</sup> Elő-Ázsián át jut el Európáig, s csak itt játszik szerepet Perzsia mellett Egyiptom mint a görög „szabad élethez” való „belső átmenet”.<sup>76</sup> Egyiptom nem lép túl a természetszemléleten, s több tekintetben Kína, India és Perzsia alatt áll.<sup>77</sup> Bár részben emlékeztet rájuk, ez nem tényleges kapcsolat – kivéve annyiban, hogy a Szellem az, ami itt „lendületet vesz”, hogy a görög világban a következő fokra lépjen.<sup>78</sup>

Nevetséges az az állítás, hogy a görög filozófusok innen vették bölcsességüket. *Pythagoras* ott volt; de nem tudjuk, mit hozott el onnan. [...] De maga *Pythagoras* sem jutott még el a szabad gondolathoz, hanem csak a számhoz [...].<sup>79</sup>

Az ősnép-hipotézis elutasítása persze nem jelenti, hogy Istennek és az Isten általi teremtettségnek ne lenne meghatározó szerepe Hegel rendszerében. Ez a teremtettség azonban nem egy múltbeli pillanat műve: a világ folyamatos átalakulásban, állandó teremtődésben létezik.

Csak az a belátás békítheti ki a szellemet a világtörténettel és a valósággal, hogy az, ami történt és mindennap történik, nemcsak istentől jön és nincs isten nélkül, hanem lényegileg magának istennek műve.<sup>80</sup>

[A] filozófia tartalma, szükséglete és érdeke semmiben sem különbözik a vallásétól. A vallás tárgya ugyanaz, mint a filozófiáé: az örök igazság, Isten és semmi más, mint Isten és Isten explikációja.<sup>81</sup>

Ez az explikáció csak egy világosan megrajzolható, folytonos utat járhat be, melynek kiindulópontját nem Egyiptomban kell keresni, hanem Keleten.

### II.3. A kircheri és a hegeli történet szemléletről

Az után, hogy Hegel elméletét Kircherével összevetve vizsgáltam, a két rendszer egymáshoz és az őket követő korok tudományához való viszonyáról a következő észrevételek tehetők.

75 India szerepéhez lásd Hegel 2000, 140. o. skk.; Hegel 1977, 110–125. o., 123–125. o.

76 Hegel 1979a, 188–189. o., 195–196. o.; Hegel 1968, 60–64. o.

77 Hegel 1979a, 376. o.

78 Hegel 1979a, 383. o. sk.

79 Hegel 1979a, 388. o. Vö. *A szellem fenomenológiája* „Szkepticizmus” alfejezete (Hegel 1979b, 110. o.)

80 Hegel 1979a, 746. o.

81 Hegel 2000, 16. o.

1) Mind a jezsuiták, mind Hegel rendszerét egy lánc-képzet határozza meg. Ez a *catena(tio)/chaîne/Verkettung* jelöli ki a módot, ahogyan tárgyukra tekintenek, de a szemléletbeli hasonlóság nem feltételez közös konceptuális sémát.

A XVII. század a filozófiai „rendszer” felépítésében látta a filozófiai megismerés legfőbb feladatát. Eszerint valódi „filozófiai” tudásra csak akkor tehetünk szert, [...] ha a gondolat képes valamilyen legfőbb létezésből, a legfőbb, intuitív módon megragadott alapbizonyosságból kiindulva e bizonyosság fényét minden levezetett létre és tudásra kiterjeszteni.<sup>82</sup>

E szemlélet tükröződik Kircher fénytanának borítóján, s magában a kircheri fényelméletben; ez az attitűd rejlik a lencsék kidolgozásának lázában égő filozófusok munkájában is.

[A bizonyosság fényének kiterjesztése] úgy történik, hogy az első és eredendő bizonyossághoz a bizonyítás és a szigorú következtetés módszerének alkalmazásával közvetve más tételeket is hozzákapcsolunk, s e közvetett összekapcsolás útján a tudható dolgok egész láncolatán végighaladva e láncolat végül önmagába zárul. Egyetlen láncszemet sem vonhatunk ki az egészből, egyik sem értelmezhető önmaga által és önmagából.<sup>83</sup>

A történeti deduktív eljárással a jezsuita kutatók a következő századok tudományosságának vetettek alapot. Közvetlenül hatottak Descartes gondolkodására, de eljárásuk módszertani szempontból hasonlóságot mutat a sinológia első évtizedeinek irányvonálával (Rémusat), sőt az összehasonlító nyelvtudománnyal is (Schleicher). Motivációja tekintetében azonban a jezsuita tudományosság gyökeresen különbözik a felvilágosodás korától, amennyiben hiányzó eszközeit a hit igazságával pótolja, miként célkitűzéseit is hitbeli meggyőződése határozza meg.

2) Hegelnél, bár a lánc megszakíthatatlanságának követelménye ugyanúgy megtalálható, nincs szükség többé a jezsuiták által alkalmazott deduktív eljárásra. A megszakíthatatlanságot nem a lánc kezdetén álló Isten biztosítja: a Szellem maga a lánc. A két rendszer különbségét modellálja Kína-képük is. A jezsuiták Kínában visszafordítandó romlást látnak, Hegel a fejlődés kiindulópontját. Hasonló szintre helyezik a birodalom szellemi állapotát, de Kirchernél az *már csak* ezen a szinten áll, Hegelnél *még csak* idáig jutott. Míg Kircher a kínai jelrendszert a hieroglifák torzulásának tartja, Hegel szerint épp a betűírás feltételez „olyan absztrakciót [...], amelyhez egész népek nem jutottak el, például még a kínaiak sem.”<sup>84</sup> Kircherrel ellentétben ugyanis Hegelnél csak „a termé-

82 Cassirer 2007, 23. o.

83 Cassirer 2007, 23. o.

84 Hegel 1968, 83. o.



szetben nem történik semmi új a nap alatt”,<sup>85</sup> azonban „a szellemi talajon végbemenő változásokból fakad valami új.”<sup>86</sup>

A jezsuiták számára tehát az ész minden igyekezete az egyedül kívánatos *múltbeli* állapot újrateremtését célozza, a Hegel által vázolt irány ezzel szemben a szellem kifejlésének és önmagába való visszatérésének *jövőjébe* mutat. Így míg a mozgás iránya éppen ellentétes azzal, amelyet a jezsuiták kívántak követni, vonalát ugyanaz a lánc rajzolja ki. Hegel ezáltal éppen ama tradíció korai képviselőjének tekinthető, melyhez ma a komparatív és az interkulturális filozófia tartozik. Hegel azonban, e modern irányzatokkal szemben, nem megteremteni akarja különböző korok kapcsolatát, hanem – mint a Szellem fejlődési szakaszai közti relációt – szükségképpen létezőnek tételezi azt.

### Konklúzió

Mivel Kircher és Hegel munkásságát korábban nem vetették össze ilyen formában, a bemutatott kísérlet újabb lépés egy korszakhatárokon átívelő folyamat, egy dinamikus alakuló hagyomány kontinuumának megértése felé, nem megfeleltetésekre, hanem tárgyilagos összehasonlításra alapozva. Az ilyen jellegű vizsgálódás egy olyan filozófiai összehasonlító elemzés feladata, melynek célja nem több, de nem is kevesebb, mint tárgyának történeti megértése. Ez az a kutatási mód, melyen a komparatív és az interkulturális filozófia képviselői megpróbálnak mintegy „túllépni”.

A vizsgálat alapjául azért választottam e gondolkodóknak épp Kína-interpretációját, hogy rámutassak a különbségre az értelmező, megismerésre törekvő összehasonlítás és a kultúrák közötti diskurzus megalapozását célzó irányzatok alapelvei között. Ha ugyanis szemügyre vesszük a gondolkodástörténeti korszakokat, melyek a kortárs komparatív és interkulturális filozófia látóterébe esnek, valóban észreveszünk legalább egy, látszólag közös, lényegi tulajdonságot e periódusok között: az *egyre* való visszavezetés igényét. (Erre igyekezett rámutatni saját sémájában Guo Yi a már említett kölni rendezvényen.) A *dao* mindent átfogó egységére épülő kínai tanításra tekintve továbbá úgy tűnhet, célravezető az *egység* szerepén keresztül egymással összevetve vizsgálni a taoizmust és a „dolgozók láncolatának” nyugati tradícióbeli hagyományát. E vizsgálat azonban nem sorolható egy típusba a II. szakaszban vázolttal, s csak abban az értelemben lesz „összehasonlító”, hogy egyes gondolkodástörténeti alakzatokat egymás mellé állít. Ezek azonban nem tartoznak egyazon „láncba”, nem értelmezhetőek ugyanabban a fogalmi sémában. A komparatív és az interkulturális filozófia modern irányzatának képviselői így két utat választhatnak. Vagy azt állítják, hogy egy eleve adott közös keret mégis léte-

85 Hegel 1979a, 112. o.

86 Hegel 1979a, 112. o.

zik – ekkor vállalkozásukat spekulációra építik, így az tudománytalanná válik; vagy azt, hogy a különbségek felismerése nyomán létrehozható egy közös keret – ekkor kísérletet tehetnek ennek megalkotására.

A „*dao* fonala” (道紀) annyiban hasonlít a „dolgozók láncára” (*catena rerum*), s az „ész láncolatára” (*die Verkettung der Vernunft*), hogy visszavezet egy kezdeti ponthoz. A *Dao de jing* 14. szakaszának Hegel rendelkezésére álló fordítása nem ekvivalens az eredeti szöveggel, csak bizonyos értelemben felel meg annak. Épp ez az értelem azonban a metszéspont, melyben értelmezett és értelmező találkozik – „aki ésszerűen néz a világra, arra a világ is ésszerűen néz”.<sup>87</sup> Ez az oka annak, hogy Rémusat – az egyetlen a vizsgált gondolkodók közül, aki tudott kínaiul – a mű e passzusát emeli ki, továbbá annak, hogy Hegel ezt használja előadásaiban, illetve hogy Guo Yi 2011-ben is e műhöz nyúl vissza rendszervázlatában. Amiért a *philosophe*-ok Kínához fordultak, ugyanazért fordul most e gondolkodókhoz az „interkulturális filozófus”: összeforrasztandó egy szétszakadt láncot.

Kellő tárgyilagosság mellett azonban épp Kelet és Nyugat hasonlóságai nyomán ütökünk a különbözőség újabb és újabb aspektusaiba. Az egyes korok gondolkodói nem ugyanarról beszélnek, amikor a maguk első vagy állandó *egyét* megragadják. Egy ciklikus sémában (sinocentrikus kultúrkör) a kezdet mást jelent, mint egy lineáris világszemléletben (nyugati keresztény tradíció). Itt húzódik a határ, melyen túl a hagyományok között nem feltételezhető többé párhuzam. Kircher az ellentétek megszüntetésén dolgozott (*catena rerum*), Hegel az ellentétekben önmaguk meghaladását látta (*Aufhebung*), Laozi *yin* és *yang* párjának folyamatos együtt-működéséről tanított. Két dolog, mely ugyanannak tűnik, összemoshatatlanul különbözik egymástól. Ha az *egy* keresését mint az egyes hagyományok közti hasonlóságot adjuk meg, akkor a közöttük lévő különbséget abban kell meghatározni, hogy az ideális *egy*et a különböző tradíciók milyen egyedi sajátosságokkal ruházzák fel. Mondhatná valaki, hogy az egység keresése mint emberi alapsajátosság (vagyis a kultúrák közötti párbeszéd lehetséges alapja) szolgál a kutatás kiindulópontjával. Azonban ugyanígy a nyelvi kommunikációnak is feltétele, hogy mindkét fél nyelvet használjon, ami mégsem garantálja a megértést. Ahelyett, hogy megrettenünk a különbségektől, épp azt kell elismernünk, hogy ezek feltételei, s nem kerékkötői a megismerésnek.

Guo Yi kudarcának alapvetően két oka volt. A maga oldaláról az, hogy az általa felépített fogalmi struktúra csak a kínai tradíció kontinuumában legitimálható. Vita-partnerei részéről viszont az, hogy a rendszert csak akkor fogadták volna el, ha olyan fokon horgonyozódik le az európai tradícióban, amennyire jelenleg a kínaihoz kötődik. Nem lehetetlen meghajolván kezét fogni és kezét fogni a meghajlóval, de ez sem nem meghajlás, sem nem kézfogás.

Bizakodás és kétely egyszerre ébred fel, ha látszólag ugyanazt keressük, ám újra és újra *összekülönbözünk* a másikkal. A közös pont megelégségének reménye nem hiú remény,

<sup>87</sup> Hegel 1979a, 18. o.

ha rábukkanunk legalább egy meghatározó közös jegyre. Ha azonban találunk egy ilyet, az összemérték már e jegyben magában is számos tekintetben különböznek. Ha tetszik, ha nem, Wittgensteinnel kell vállalnunk e különbségeket, ha Kanttal akarunk reménykedni abban, hogy túlléphetünk rajtuk, s hogy a relativizmus nem feltétlenül végletes – miként erre még a XIX–XX. század relativista irányzatainak „előfutáraként” értelmezett Herder is példát szolgáltat:

A római a maga műveltségét Görögországból hozta, a görögök Ázsiától és Egyiptomtól kapták, Egyiptom Ázsiától, Kína talán Egyiptomtól – így halad a lánc az első karikától, s egyszer talán általéri a földet.<sup>88</sup>

## Bibliográfia

### Elsődleges irodalom

- A Nagy tanítás* 2005. In Tőkei Ferenc, *Kínai filozófia: Ókor*, I. Ford. Tőkei Ferenc, Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, Budapest, 185–195. o.
- Dao de jing* 2005. In Tőkei Ferenc, *Kínai filozófia: Ókor*, II. Ford. Tőkei Ferenc, Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, Budapest, 17–57. o. („Az út és az erény könyve”); kínaiul: *The Chinese Text Project* [http://ctext.org/dao-de-jing] (2012.11.25.)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1977, *Előadások a filozófia történetéről*, I. Ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979a, *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979b, *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1981, *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, III.: A szellem filozófiája*. Ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 2000, *Vallásfilozófiai előadások*. Ford. Csikós Ella – Czirják József – Nyisznyánszky Ferenc – Rózsa Erzsébet – Szívós Mihály, Atlantisz, Budapest.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Herder, Johann Gottfried 1978a, „Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról”. In *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*. Ford. Imre Katalin – Rozsnyai Ervin, Gondolat Kiadó, Budapest, 41–454. o.

88 Herder 1983, 339. o.

- Herder, Johann Gottfried 1978b, „Levelek a humanitás előmozdítására”. In *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*. Ford. Imre K. – Rozsnyai E., Gondolat Kiadó, Budapest, 455–592. o.
- Herder, Johann Gottfried 1983, „Értekezés a nyelv eredetéről”. In *Értekezések, levelek*. Ford. Rajnai László, Európa, Budapest, 169–345. o.
- Homérosz 2006, *Íliász*. Ford. Devecseri Gábor, Európa, Budapest.
- Huntington, Samuel P. 1993, „The Clash of Civilizations?”. *Foreign Affairs* 72/3, 22–49. o.
- Kant, Immanuel 1962, *Physische Geographie*. In *Gesammelte Schriften / Akademieausgabe, I, Werke, 9. (Logik; Physische Geographie; Pädagogik.)*, 151–436. o. [<http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa09/index.html>] (2012.11.25.)
- Kant, Immanuel 1974, „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből”. In *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin, Gondolat Kiadó, Budapest, 61–79. o.
- Kant, Immanuel 1991, „Az erkölcsök metafizikájának alapvetése”. In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája, Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor, Gondolat, Budapest, 11–101. o.
- Kircher, Athanasius 1646, *Ars magna lucis et umbrae*. Ludouici Grignani, Roma.
- Kircher, Athanasius 1650, *Obeliscus Pamphilius*. Ludouici Grignani, Roma.
- Kircher, Athanasius 1667, *China monumentis, qua sacris qua profanis, nec non variis naturae and artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata*. Jacobus à Meurs, n.h.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 2008, „Novissima Sinica: Historiam nostri temporis illustratura” In *Sämtliche Schriften und Briefe*, IV. Reihe (Politische Schriften), 6. Akademie Verlag, Berlin.
- Lunyu 2005. In Tőkei Ferenc, *Kínai filozófia: Ókor*, I. Ford. Tőkei Ferenc, Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, Budapest, 57–177. o. („Beszélgetések és mondások”); kínaiul: *The Chinese Text Project* [<http://ctext.org/analects>] (2012.11.25.)
- Nietzsche, Friedrich 1994, *Túl jón és rosszon*. Ford. Tatár György, Budapest, Ikon Kiadó.
- Nietzsche, Friedrich 2009, „Posthumous Fragments, 1884.” *Nietzsche Source Digital Critical Edition*. [<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,26>] (2012.11.25.)
- Voltaire 1991, „A tudatlan filozófus” In Ludassy Mária (szerk.), *Voltaire válogatott filozófiai írásai*. Ford. Kis János, Akadémiai Kiadó, Budapest, 385–438. o.
- Wittgenstein, Ludwig 1984, *Personal Recollections*. Rush Rhees (szerk.). Oxford University Press, Oxford.
- Wolff, Christian 1985, *Oratio de Sinarum philosophia practica – Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg.

## Másodlagos irodalom

- Abel-Rémusat, Jean-Pierre 1823, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe chinois du VI. siècle avant notre ère*. Impr. Royale, Paris.  
[<http://books.google.hu/books?id=sRowAAAAYAAJ>] (2011.11.25.)
- Boros Gábor 2010, *Descartes és a korai felvilágosodás*. Áron Kiadó – Brozsek Kiadó, Budapest.
- Brancaccio, Lavinia 2007, *China accomodata, Chinakonstruktionen in jesuitischen Schriften der Frühen Neuzeit*. Frank & Timme, Berlin.
- Calinger, Ronald 1979, „Kant and Newtonian Science: The Precritical Period”. *Isis* 70/3, 348–362. o.
- Camenietzki, Carlos Ziller 2004, „Baroque Science between the Old and the New World: Father Kircher and His Colleague Valentin Stansel (1621–1705)”. In Paula Findlen (szerk.), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*. Routledge, New York and London, 311–328. o.
- Cassirer, Ernst 2007, *A felvilágosodás filozófiája*. Ford. Scheer Katalin, Atlantisz, Budapest.
- Ching, Julia 1978, „Chinese Ethics and Kant”. *Philosophy East and West* 28/2, 161–172. o.
- Davis, Walter W. 1983, „China, the Confucian Ideal, and the European Age of Enlightenment”. *Journal of the History of Ideas* 44/4, 523–548. o.
- Eco, Umberto 1998a, *A tökéletes nyelv keresése*. Ford. Gál Judit – Kelemen László, Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Eco, Umberto 1998b, *Serendipities: Language and Lunacy*. Ford. William Weaver, Columbia University Press, New York.
- Franke, Wolfgang 1962, *China und das Abendland*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Godwin, Joscelyn 1979, *Athanasius Kircher: A Renaissance Man and the Quest for Lost Knowledge*. Thames and Hudson, London.
- Goebel, Rolf J. 1995, „China as an Embalmed Mummy: Herder’s Orientalist Poetics”. *South Atlantic Review* 60/1, 111–129. o.
- Grafton, Anthony 2011, *A lábjegyzet: Egy különös történet*. Ford. Boros Gábor, L’Harmattan – Német-Magyar Filozófiai Társaság, Budapest.
- Kim, Young Kun 1978, „Hegel’s Criticism of Chinese Philosophy”. *Philosophy East and West* 28/2, 173–180. o.
- Kui, Wong Kwok 2011, „Hegel’s Criticism of Taoism and its Implications”. *Philosophy East and West* 61/1, 56–79. o.
- Lee, Chao Ying 2007, „Integration of Foreign Culture with Local Culture: The Icons of Confucius in *Mémoires concernant les Chinois* (1776-91) in France”. *Sino-Christian Studies* 2007/4, 109–135. o.
- Leinkauf, Thomas 1993, *Mundus combinatus: Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602–1680)*. Akademie Verlag, Berlin.
- Mahood, G. H. 1971, „Socrates and Confucius: Moral Agents or Moral Philosophers?”. *Philosophy East and West* 21/2, 177–188. o.

- Mall, Ram Adhar 2000, „The Concept of an Intercultural Philosophy”. *Polylog: Forum for Intercultural Philosophy* 2000/1. [http://them.polylog.org/1/fmr-de.htm] (2011.11.25.)
- Maspero, Henri 1978, *Az ókori Kína*. Ford. Csongor Barnabás, Gondolat, Budapest.
- Mou, Bo 2010, „On Constructive-Engagement Strategy of Comparative Philosophy: A Journal Theme Introduction”. *Comparative Philosophy* 1/1, 1–32. o.
- Mungello, David 2009, *The Great Encounter of China and the West, 1500–1800*. Rowman and Littlefield Publishers Inc, Maryland.
- Neville, Robert 2000, *Boston Confucianism*. State University of New York Press, Albany.
- Pohl, Karl-Heinz 1999, „Zwischen Universalismus und Relativismus – Gedanken zu einem interkulturellen Dialog mit China”. *ASIEN* 71, 16–39. o.
- Rowbotham, Arnold H. 1945, „The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe”. *The Far Eastern Quarterly* 4/3, 224–242. o.
- Rowbotham, Arnold H. 1956, „The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought”. *Journal of the History of Ideas* 17/4, 471–485. o.
- Rudavsky, T. M. 2001, „Galileo and Spinoza: Heroes, Heretics and Hermeneutics”. *Journal of the History of Ideas* 62/4, 611–631. o.
- Schleicher, August 1861, *Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*. H. Böhlau, Weimar.
- Schönfeld, Martin 2006, „From Confucius to Kant – The Question of Information Transfer”. *Journal of Chinese Philosophy* 33/1, 67–81. o.
- Song, Du-Yul 1972, *Die Bedeutung der Asiatischen Welt bei Hegel, Marx und Max Weber*. Frankfurt am Main.
- Stolzenberg, Daniel 2004, „Four Trees, Some Amulets and the Seventy-two Names of God”. In Paula Findlen (szerk.), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*. Routledge, New York and London, 149–170. o.
- Tőkei Ferenc 2005, *Kínai filozófia, Ókor*, I–II. Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, Budapest.
- Várnai András 1974, „Az európai Kína-kép alakulása és hatása a felvilágosodás korában.” In Klaniczay Gábor – Pajkossy Gábor – Ring Éva (szerk.), *Dolgozatok a feudális kori művelődéstörténet köréből*. ELTE Bölcsészettudományi Kara, Budapest, 125–154. o.
- Várnai András 1976, „A felvilágosodás Kelet-képének forrásai: A jezsuita Kína-tudósítások”. *Világosság* 1976/1, 419–462. o.
- Várnai András 1983, *A francia felvilágosodás történetiszemléletéről*. (A filozófia időszerű kérdései, 57.) Művelődési Minisztérium, Budapest.
- Várnai András 2011, „Matteo Ricci és a korai jezsuita Kína-misszió”. In Patsch Ferenc SJ. (szerk.), *Misszió, globalizáció, etika: Matteo Ricci szellemi öröksége*. JTMR Faludi Ferenc Akadémia – L’Harmattan, Budapest, 51–68. o.
- Wald, Salomon 2008, „Chinese Jews in European Thought”. In Peter Kupfer (szerk.), *Youtai – Presence and Perception of Jews and Judaism in China*. Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 217–288. o.

- Wimmer, Franz Martin 1990, *Interkulturelle Philosophie: Geschichte und Theorie, I.* Passagen Verlag, Wien.
- Wong, David 2001/2009, „Comparative Philosophy: Chinese and Western”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<http://plato.stanford.edu/entries/comparphil-chiwes/>] (2011.11.25.)