

Leibniz Kína-képe

A Kínát az európai közvélemény egy nem túl széles, de egyáltalán nem marginális része érdeklődésének előterébe állító, a filozófiai és tudományos gondolkodást a 17–18. század fordulóján meghatározó szereplők közül kétségkívül Gottfried Wilhelm Leibniz a legjelentősebb gondolkodó. Ebbéli munkásságának kutatása nem is oly rég még komoly nehézségekkel járt (lásd Várnai 1973. II. 15–29), ma azonban már jelentősen többet tudunk (vö. Mungello 1971; 2000; Swiderski 1980; Cook–Rosemont 1981, 1994; Ribas 2003).

Leibniz Kína-képéről az ezzel a kérdéskörrel foglalkozó kutatók egy jelentős része, különösen jeles sinológusok úgy vélik, hogy olyan alapfogalmai, mint például a *characteristica universalis*, az *universalcalculus* vagy a *praestabilita harmonia* a kínai bölcsellettal való beható foglalatosságának eredményei, s a *practica philosophia* és a *theologia naturalis* általa elgondolt értelmezésére is hatással volt a kínai világgal való megismerkedés. Joseph Needham, a legnagyobb sinológusok egyike korszakos műfolyamának, a *Science and Civilisation in Chinának* a kínai bölcsélet történetét és annak európai filozófiai recepciótörténetét is feldolgozó kötetében Leibnizről azt tételezi, hogy a kínai filozófiával való megismerkedése során és révén alakította ki „organikus” világmodelljét. Leibnizben a „sinofilt”, a „kínai gondolkodás európai képviselőjét” vizionálja (Needham 1956. 291–292, 294, 504). Itt az a jellegzetes toposz jelenik meg, amelyet az eszmetörténettel foglalkozó kutatók és a sinológusok közül jó néhányan a felvilágosodás korának a kínai kultúra iránt empátiát tanúsító gondolkodóit illetően aggályok nélkül átvesznek. Részben mások is osztják ezt a nézetet, de jó néhányan vitatkoznak vele. (Leibniz forrásaihoz lásd Merkel 1920; Franke 1927 [1945]. A kérdéskörhöz lásd még Jahn 1962; Roy 1972; Zacher 1973.) Needham alaptézise, miszerint a neokonfucianus eszmekör, melyet Leibniz a jezsuita fordítások és

Ez a cikk egy nagyobb, Leibniz Kínáról alkotott nézeteit az azt magalapozó jezsuita misszionárius interpretációk és az eredeti források tükrében bemutató tanulmány rövidített változata, mely csak Leibniz munkásságára fókuszál. Ezzel a megoldással élt a szerző a Leibniz-konferencián tartott előadásán is.

interpretációk révén ismert meg, alapvető hatást gyakorolt volna gondolkodására, számunkra úgy tűnik, kissé túlzó.

Azt azonban elfogadhatjuk, hogy attól az időszaktól kezdődően, amely az 1689-ben Rómában, Claudio Grimaldi jezsuita misszionáriussal, a Pekingben tevékenykedő jezsuiták egyik meghatározó szereplőjével való találkozást és hosszan tartó levelezésük kezdetét követi, Leibniz sajátos átértelmezéssel beépíti a maga elméletébe a „kínai filozófiáról”, voltaképpen a neokonfucianus teória jezsuita interpretációról való ismereteit (Lach 1957. 13–14; Mungello 1977. 32–36).

Leibniz azonnal meglátta „Európa számára” ennek az újonnan felfedezett vallási, társadalmi, „etikai toleranciarendszernek” a fontosságát. Már 1667-ben, mint egy későbbi levélből kiderül, ismerkedett a konfucianus rendszerrel (Leibniz 1735. 480). 1668-ban először írta le csodálatát a kínai mondák és tanítások iránt, egy 1670-es Athanasius Kircherhez – akinek műveit ismerte – írott levélben szintén említi Kínát és az iránta való érdeklődését (Leibniz 1737. 141; Lach 1945a. 436; Cook–Rosemont 1981. 256; Boros 2009. 10). Amikor a világon lévő vallási, szellemi és erkölcsi rendszerek szintéziséről alkotott álma kezdett testet öltetni, felfigyelt a kínai jezsuiták tevékenységére. Úgy tekintett a társaságra, mint a keleti és nyugati kultúrák összefűzésének eszközére (Rowbotham 1966. 252; Rowbotham 1945. 232–233; Merkel 1952. 191 skk.).

„AZ EMBERI NEM EGYSÉGES KULTÚRÁJÁÉRT”

Leibniz a „Nagy Harmónia” elvéből kiindulva egységes Európát képzelte, „csatolt területekkel”. Így XIV. Lajosnak „Európa békéje érdekében” s a keresztény kultúra terjesztéséért is kapcsolatok kiépítését javasolta Kínával (Rowbotham 1966. 25). Ugyanezért szorgalmazta közvetlen kapcsolat megteremtését Oroszországgal, amelyet Kelet és Nyugat összetartó kapcsaként gondolt el.

A legmagasztosabb figyelem egy szerencsés fordulattal eredményezhetné azt, hogy amíg a legmagasabb fokon kiképzett és egyúttal legtávolabbi népek egymás számára karjukat kinyújtják, fokozatosan minden, ami közöttük fekszik, egy magasabb életvitelre vezetessék el. Mert nem véletlenül történik az, hogy a moszkoviták hatalmas uralmi területük révén a kínaiakat Európával összekötik, uralkodójuk révén a mi kulturális állapotunk bevezetésének buzgó követésére ösztökéltetnek. (Leibniz 1697. 9; Franke 1927 [1945]. 320–321)

Organizatorikus tervei a 18. század elején már szilárdabb formát öltöttek. 1704-ben egy levélben azt kérdezi Joachim Bouvet-től, legfontosabb levelezőpartnerének egyikétől, aki a pekingi jezsuita misszió kulcsfigurája, hogy Kínában találhatóak-e akadémiák, egyetemek, kollégiumok, és ha nem, javasolja, hogy

ösztökélik a császárt ilyenek alapítására. Szorgalmazta egy Kínai–Európai Akadémia megalapítását, amelynek feladata a vallások közös eredetének bizonyítása volna (Pinot 1932. 335–338). Úgy véli, így lehet megragadni a szövetséget a vallás, a tudomány és a művészet között. Leibniz szükségesnek látja, hogy az ismeretek Európa és Kína között kicserélődjenek. Ezért rendszeres levélváltásban van a misszionáriusokkal.

Látható, hogy Leibniz eszméi az emberiségnek a szellem nagy közösségében való összekötéséről nem pusztán teóriák maradtak, hanem fáradhatatlanul azon buzgólkodott, hogy ezeket „tettekkel ültesse el” a valóságba. A tudományos egyesületek, társaságok és akadémiák alapításának szorgalmazása Berlinben, Drezdában, Bécsben és Péterváron azért is volt számára fontos, mert ezek egyik tevékenységi köréül szívesen látta volna a Kínával kialakítandó kapcsolatok kiépítését. 1711-ben Torgauban Leibniz előadta Nagy Péternek elképzeléseit és ideáit, megpróbálva felfokozni a Kína iránti érdeklődést (Franke 1927 [1945]. 319).

Leibniz „diplomáciai” szándékait megghiúsították a körülmények, de azért nem tett le az ideáiról. A Grimaldi és Bouvet atyákkal való eszmecserék jelentős hatást gyakoroltak elképzeléseire. Eddig Leibniz számára a jezsuiták mint matematikusok és „filozófusok” voltak ismertek, most részletesen megismerkedett a kínai missziók tevékenységével. Elképzeléseit „a szétválasztott világok egyesítésének szükségességéről” erősen felfokozták ezek az értesülések. Egy új kultúrvilág jelentkezett előtte, melyre vágyott, egy összetartott, rendezett állam, mely a tudományok és művészetek virágzásában élt és egy uralkodó, aki maga is tudós és filozófus. Kínáról szerzett ismeretei elsősorban Theophil Spizellius *De re literaria sinensium commentarius* (1660), Athanasius Kirchner *China monumentis illustratája* (1667) és Andreas Müller *Monumenti Sinicije* (1672) – amelyet Leibniz 1679-ben tanulmányoz, s innen nyer betekintést a kínai írás struktúrájába – leírásaiból táplálkoztak. Később ehhez csatlakozott a kitüntetett érdeklődéssel olvasott, Philippe Couplet által kompilált *Confucius Sinarum Philosophus* (1687). (Lásd Franke 1927 [1945]. 313–315; Needham 1956. 497.) A Couplet által kiadott *La morale de Confucius* (1688) és az egy évvel a *Novissima Sinica* előtt kiadott mű, Louis Le Comte *Nouveaux Mémoires sur la Chine*-je, melynek harmadik kötetét Charles Le Gobien szerkesztette 1701-ben, a „kínai kérdés” körüli viták kiéleződéséhez vezetett. Valószínűsíthető, hogy Francois Noël *Sinensis Imperii libri classici sex* és *Philosophia sinica* című műveit (1711), amelyek szintén nagy hatásúak a korban, Leibniz nem ismeri (Várnai 1974. 130–133).

A *CHARACTERISTICA UNIVERSALIS*
ÉS AZ UNIVERZÁLIS KULTÚRA ÁLMA

Leibniz – Kína iránti érdeklődése nyomán kialakuló – vizsgálódásai csomópontok köré rendezhetők, melyek legfontosabbjai a kínai ideogrammak, charactererek rendszere, a *bagua* (ez jóslópálcák csoportjának elvont ábrázolása) jóslórendszerének számmisztikája, amelyet „összeköt” saját bináris aritmetikájával, a „praktikus bölcelet”, valamint a kínaiak „természetes teológiája”.

Leibniz elgondolása szerint a fogalmak rendszeres analízise a matematika fogalomrendszerének mintájára történne (Leibniz 1966. 47). Ez a fogalomkombinatorika elvezeti az univerzális karakterisztikához mint a „világnyelv” problematikájához. Azt vizsgálta, hogy lévén a kínai charactererek fogalomírás jelrendszerét képezik, lehetséges-e ezt a jelrendszert egy általános, az emberiség egésze számára létrehozandó közös fogalomrendszer egyértelmű, félreérthetetlenül tiszta és pontos használatának alapjául alkalmazni, és ezzel lehetővé tenni a korrelatív gondolkodást (Needham 1956. 499). A kínai írás „matematikai tulajdonsága” Leibniz számára olyan vonás volt, amely az elvont fogalmak eltérő terminusokban való megjelenítését válthatta volna ki, egyértelműnek tekintett jelrendszerével. Az univerzális charactererek a kínai ideogrammak mintájára mintegy a „matematika nyelven” íródának, ahogyan később a *Yijing* szimbólumrendszerében is grafikai jelrendszert lát (Needham 1956. 326). Az általa kidolgozni szándékozott rendszer kombinatorikus alapon a referált fogalmak, s az azok által „megjelenített” entitások elrendezését tehetta volna egyértelművé. Úgy vélte, a kínai szimbólumrendszer és az ő kombinatorikájának összhangjából az isteni alkotás elvének egységessége bizonyítható. Az, ahogyan a kínai gondolkodásban a szimbólumokat kezelik, egy univerzálissá tehető szimbólumrendszer megjelenéseként volt interpretálható, s ez Leibniz intuícióit megerősíthette (Gernet 2001. 401–402; Mungello 2009. 102–104).

Leibniz aztán úgy találta a jezsuiták értelmezéseinek alaposabb ismeretében, hogy a kínai írásjegyek jelentése a történelmi alakulások során a hozzákapcsolódó, a szövegkörnyezettől függően átalakuló jelentésárnyalatok miatt távolról sem egyértelmű. Úgy tűnik, ennek a kissé utópisztikus elképzelésének „megvalósítását” félbehagyta (Loemker 1969. 225).

Már néhány korai leveléből, amelyeket 1675 és 1679 között írt, kiderül, hogy foglalkoztatta az a kérdés is, melyik lehetett az ősnyelv. A *characteristica universalis* egyfajta „filozófiai nyelvi” characterein keresztül kíván válaszolni a kérdésre, s azon töpreng, vajon nem a kínai nyelv-e az (Leibniz 1737. 39; Eco 1998a. 63–75; Milkov 2006. 610). Az a kérdés, hogy a kínai írásrendszer az egyetemes jel-jelkép („ikon”) rendszerének miképpen lehet az alapja, ahhoz a kérdéskörhöz kapcsolható, amelyhez Leibniz később is vissza-visszatér: hogyan lehetne a nyelv tökéletesítésének vizsgálatával az értelmezési vitákat felszámolni, miképpen lehetne megalkotni a „tökéletes nyelv” programját. Ennek létrehozásával

lehetséggé válna a megismerés útját megnyitni az emberek előtt, aminek hatására talán egy békeállapot is bekövetkezhetne (Leibniz 2005a. 318–319. *Újabb értekezés...* IX. 5. §; Eco 1998a. 25; Milkov 2006. 612–613). A *characteristica universalis* problémája azért is fontos számára, mert ha eszközként valóban elősegíti a békeállapot létrejöttét, akkor – a *praestabilita harmonia* teóriájának megfelelően – valóságos összhang teremődik a nemzetek-kultúrák között, olyan harmónia, amely különbségeik mellett hasonlóságaikban felmutatja az „előre elrendezett harmónia” (*harmonie préétablie*) megvalósulását.

A jezsuita Kircherhez kötődő tudományfelfogás továbbgondolásához kapcsolódott Leibniznek az az igénye, hogy a *scientia generalis*, az egyetemes tudomány létrehozásával összekösse a tudományos, a teológiai és filozófiai diszciplínákat (Boros 2009. 111–118, kiemelten 116, ill. 98 skk.). Leibniz, kora leguniverzálisabb szelleme, nagy figyelemmel nyúlt „egy új világról” szóló ismeretekhez és tanokhoz, s erős visszhanggal adta tovább. A Kínában honos matematikai, asztrológiai és „metafizikai” tudományok szoros kapcsolata a történetírással, a kormányzástannal és az erénytannal arra készítette, hogy tanulmányozza azt az összhangot, amelyet a jezsuita ismertetések alapján feltételezett. Rendkívül foglalkoztatta a kínai „gyakorlati filozófia”, mely nem más, mint az „etika és az államművészet összefonódott tanítása”, mely meghatározta az egész kínai nép történetét, életét, oly módon, melyet eddig Európában elképzelni sem tudtak. A kulturális javak kicserélésének Leibniz nagy fontosságot tulajdonít, és arra is felhívja a figyelmet: a kultúrák közvetítés során nem szabad az európai tudás felhalmozott eredményeit a kínaiak számára fensőbbeséges módon bemutatni. A kölcsönös megértés vezethet csak eredményre.

Úgy vélem, misszionáriusainak többsége hajlamos rá, hogy megvetéssel beszéljen a kínaiak tudásáról. Mindazonáltal, mivel a kínaiak nyelve és jelleme, életmódjuk, termékeik és kézművességük, sőt még a játékaik is oly mértékben eltérnek a mienktől, mintha legalábbis másik bolygóról származó emberek lennének, lehetetlenség, hogy a szokásaikat bemutató bármely egyszerű, ám pontos leírás ne szolgálna számunkra jelentős új tudással. Ez megítélésem szerint sokkal hasznosabb, mint a görög és a római világ szokásainak és rítusainak az ismerete, melyet oly sok tudós kutat. (Levél Antoin Verjus misszionáriusnak, az indiai és kínai missziók prokurátorának [1705]; idézi Gernet 2001. 399–400)

Leibniz itt valami nagyon lényegeset mond: valóban, Kína egy másik „bolygót”, egy más társadalmi formát reprezentál, mint az európai társadalmak. Természetesen ezt ő maga nem veszi észre, nem is veheti, hiszen számára ez nem tárul fel. A kifejezést amúgy is csak figyelemfelhívó metaforaként használja, hiszen koncepciója szerint a *praestabilita harmonia* révén létrehozott egységes világunk részeiről lehet csak szó, az emberi nem egységesevé éppen hogy a „szétválasztott világok egyesítésének szükségességét” igényli.

Ugyanakkor az a koncepciója, hogy a tudományok Kínában egyfajta komplexitásban fejtik ki hatásukat, és ezáltal bizonyos mintával szolgálhatnak az európai tudomány számára, hibás interpretáció következménye. Ez abból fakadt, hogy a Leibnizet „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 „racionalizálása” és összekapcsolása a hatalomgyakorlás elméletével, amely a kínai kormányzat működésében töltött be alapvető szerepet (Várnai 1997. 74; Várnai 1998. 94).

Leibniz számára Európa és Kína két gondolkodási pólus, amelyeket össze kellene kötni, és a köztük lévő út létrehozna a szellem nemzetköziségét. Kissé utópisztikusan úgy tekintett a konfucianizmusra, mint erőteljes szövetségesre minden olyan erkölcsi és szellemi korlát letörésére irányuló harcban, mely elválasztja az embereket az emberektől és a nemzeteket a nemzetektől (Rowbotham 1945. 235).

A KELET MINT AZ EMBERISÉG TÖRTÉNETÉNEK RÉSZE

Leibniz azt vallja, hogy az emberiség történetének képéhez elengedhetetlen a keleti, különösképpen a kínai történelem ismerete. Csak így lesz a történelem egy egység. Leveleiben arra biztatja Grimaldit és Bouvet-t, legfontosabb misszionárius partnereit, hogy alaposan ismerkedjenek meg Kína történetével, és írják meg azt egy kritikai kiadásban. Couplet kronológiáját olvasva azt írja, hogy „a kínai kronológia különösen figyelemreméltó, mivel úgy tűnik, hogy az idő általános kalkulusa, amit az első kínai monarchák közvetítenek, az én eszmémhez közelít” (Leibniz 1735. 53; Pinot 1932. 333).

Meg volt győződve arról, hogy a régi történelem és még a legtávolabbi népek története is fontos a vallások voltaképpeni egységének bemutatásához. Úgy látta, hogy akik a történelmet figyelmen kívül hagyják, nem képesek a vallásnak ezt az igazságát fönntartani, ellentétben a keresztényekkel és a kínaiakkal, akik történelmi tudással rendelkeznek.

Egy felsőbb isten kultuszának jelei és az igazi kinyilatkoztatott vallás vonásai a régi kínaiaknál az ő karakterisztikájukban és a klasszikus könyveikben figyelemre méltónak tűnik nekem. Mindig hajlamos voltam hinni, hogy a régi kínaiak eltávolodtak a bálványimádástól, mi több, a legfőbb elv imádóivá váltak. (Idézi Franke 1927 [1945]. 322–323)

Leibniz itt téved, mind a keresztény vallás becsülését illetően, mind a tekintetben, hogy a kinyilatkoztatott vallás elemei megvannak a kínaiaknál.

Keleten, Kínában is keresett és úgy látta, talált is bizonyítékot a saját *praes-
tabilita harmonia* elvének igazolására. Ehhez vélt érveket felmutatni, amikor

később kiadta levelezését a Kínában tevékenykedő jezsuita misszionáriusokkal (Bouvet, Jean-Francois Fouquet, Antoine Gaubil). Egy új szellemi világrendben, melyről álmódott, Kínának nagy szerep jutott volna (Rowbotham 1945. 253).

A NOVISSIMA SINICA ÉS A PRACTICA PHILOSOPHIA

Az 1697-ben *Novissima Sinica* címen Leibniz által kiadott kis kötet Kínáról és a jezsuita misszióról szóló tanulmányok és levelek gyűjteménye, illetve kompendiuma. Olyan sikere volt, hogy 1699-ben újra kiadta, részben más szövegekkel. Felvonultatta a misszió jeleseinek legérdekesebb munkáit. Felhívta a figyelmet már elkészült és még készülő írásokra, Bouvet *Portrait de l'Empereur de la Chine*-jére (1697) és *Icon Regia Monarchae Sinarum*ára (1699), Le Gobien *Lettre sur les progress de la religion à la Chine*-jére és *Histoire de l'édit de l'empereur de la Chine*-jére (1697-ből), Couplet *Tabula Chronologica Monarchiae Sinicae*jére (1703). Bemutatott részleteket Ferdinand Verbiest *Astronomiae Europaeae sub Imperatore Tartaro Sinica...* című művéből (1668), melyet Couplet szerkesztett, majd adott ki 1687-ben, s amely hivatkozik Matteo Ricci *Jihe Yuanben (Euclides sex libris priores)* 1605-ös fordítására. Verbiest fontos munkája a *Relatio de libro Sinico-Latino*. Kínai nyelven írott csillagászati, geometriai, nyelvtani munkái kedveltek voltak, *Kiao li siang Kiai* címen miscelányvet is kiadott (Hsia 2007. 98; Li 2000. 7; Várnai 1976. 24; Várnai 2011b. 66–68).

Az evangelizációs tevékenység folyamatosságáról is beszámolni akarva Josepho Suaria *Libertas Evangelium Christi annunciandi et propagandi in Imperio Sinarum*ából (1692) nagy terjedelemben ismertetett részleteket, s hogy a „választ” – amelyet oly bizakodást keltőnek tartottak – is megmutassa, az ebben az évben Cam'Hy (Kangxi) császár által kiadott, híres tolerancia-ediktumról is megemlékezett. Az „egyetemesedés” érdekében tett lépésként mutatta be a *Brevis descriptio itineris Sinensis a Legatione Moscovitiae* (1693) Jean-Francois Gerbillon *Appendix*ével. Több levelet közölt az *Epistola Patris Grimaldi ad G. L. Leibnitium*-ból (1693), kiegészítve a Gerbillonnal váltott levelekkel.

A Leibniz által írt bevezetés, kisebb részben a filozófiatörténet-írásban, nagyobbreszt a sinológiában ritka népszerűségnek örvend. Jó néhány kiadása jelent meg, vannak fordításai is, legutóbb kínaira is lefordították (Li 2005). Már a cím is árulkodik arról a szándékról, hogy Leibniz hogyan kívánja felkelteni az érdeklődést a Kína-kérdés iránt.

Legújabb Kínából való hírek, korunk történelmét megvilágítva, melyek bemutatják az Európába eljutott beszámolókat a most először a közhatalom tekintélye alapján támogatott kereszténységről, továbbá sok eddig ismeretlen részlet kerül napvilágra az európai tudományok kedvező fogadtatásáról, az emberek erkölcséről s kiváltképp uralkodójukéről (idézi Boros-Takó 2014. 24).

A mű kétségkívül jó propagandája volt a kínai világnak, és azzal, hogy egy ennyire kimagasló gondolkodó tollából származott, igen nagy figyelmet keltett. Leibniz bevezetése oldalakon keresztül magasztalja a konfucianus rendszer erényeit, és ismét felhasználja az alkalmat, hogy az univerzális kultúra szükségességét hirdesse (Rowbotham 1945. 232–233; Merkel 1920. 191 skk.). A bevezetésben Európa és Kína egyenrangúságáról beszél, a *praestabilita harmonia* bizonyosságával kezelve azt, miszerint „a sors egyedülálló tervének alakulása folytán történt meg, hogy az emberi nem legmagasabb kulturális javai kontinensünk két legvégső szélén vannak felhalmozva, Európában és Tschínában, amely egyúttal mint keleti Európa a föld ellenkező peremét díszíti” (Leibniz 1697. 9). Majd „értésre adja”, hogy ugyan Európa elméleti ismeretekben tovább jutott, mi is tanulhatunk Kínától az életvitel gyakorlatának példás rendje által felmutatott értékeket.

Ha a technikai mesterségekben egy szinten vagyunk is, ha a teoretikus tudományokban mi meghaladjuk őket, a gyakorlati filozófia terén, ezt beismerni csaknem szégyellenni való, meghaladottabbak vagyunk, ide tartoznak az etikai és politikai tanítások, melyek magához a halandók életéhez és gyakorlatához kötődnek. (Leibniz 1697. 5, 6)

Amit Leibniz döntőnek tart, az a kínai „morális bölcelet”, a konfucianus tanításnak a kínai államrezonnal, a tudós-hivatalnoki renddel való összetartozása. Úgy véli, az egység a Távol-Kelet és Európa között létrejöhet.

Európának el kellene látnia a Keletet a teoretikus tudománnyal, a Kelet pedig a Nyugatnak adhatná a gyakorlati filozófia és az államtudományok bölcsességét. [...] Nem kételkedem, hogy a kínaiak túllépnek rajtunk e tudományban és művészetben, amit egyáltalában nem irigylek, mert velük érzek, de saját magunknak is úgy kell tennünk, megtanulva a kormányzás csodálatos művészetét, amelyet a világ egyetlen nemzete sem birtokol, csak ők. [...] Ahogy mi küldünk nekik misszionáriusokat, nekik küldenünk kéne tudós hivatalnokokat, hogy megtanítsák nekünk a jó kormányzás ismeretét, amelyet ők oly tökélyre vittek. (Leibniz 1697. 12)

A leibnizi ideál a békés nagy harmóniáról vélekedése szerint nagyban egyezik a kínai *Daxie* („Nagy Harmónia”), *Datung* („Nagy Egység”) tanításával. Ha Leibniz Kínát idealizáltan látja is, a döntő fontosságú szemléletében a megértés más kultúrák iránt, s ezzel „megelőzi” korát: „Ha a világ két pólusán lévő kultúrák kezüket egymás felé nyújtják, akkor mindez egy magasabb életvitelhez vezethetne” (idézi Franke 1962. 53–54).

Azt azonban világossá kell tenni, hogy az *elevatio reciproca cultura* elképzelése kissé utópikus vízió (Perkins 2000. 279). Mivel Leibniz kora Európájának erkölcsi és társadalmi-hatalmi viszonyait igen kritikusan szemléli, a Kína társadalma, hatalmi rendszere, bölcselete és ismeretvilága iránt való rokonszenve

voltaképpen egy visszacsatolása ennek az attitűdnek (Cook–Rosemont 1994. 46 skk.).

Leibniz erősen a jezsuiták hatása alatt írja a *Novissima Sinicát*. A jezsuita tevékenység bemutatása mellett hangsúlyozza a konfuciánus klasszikusok műveinek fontosságát az európai gondolkodás számára. Javasolta egy protestáns miszsió Kínába küldését (ez azonban csak több mint száz év múlva valósult meg). De ennél sokkal lényegesebb céljai voltak. Felködlött szemei előtt a vallási nagykövetek cseréje.

A természetes teológia elveit – hála a történelemnek – fel lehet fedezni. Azt hiszem, nagyon fontos, hogy kínai misszionáriusokat küldjenek hozzánk, hogy megtanítsák a természetes teológiájuk célját és gyakorlatát, és ugyanilyen fontos a mi misszionáriusaink tevékenysége is, hogy bevezessék őket a kinyilatkoztatott vallásba. (Leibniz 1697. 12; Rowbotham 1945. 252; Reichwein 1923. 80)

A *Novissima Sinicában* a kínai kultúra magasrendűségéről ír, mindenekelőtt „praktikus filozófiájukat” értékelve nagyra. Számára fontos mozzanat, hogy ez olyan kötelességetikának tekinthető, amelynek középpontjában a konfuciánus szülőtisztelet (*xiao*), illetve a belőle következő engedelmisség áll.

Ki hitte volna, hogy van a földön nép, amely, noha mi saját nézetünk szerint igen előrehaladottak vagyunk a viselkedés minden ágában, mégis túlszaj rajtunk bölcséletének a polgári élet előírásaiban, felfogásában, 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 engedelmisség és az idősebbek iránti tisztelet, oly, majdhogynem vallásos a gyermekek viszonya szüleikhez, s majdnem ismeretlen előttük az, hogy gyermekek szüleik ellen bármi erőszakosat tegyenek, akárcsak szavakban is. A kötelességek lefektetett rendjének számunkra szolgaság íze van, de közöttük ezeket a kötelességeket a szokás természetessé teszi. (Leibniz 1697. 7–8)

Leibniz ebben az utolsó mondatban nagyon jól érzékelteti az európai és ázsiai struktúra különbségének tükröződését a gondolkodásban – anélkül, hogy ezt ő maga észrevenné –, megmutatva a szokásrendszer és a hagyomány megkötő voltát, mely – ezt sem látja meg idealizált Kínájában – egy lényeges mozzanata a stagnálásnak.

Ez a mű a kínai világ iránti lelkesültségének csúcspontja. A kínaiak *practica philosophiájához* intézett panegirisz az „etika és az államművészet” előírásainak dicsérete, amely előírások az egész nép „példás életvitelére” meghatározóak, és amelyeket Európában hiába keres. Különösképpen Kína uralkodóját dicséri,

aki nagysága révén szinte minden emberi mértéket felülmúl, mintegy halandó istennek tekintik, úgyhogy minden az ő kívánságainak megfelelően történik. A pusztá intésének is engedelmeskednek. A szokásnak megfelelően erkölcsre és bölcsességre nevelik, hogy saját helyzetét tekintve uralkodásra méltó legyen, hogy valamennyi alattvalóját túlszárnyalja a törvényekhez való csodálatos alázatával, s a bölcs férfiak előtt kinyilvánított tiszteletével. Ilyen kiválósággal felruházva, valóban alkalmasnak látszik az emberek feletti ítélkezésre. (Leibniz 1697. 10)

Meg kell jegyezni, hogy erény (*de*) és törvény (*fa*) egymásra vonatkoztatása Kínában éppen az uralkodói teljhatalom biztosításának ideológiai eszköze (Várnai 2011a. 11–12, 16–21, 24–29). Ezt érti félre Leibniz, akinek számára az az összhang, mely az uralkodók és alattvalók egyként tanúsított erkölcsé és törvény által irányított élete – az általa elgondolt – Kínában, éles kontraszt a szétszabdalt Európával összevetve.

Ekképpen bizony a mi körülményeink állapota olyannak tűnik nekem, amelyben az erkölcsök romlása oly nagy, hogy szinte szükségszerűnek kell tekintenünk, hogy a kínaiak misszionáriusokat küldjenek hozzánk. [...] Azt hiszem, ha egy bölcslet a népek kiválósága fölötti bírává választatnának, az aranyalmát a kínaiaknak nyújtaná, hogyha mi őket egy egyedülálló, mindenképpen emberfölötti adományban nem szárnyalnánk felül, nevezetesen a keresztény vallás isteni adománya által. (Leibniz 1697. 7; Franke 1927 [1945]. 317–319)

Leibniz számára a kínai „gyakorlati filozófia” jelentősége nem más, mint az, hogy az „etika és az államművészet” tanítása meghatározta a kínai életvitel történelmét, s ő azt szeretné, ha a jövőben Európában is így lenne.

Mindamellet, hogy az általa vágyott egységet vallásban, tudományban, kormányzásban nagy jelentőségűnek tartja a kínai kultúrában, a helyzet elemzésekor – ha csak érintőlegesen is – számba veszi a hátrányokat, és az összehasonlításból próbál a maga számára következtetéseket levonni. Mindenekelőtt az elméleti tudományok terén lát gondokat a kínai bölcséletben, s bár néhányszor „szándékozott” megtalálni a kínai „metafizikában” a „testetlen szubsztanciákat” érintő nézetei igazolását, e kísérlete nem járhatott eredménnyel.

Mármost a kínai császárság, mely vetekszik Európával a megművelt területeket illetően, és bizonyosan felülmúlja azt lakosainak számában, sok más tekintetben majdnem egyenlő harcban verseng velünk, egyszer ők nyervén, másszor mi. A hasznos mesterségekben és a természeti tárgyakkal való gyakorlati tapasztalatban, ha mindent összevetünk, körülbelül egyenlőek vagyunk, s mindegyik nép rendelkezik olyan tudással, amit haszonnal közölhetne a másikkal. A tudás mélységében és az elméleti diszciplínákban mi állunk feljebb. A logika, a metafizika és a testetlen dolgok

ismerete mellett, melyeket jogosan tartunk a mi területeinknek, messze túlteszünk rajtuk azon fogalmak megértésében, melyeket az ész elvonatkoztat az anyagtól, azaz a matematikai dolgokban, melyet a valóságban jól mutat a kínai asztronómiának a miénkkel való összehasonlítása. Így a kínaiak úgy tűnik, nem ismerik a szellem ama fényét és nem ismerik a bizonyítás művészetét, megelégedtek egyfajta empirikus geometriával. (Leibniz 1697. 9, 11)

Az empirikus geometria az öntözési kultúrák legfontosabb segédeszköze a földművelés helyes ellátásának irányításához, tehát ebben a gondolatmenetben, amely persze a teoretikus tudás döntő volta felől tekintve igaz lehet, felismerhető az az ismerethiány, amelynek folyományaként Leibniz nem „láthatott bele” a kínai és egyáltalában az ázsiai struktúra jellegébe.

A BINÁRIS ARITMETIKA ÉS A *BAGUA* HEXAGRAMJAI

Leibniz a *Yijing* szimbólumrendszerével ugyanúgy jezsuita közvetítéssel ismerkedik, mint a kínai világnép más vonatkozásaival. Az a véleménye, hogy a kínai teológia nem teljesen statikus, és azt mondja, hogy a jezsuitáknak joguk van azoknak az interpretációknak a felmutatására, amelyek a legjobban bizonyítják ezt. Leibniz egyik legfontosabb levelezőpartnere éppen Bouvet, a jezsuita figuristák képviselője volt.

A figuristák misztikus interpretációját adták a kínai vallásnak, mely interpretáció a *Yijing*-re s annak átértelmezésére támaszkodott. Eredetileg a *Yijing* hexagramjai a kínai ókor jósló eljárási rendszerének – mely cickafarkkóró száraz csoportosítása révén vél jósjeleket kiolvasni – az írásos kultúrában kialakított, *yin* megszakított és *yang* megszakítatlan vonalakból álló, különböző módon való sorba rendezését jelenítik meg.

A figuristák a *bagua* 64 permutációja *yin-yang* diagramjaiban, az ezek kombinációiként előálló trigramokban, majd az ezek kettős csoportosításából álló hexagramokban, pontosabban azok szimbólumrendszerében vélték megtalálni az ősi *Logosz* misztikus kifejezését. (A *bagua*: nyolcas csoportozatú jóslópálca, vagy „nyolc” vonás; *yin* és *yang* vonalak egymásfölttiségenek, egymásalattiságának variációja, „teremtő kombinációja”; lásd Kósa–Várnai 2013. 496.)

Leibniz számára a kínai jezsuitákkal való kapcsolatai közül a Bouvet-val való levelezés hatása a legfontosabb. Az ebből megismertek tökéletesen megfelelték az ő általános egység- és harmónia-elvének. A *Yijing* mint filozófiai és matematikai tartalmú mű jelenik meg szemében, amely rokonságot mutat a *characteristica universalisszal* (Várnai 1997. 71–72 skk.). Amikor a kutatók ezt a kérdéskört vizsgálják, sokszor megfogalmazzák a kérdést, hogy a neokonfuciózus bölcselők „metafizikai” tanításának jezsuita ismertetése hogyan hathatott a *Monadológiá*-ban kidolgozott rendszerére. Valójában azonban a tényleges hatás – bár más-

ként, mint ahogy feltételezni szokás – a bináris aritmetika kidolgozása, és annak Leibniz általi megítélése során jelentkezik (Needham 1956. 339; Rowbotham 1956. 479). Elmélete a bináris aritmetikáról úgy tűnik neki, mint a kínai *bagua* szimbolikus elveinek újrafelfedezése.

A *Yijing* jóslókönyv 64 hexagramját „megfejtani” akarva, az értelmezésben az általa feltalált aritmetikai módszert próbálja alkalmazni. Úgy gondolja, hogy saját rendszere és a 64 hexagram rendszere között egy eredendő kapcsolat van, vagyis ő is és a jóslórendszer kialakítója is ugyanazon aritmetikai igazságra leltek. A Bouvet-val folytatott levelezés ebben megerősíteni látszik.

Leibniz az 1697 és 1702 közötti levélváltások idején alkotja meg bináris aritmetikáját, figyelembe véve a *bagua* szisztémáját. 1703-ban publikált egy értekezést a kettő kapcsolatáról. 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...” (Rowbotham 1945. 253). A számokat 0-tól 63-ig (tehát 64-et) a 0 és az 1 kombinációiból állítja elő a következőképpen: $0=0$; $1=1$; $2=10$; $3=11$; ... $63=111111$. Már 1697-ben egy levélben azt írja, reméli, hogy matematikai módszerével véglegesen felfedezte az abszolút igazságot. Levelezőpartnere, Bouvet úgy gondolta, hogy ha a *bagua* megszakítatlan vonalai megfeleltethetők az 1-nek, a megszakítottak pedig a 0-nak, akkor Leibniz rendszere összefüggésbe hozható a jósselek sorozataival. Levelezésük során „rájönnek” arra, hogy ez az összefüggés matematikailag igazolható (Needham 1956. 340–341).

Az egyik levélben Leibniz ekként fogalmaz: „Des Caractères Fohi, Fondateur de l’Empire Chinois = de l’Arithmétique Binaire” (Leibniz 1735. 488). Bouvet és Leibniz egyaránt úgy gondolták, Isten inspirálta Fu Hsit (Needham 1956. 343). Mindketten egy eredendő igazság megnyilvánulásainak tekintették ezt az „egyezést”, s ezt Leibniz az isteni teremtés elvének egy elemeként kezeli (Pinot 1932. 334–335; Franke 1927 [1945]. 316–317; Mungello 2009. 101, 102–104).

Megjegyzendő, hogy majd a *Discours*-ban (69–71. §) Leibniz újra megjeleníti ezt az „egyezést” egységesen elgondolt rendszerének matematikai, metafizikai, racionális belátása, illetve a kínai mítikus hagyomány felfogása között. A hexagramokat alkotó trigramoknak formális szerkezetét látta meg, s ezt egyfajta „ezoterikus csodálattal” szemlélte (Leibniz 1994b. 135–138; Swiderski 1980. 141 skk.; Eco 1998b. 272; Cook–Rosemont 1994. 98), mint az egy Bouvet-hoz írott levélben is világosan megnyilvánul.

Az a titkos és megszentelt karakterisztika, amely a hexagramokban van – és amely az én kalkulusaimban új formát öltött –, a filozófia és a természetes teológia legfontosabb igazságait tartalmazza, és ez a rendszer elősegíti, hogy megkönnyítsék a kapcsolataink útját. Ennek nem kevés a konzekvenciája, és észre kell venni a kínaiaknál az európai tudományok becslését is. [...] A nyelvnek és a kalkulusnak ez a kapcsolata, az egész

felfedezés, nagy folytatásokkal bírhat az egész kínai birodalom számára, melyből Önök [mármint a jezsuiták] és még inkább itt Európában profitálhatnak (idézi Franke 1927 [1945]. 322).

Egyes kutatók azt vetik fel, hogy ez a hexagramokkal paralel rendszer a bináris, diadikus aritmetika algoritmusával a kibernetika elődje (Needham 1956. 344–345). Úgy tűnik azonban, Leibniz alapvetően félreértette a *Yijing* hexagramjait és az azokhoz kapcsolódó jósló értelmezéseket, amelyeknek természetesen semmi közük kettős számrendszeréhez, akárcsak a modern számítógépek alapmodelljéhez.

Ahogy a *Yijing* jósló rendszerét a bináris aritmetika rendszerével „kötötte össze”, úgy tekintett a neokonfucianus szűrőn átszűrt s a jezsuiták „bemutatta” konfucianus klasszikusok szövegeire, párhuzamosságokat „kimutatva” az előre elrendezett harmónia elméletével (Várnai 1997. 72–74; 2013. 389).

A PRAESTABILITA HARMONIA – A LEBNIZI VILÁGEGYETEM ÉS A KÍNAI VILÁGKÉP ÉRTELMEZÉSE

Leibniz úgy véli, számos paralelizmus van az ő *praestabilita harmoniát* illető elmélete és az ekkor olvasott konfucianus alapművek, a neokonfucianusok által kanonikusnak tekintett, Konfuciusz tanítványainak tulajdonított *Zhongyong* („A Közép Mozdulatlansága”) és *Daxue* („Nagy Tanítás”) között, amelyekhez a neokonfucianus Zhu Xi kommentárt írt (Rowbotham 1945. 234).

Ahhoz, hogy megértsük ennek a paralelizmust feltételező gondolatmenetnek a jelentőségét Leibniz számára, röviden meg kell világítani azt az összefüggést, amely a *praestabilita harmonia*-elv és a „lehetséges világok legjobbika” tézise között van. Isten a tökéletesség mértékét választva s a tökéletesség lehetséges foka szerint mint optimumot, mint az adott lehetőség szerinti maximumot választja egzisztálásra, ekként teremtve meg a létező világot, s így ez lesz aktuális, „a lehetséges világok legjobbikává” (Fehér 1996. 129–150).

Ezt azért szükséges itt megvilágítani, mert Leibniznek az a vélekedése, miszerint az „erkölcs és a törvényhozás konfucianus összerendezettsége” a kínai hatalmi rendszert a lehető legjobbá teszi az összes lehetséges államrend közül, ebben leli magyarázatát. Ez nem azt jelenti, hogy ez az elgondolható legjobb, hanem azt, hogy ez a lehetséges legjobb, amely a „lehetséges világok legjobbika”, vagyis a ténylegesen megvalósult, optimális világ keretei között létrejött (Várnai 1983. 24). Az „előre megállapított harmónia” a „tökéletes harmónia” al-csete, „tökéletes világ” nem létezhet, mert nem lehet az összes lehetséges világot „beengedni” a létezésbe, s így csak egy világ létezik. „[A] lehetséges világok mindegyikében minden dolog összekapcsolódik: a világegyetem, akármi legyen is az, egy” (idézi Heller 1995. 81) – mondja a *Teodiceában*. Ez a világ eljuthat

az optimalitáshoz, de nem a tökéletességhez. „Ez a világ a legjobb, de nem jó” (Heller 1995. 83). Leibniz számára Kína bemutatásának is az a célja, hogy filozófiájának „legmélyebb motívumát” igazolhassa.

Ha az univerzum a lehetséges legjobb világ, melyet Isten azért teremtett, hogy benne végtelenül megsokszorozódva tükröződjék tulajdon tökéletes harmóniája, akkor e harmónia legegységelműbb jele az, ha a legszélső végletek egyesülnek. Márpedig épp ez történik, amikor [...] Európa és Kína megismeri, majd kiegészíti egymást a tudás kölcsönös átadása [...] révén (idézi Boros–Takó 2014. 24).

Miképp vethető össze a Leibniz által organikusnak tekintett neokonfuciózus nézetrendszer saját organikus filozófiájával? Azt az alapvető jellemvonását a kínai gondolkodásnak, hogy egy általános és spontán rendet feltételez a direkt és mechanikus cselekvés működése helyett, Leibniz, aki maga is a világot egyetlen élő szervezetként fogja fel, amely a létformák végtelen sokaságát tartalmazza, mintegy a *praestabilita harmonia* nyilvánvaló jeleként kezeli (Gernet 2001. 402). Ugyanakkor Leibniz számára a világegyetemben kétségkívül minden egyes, minden rész egy egységes organizmus építő eleme, de minden ugyanakkor és mindenekelőtt gép, a gépek gépe a végtelenségig, méltó alkotása egy hatalmas mérnöknek (Elster 1975. 241). Az azonosítás, amit a két rendszer között alkalmaz, ezért alaptalannak tűnik. Nem nehéz azonban megértenünk, hogy milyen megfontolások vezették ehhez a megállapításhoz.

A RÍTUS-VITÁVAL KAPCSOLATOS NÉZETEK

A *praestabilita harmonia* elmélete Leibniz számára megerősíti azt az elképzelését, hogy lehetséges megkísérelni a világ vallásainak egyesítését. Ennek egyik eszköze a jezsuiták térítési szisztémája lett volna a Távol-Kelet „keresztény igazságokhoz való vezetetésére”. A rítus-vitában akképpen foglal állást, hogy „én a jezsuita doktrínák partizánja vagyok, a kínai hitvalláshoz való viszonyukban” (Idézi Franke 1927 [1945]. 317). A Matteo Ricci és követői által képviselt akkomodációs eljárás igenlésével a keresztény és kínai vallási tanítások összhangba hozásának tézisét vallja, ebben is saját elméletének, a harmonikus összhang lehetőségének bizonyítékát látva.

Ricci maga a kínai misszió első, a pekingi székhelyen tevékenykedő vezetőjeként nemcsak, és nem is elsősorban térítő tevékenységével, hanem tudományos és fordítói munkásságával válik igazán jelentőssé, mind a kínai udvar, mind az európai értelmiségi elit számára (Várnai 1976. 22–23). Ilyen mű az egyszerre térítő és tudósi tevékenységét ötvöző munka, melyet 1593-ban kezdett írni, de csak 1603-ban jelent meg, s amelynek címe *Tianzhu shiyi* – „A Menny Urának Igaz Tanítása” vagy „Az Ég Urának valódi eszméje” (Várnai 2011b. 55–57).

Ebben a műben Ricci megpróbálja értelmezni a kínaiak számára a keresztény Isten fogalmának jelentését (Várnai 2011b. 53–65; Takó 2013a. 255 skk.). Ricci utóda, bizonyos értelemben ellenlábasa, Nicolas Longobardi és mások a *Shangdi* terminust használták, ami súlyos félreértelmezés, hiszen ez az ősi név a „Fenti Ős”, „Magasságos Úr/Uralkodó” titulusa volt. A rítus-vita kibontakozása terminológiai, fogalmi nézeteltérésekkel kezdődött, de folytatása korántsem maradt elméleti keretek között. 1708-ban Róma elítélő határozatot hozott, mely szerint a konfuciánus gondolkodást nem lehet „természetes teológiaként” értelmezni (Rowbotham 1966. 232, 249; Várnai 1974.130–133).

Leibniznek magának a rítus-vita kapcsán nincsenek terminológiai-fogalmi aggályai, elfogadja Ricci autenticitását. Ami neki lényeges, az az a véleménye, hogy a kínai filozófia a keresztény teológiához jobban „közeledik”, mint amaz a régi görögök filozófiájához, s ezt igazolva látja a jezsuita Kína-missziósok ismeretesei által. Hitet tesz amellett, hogy az isteni természet ismeretében, minden népnél, minden vallásban, így a keresztényeknél és a kínaiaknál egyaránt elsősorban az erénynek alávetett emberi cselekvés a mérvadó (Mungello 1971. 8–9). Számára a vita kimenetele arról szól, hogy közelítve egymáshoz az európai és kínai értékrendszert, a Nyugat kiutat talál-e erkölcsi válságából. A *Novissima Sinica*-ban úgy értelmezi a Konfuciusz-kultuszt, hogy az nem vallásos, hanem morálbölcseleti alapú, a társadalom rendjének biztosítására szolgál. 1700-ban Verjus misszionáriushoz levelet ír, a *De cultu Confucii civili...*-t, amelyben valamivel differenciáltabban fogalmaz, és világossá teszi, hogy a Konfuciusz-kultuszhoz kötődő rítusok mégiscsak hordoznak vallási elemeket (Leibniz 1697. 11; Leibniz 1994a. 72 skk.; Takó 2013b. 16).

1716-ban írott levelében Leibniz visszatér a kínai filozófia iránti lelkesedésének értelmezéséhez. Megfigyeléseinek „élessége” szinte „felülmúlja” a jezsuitákét is, miközben természetesen az ő fordításaikra-ferdítéseikre, túlinterpretált értelmezéseikre támaszkodik. A „*Tian*” („Ég”) ideogramma (character) „Isten a Mennyben” jelentéssel bír véleménye szerint, és nem az „anyagi eget” jelentette (Leibniz 1875. 617), ehhez a felfogásához kapcsolódik az a „*Li*”-re vonatkozó nézete, hogy az mint első elv, mint elsődleges forma nem lehet anyagi jellegű (Leibniz 1994b. 75–183; Takó 2013b. 19–21).

Ámde, minden sajnálatára európai gondolkodásmódunknak, a kínai nyelvhasználatban, világképben nyoma nincs annak, amit mi „forma”, illetve „matéria”, „anyagi jelleg” alatt értünk (Várnai 2013. 445–446, 452–453; Kósa–Várnai 2013. 511, 515–516).

A „LI” (*LI*) ÉRTELMEZÉSÉRŐL VALÓ ELMÉLKEDÉSEK –
A „TERMÉSZETES TEOLÓGIA” „KERESÉSE” KÍNÁBAN

1716-ban Leibniz Nicolas Remondhoz írott levélként írja meg fontos munkáját a *Discours sur la Theologie naturelle des Chinois*-t. Ez voltaképpen egy reflexió, amelyben, anélkül hogy arra direkt módon utalna, az előző évben meghalt Malebranche *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* című művének Kína-képét is kritizálja. A *Discours* egy időben íródik a Samuel Clarke-kal való levelezésben folytatott, az Isten „mivoltáról” szóló vitával (Davis 1983. 534; Ribas 2003. 66; Lee 2007. 112). Bizonyos fogalmi párhuzamok felállíthatók a Leibniz által írt levelek között, és ebből néhány kutató azt a feltételezést kockáztatja meg, hogy metafizikája ezen újragondolására benyomással bírhatott a neokonfucianusok, sajátlag Zhu Xi fogalompárja, a *li* és *qi* egymásra hatására alapozott magyarázat a világ működéséről (Needham 1956. 458).

A *li* az ókori kínai bölcséletben „az égi csillaghálót mint mintázatot” (a csillagképeket) s az ebből fakadó „rendet” jelentő character. A *qi* ebben a gondolatkörben a dolgokban megjelenő *dao*-nak a hatásaként mint működés értendő (Várnai 2010. 3, 5; Kósa–Várnai 2013. 511, 515–516).

A neokonfucianizmus legfontosabb alakja Zhu Xi – aki az organicizmus legjelesebb képviselőjeként jelenik meg a misszionáriusok s nyomukban Leibniz szemében (Needham 1956. 458) –, mesterei nyomán ezt a *li*-értelmezést tágítja ki, és kitüntetett fogalomként értelmezve mint „a rendet” fogja fel. Miközben szabályozza a dolgok működését, aközben rejtetten meghatározó az egész „világ” működésére. A *qi* pedig létrehozza a dolgok mikéntjét-felépítését, közvetítve a *li* szabályozó erejét. Így a *li* és a *qi* egyszerre van jelen az összességben, és közvetlenül a dolgokban is.

A jezsuita fordításokban, értelmezésekben és ennek nyomán az európai sinológiában és filozófiában princípiumként tételezik a *li* terminusát, amely egy meglehetősen problematikus értelmezéstörténeten megy át, eliminálva az eredeti jelentést (Needham 1984. 89–91; Várnai 1984.101–103). Ez egyik jellegzetes példája annak a sajnálatos gyakorlatnak, amely gond, sőt mondhatnánk gondolkodás nélkül „túlinterpretál” kínai terminusokat, ezáltal „európaizálva” a kínai bölcsélet fogalmi rendszerét.

A „Li” értelmezése kapcsán, úgy tűnik, Leibniz számára fontos volt a *li* írásjegy eredeti „mintázat”, „elrendeződés” jelentése is, bár a jezsuita fordítások és interpretációk által befolyásoltan úgy gondolja, a bemutatott kínai „filozófiai” terminusok egyik legfontosabbika az „elsődleges elvre”, az „elsődleges szellemre” és nem az „elsődleges anyagra” vonatkozik (Takó 2013b.19–20; Elster 1975. 246). Természetesen, sajnos, ez is félreértelmezés, mely már a korábbi, miszionáriusok által közölt szövegekben megjelenik, s a hozzá kapcsolódó vita így

nem a kínai bölcelet gondolatiságáról, hanem az „európaizált” átértelmezési keretben megjelenő különböző állásfoglalásokról nyújt képet.

Leibniz a „Li”-t úgy fogja fel, mint a monászok elrendezett harmóniájának egyszerre előre adott s ugyanakkor benső rendjét (Principle de la nature et de la grâce, fondés en raison – Monadologie 1714. Leibniz 1930. 116; *Monadológia* 67. §). A *Monadológiában* fejti ki koncepcióját, miszerint a monász, az entelecheia, avagy „egyszerű szubsztancia” magában hordja tevékenysége közvetlen okát, s nem állandó, hanem belső változások által működő entitás, végső, vagy első okként a Teremtő általi előre elrendezettséggel.

Ez a teória, a monászok hierarchiájával és azok eleve elrendezettségével tette számára oly érdekessé a „Li”-ről, az általános rend eleve létező alapelvéről szóló „neokonfucianus” tant. A „Li” az univerzum minden szintjén jelen van és biztosítja a világegyetemben, hogy minden létező részesülve belőle saját „Li”-vel rendelkezék és spontán módon, irányítás vagy mechanikus behatás híján is együttműködjék az egyetemes rendben. Leibniz úgy gondolta, hogy sikerült elméletével feloldani a „teológusok idealizmusa” és az „atom fogalmára épülő materializmus” kibékíthetetlen ellentmondását. Úgy vélhette, hogy teóriája mintegy felidéri a kínai világban elterjedt nézetrendszert. Úgy tekintette, hogy ő a „kínaiakhoz hasonlóan magáévá tette” azt a nézetet, hogy a dolgok minden valóságát s azok mély misztériumait is bennfoglalják (Gernet 2001. 402). A *Monadológia* metafizikájának a Clarke-levelekben folytatott apológiája, ami érinti ezt a kérdést, hasonlóságot mutathat ugyan a Zhu Xi bölceletének jezsuita, illetve leibnizi értelmezésével, de nem azért, mert arra támaszkodik, hanem azért, mert egyáltalán nem különleges módon azt Leibniz saját rendszerének alapelvei szerint gondolta el a jezsuita szövegfordítások alkalmazásával (Takó 2013b. 19).

Malebranche-sal vitázik, akinek az *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un chinois sur l'existence et la nature de Dieu* című vitáiratában a keresztény filozófia felülkerekedik a kínain. Az *Entretien* „metafizikai segédeszköz” a jezsuita misszionáriusokkal szemben. A kínai filozófia exponálása nem lényeges a műben, bár éppen ennek kritikáján keresztül próbálja saját doktrínáját kifejteni, maga a kínai példa csak demonstrációs célokat szolgál. Egy általános elv nevében ítéli meg a kínai filozófiát, és ennek az elvnek a jegyében azt vizsgálja, hogy vajon a kínaiak ateisták vagy spiritualisták. Úgy gondolja, hogy ateisták, hiszen ha valóban hinnének az egy istenben, akkor a róla megformált képük, a hitük ezt kellene tükrözze.

Az égnek az az uralkodója [*Seigneur du ciel*], akit Önök [mármint a kínaiak] úgy néznek, mint mi a mi Istenünket, nem lehetne csak egy különleges és végtelen lény, megszorítások, határok, fenntartások nélküli lény. Bezárkózva önmagába minden véges szellem számára érinthetetlen módon. Ő minden, ami teljes realitásában igaz, valós minden létrehozott és lehetséges lényben. Maga a tökéletesség. (Malebranche 1708. 2–3. Vö. Pinot 1932. 329–332; Rowbotham 1966. 231; Várnai 1973. 13–15; Boros 2014. 9–10)

Malebranche elfogadja a Ricci utáni misszióvezető, Longobardi elődje elleni azon érveit, miszerint a kínaiaknak a keresztény Istenhez hasonló, mindenhatónak tekinthető teremtetőjük nem volt, semmiféle ilyen jelentésű fogalommal nem bírtak, s a világképük materiális jellegű (Mungello 1971. 6). A „ly”-t (ő így írja át) anyagi természetűnek tekinti, akárcsak Longobardi, és ezzel elveti annak összemérhetőségét a Deusszal (Dieu). A „ly” és a Dieu mint általános alapelvek nem egyeztethetők össze. A „ly” ugyan már nem a dolgokban, „véges testekben” lévő anyagiság, de „általános” anyag, szemben a keresztény istenfogalom spiritualitásával. Úgy vélhette, a Ricci-követő jezsuiták egy a képzeletre épülő, bálványimádó természeti teológiát interpretáltak úgy, hogy a keresztény istenfogalomnak kívánták megfeleltetni a kínaiak gondolkodásmódjára alkalmazva azt, amikor a Deus szót az „Ég ura” formulával adták vissza (Boros 2014. 8; Boros–Takó 2014. 27). Malebranche saját istenértelmezése felől sem fogadhatta el a Deus és a „ly” megfeleltetését, hiszen az ő gondolatmenete szerint Isten a szeretet révén irányít és cselekszik, s a caritas által biztosítja a világ rendjét. Az ember számára értelemmel szeretni a rendet Isten szeretete. [*L]e faire aimer d'un amour d'union, puisque étant raisonnable, la raison qui doit exciter ou régler notre amour* (Malebranche 1994. 167). Isten „személyes” szeretetének rendje és a *li* személytelen rendje nyilvánvalóan nem ugyanaz. Malebranche érvelése plauzibilisnek tekinthető.

Malebranche-tól eltérően Leibniz a *Discours*-ban összevethetőnek tekinti a „Li” terminust a Deusszal, s ekként fogalmaz:

Istenre vonatkozóan lehetséges, hogy néhány kínai szándéka az volt, hogy Neki testet adjon, így téve őt a világ lelkévé, hozzákapcsolva az anyaghoz, akárcsak az antik görög és ázsiai filozófusok tették. Azt megmutatván azonban, hogy Kína legrégebbi szerzői nem mással ruházták fel a Li-t, az első elvet, mint a Ki, vagy anyag létrehozásának képességével, nem megdorgálni kell őket, hanem egyszerűen felvilágosítani. Könnyebb lesz elfogadtatni tudományukkal, hogy Isten *Intelligentia supramundana*, és fölötte áll az anyagnak. Így ahhoz, hogy eldöntsük, felismerik-e a lelki szubsztanciát, mindenekelőtt a Li-t, avagy a rendet [*régle*] kell számításba vennünk, amely minden egyéb dolog első mozgatója és alapja, és amely, úgy gondolom, megfelel a mi Istenségünknek [*Divinité*]. (Leibniz 1994b. 78 [2. §] Vö. Cook–Rosemont 1994. 77; Takó 2013b. 20)

A *li* és a *qi* vonatkozásában, akárcsak a *tian*-nél, illetve a *dao*-nál, értelmezhetetlen, s így értelmetlen az a nyugati felfogásmód, mely erőltetetten szellemire és anyagra, spirituálisra és materiálisra bontja e fogalmak jelentéseit. Ilyen a kínai világképben egyszerűen nincs, még akkor sem, ha a nyugati iskolázottságú kínai filozófiatörténészek nem kínaiul írt műveikben átveszik is ezt a fogalomtorzító értelmezést (Várnai 2013. 386; Kósa–Várnai 2013. 511, 515–516).

A továbbiakban Leibniz „érveket” vonultat fel Longobardival szemben, átértelmezve annak írását, a beszámolókat elemezve oly módon, hogy megkísérel

kimutatni, hiába olvasták a szerzők eredetiben, kínaiul a szövegeket, nem értették meg azokat megfelelően. Ő az, aki az igazi filozófiai olvasatot adja meg. Ezt abban a meggyőződésében tette, „hogya maga a filozófiai tartalom azonos a különböző nyelvű szövegekben” (Boros–Takó 2014. 25), hiszen eredendő egészenk tételezi a múltbéli gondolkodás különböző kultúrákban testet öltő szövegeit. A „Li” nem jelenthet „anyagi” elvet, mint Longobardi állítja, mert eredeti „jelentése” a természetes teológia által posztulált „értelem” kell legyen, amely mögött ott áll a természetfeletti isteni értelem (Boros–Takó 2014. 24). A *theologia naturalis* kettős alapelvet alkalmaz, a *ratióra* alapozott észérvek használatát és a pozitív törvényeket, melyek akaratlagos voltakban emberiek vagy isteniek (Boros 2003. 28–29).

Amikor Leibniz a *Discours* 4. §-ában a „Li”-t megfelelteti a *ratió*nak (*raisonnak*), akkor természetesen, mint a fentiekből látható, egy félreértés alanya. A félreértés tovább bővül a 6. §-ban, amelyben azt írja, hogy a „Li”, akár a keresztény Isten, egy és oszthatatlan, mindennek alapja, de ezzel együtt „legtökéletesebb sokaság” is. A 23. §-ban a „Li”-t így az elsődleges formának (*premier forme*) felelteti meg, amelyből tőle különböző, de belőle származó „lelkek” jönnek létre (Leibniz 1994b. 75–183; Takó 2013b. 21). Más paragrafusokban Leibniz a „Li” és a „Ki” viszonyát vizsgálgatja, itt is jelentős „félreértésekkel” szolgálva. Az 59. §-ban a „Li” és a „Shangti” terminusokat vonatkoztatja egymásra, és ugyanannak az „egységnek”, Istennek felelteti meg jelentésüket (Leibniz 1994b. 75–183; Takó 2013b. 21). Tehát Leibniz nagyon messzire megy sajátos értelmezésében.

A *Discours* kifejtése során Leibniz a kinyilatkoztatott vallás (*theologia revelata*) Kínában való terjesztésén elmélkedve azt tételezi, hogy az, a misszionáriusok által bemutatva, a kínaiak saját régtől gyakorolt rítusainak újraértelmezését jelenti. Úgy gondolja, ha kínai misszionáriusok tevékenykednének Európában, ők is ennek megfelelően járnának el. Ebből a nézőpontból adódik, hogy a rítus-vitában 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 megfeleltethetését. A *Discours* egyik fontos feladata, hogy „világossá tegye”, a két terminus „csak ugyanazt jelentheti” (Leibniz 1994b. 75–183; Takó 2013b. 21).

Leibniz számára tulajdonképpen nem az a lényeg, hogy a kínaiak „természetes teológiája” megtámogassa saját teóriáját, hanem kifejtve, hogy lehetetlen az, miszerint a kínaiak világképében tiszta materialitás uralkodna, megerősítse abban a meggyőződésében, hogy a kínai filozófia nem egy idegen bölseleti rendszer, hanem a keresztény vallás, valamint saját *Monadológiája* távoli „hasonmása” (Lach 1945. 455).

Azt ajánlatos látnunk, hogy a „természetes teológia”, illetve a „kínai természetes morál” tulajdonítása teljes félreértelmezése a kínai világképből „kinövő” bölseletnek, nem beszélve a „morálfilozófus” konfucianusokról, amely „besorolás” már a jezsuita interpretátorokkal kezdődött félreértelmezés.

Leibniz nem véletlenül akad bele a *li* értelmezése kapcsán ugyanabba a problémába, amely a *characteristica universalis* elgondolása során foglalkoztatta, nevezetesen, hogy ugyanazt a fogalmat más-más terminusokkal, illetve más-más fogalmakat ugyanazon terminussal fejezünk ki a nyelvekben, és ezzel megnehezítjük a megértést. Az, hogy Leibniz – kitüntetetten az *Újabb értekezés...* IX. 5–6. §-ban – különbséget tesz fogalom és terminus között, éppen ezért igen fontos, s nem véletlenül hoz éppen „kínai” példát, amikor – a IX. 9. §-ban – a „kínai királlyá válni” gondolatkísérlet során rávilágít a megértés nehézségeire (Leibniz 2005a. 315 skk., különösen 315–316).

Észleli, de csak észleli, hogy a jezsuita misszionáriusok fordítói gyakorlatában gondok adódnak. Mik ezek a gondok? Már Ricci terminológiája kapcsán szó volt róla, hogy ha egy fogalmat, mint például *tian* („Ég”, „Menny”) egy másik kultúrkör nyelve számára értelmezhetővé kívánunk tenni, akkor, ha egy olyan fogalom, mint a keresztény Isten, általunk használt terminusát, a Deust alkalmazzuk az egyeztetésre, meglehetősen akadályokat állítunk a megértés elé. Sőt félreértéseket generálunk. Ugyanez a helyzet a „Li” és a „Deus” viszonylatában. Leibniz ismeretei széles körűek és látóköre egyetemes ugyan, de az, hogy némely jezsuita fordítás olvastán arra a következtetésre jut, hogy ezek a terminusok vonatkoztathatóak a keresztény Isten-névre, alapvetően elhibázott. Ez az összefűzés valójában azért szükséges számára, hogy megfeleltethető lehessen a *Monadológia* 45. §-ának és a Clarke-kal folytatott levelezés I. levele 4. §-ának, amelyekben arról értekeznek, hogy az „egység” hozza létre, Isten teremti meg a világ létezőinek harmonikus összeműködését, s ebbe a harmóniába nem szükséges, de nem is lehetséges utóbb beavatkozni (Leibniz 1986b. 315–316; Leibniz 2005a. 29).

Mai szemmel szemlélve e vitát, helyénvaló rögzíteni, hogy abban a kérdésben, miszerint a kínai világnézet összeegyeztethető-e a kereszténységgel, és főbb bölcséleti fogalmai összemérhetőek-e az európai filozófiai hagyomány fogalmaival, Longobardinak és nyomában Malebranche-nak van „igaza”, az összeegyeztethetőség képtelenség. A kínai bölcséletet-„filozófiát” a kereszténységgel összeegyeztetni csak inadekvát módon, bizonyos előfeltevésektől, mondhatni, „előítéletektől” vezetettve lehet, s ez megkérdőjelezhető (Gernet 2000. 203 skk).

MIRE JUTOTTUNK?

Leibniz olvasottsága, kiterjedt körű ismeretei és a hozzájuk kapcsolódó levelezése, illetve írásai, amelyeket Kínával való foglalatosságai során egységbe foglalt, nem azért voltak fontosak számára, mintha a kínai gondolkodásmód hatással lett volna elméleteinek létrehozására vagy kialakítására. Nem arról van szó, hogy filozófiáját „összehozta” volna a kínai bölcsélettel, mintegy abból merítve, hanem azt akarta felmutatni, hogy az „előre elrendezett harmónia” világában egymás-

ra vonatkozásban kell legyenek ennek a harmóniának a különböző kultúrákban való „leírásai”. Így felelteti meg a bináris aritmetika rendszerét és a *Yijing baguait*, a *Monadológiát* mint az univerzum rendjét megmutató elméletet és a kínai bölcsélet „Nagy harmóniát” felmutató tanítását. Az, hogy ezek a tanítások a földgolyó különböző pontjain és különböző időkben keletkeztek, és mégis összeegyeztethetőek, az az előre elrendezettségéből következően szükségképpen és nyilvánvaló – ez Leibniz mondandója (Mungello 1971. 3–4).

Látnunk kell azonban azt, hogy az európai filozófia 17–18. századi Kína-képét a fogalomértelmezésben is befolyásolta a jezsuita interpretáció. A fogalmi nyelvezet a „kínai” misszionáriusok fordításirodalmára hagyatkozott, amely a skolasztika és a teológiai terminológia egyfajta kombinációjával, az antik fogalomkészlet átértelmezésével operált. Módszertanilag ez jellemezte a kínairól latinra és a latinról kínaira fordítást is. Ezt nemcsak a korszak gondolkodói, de még a 19–20. századi sinológia fordításirodalma is átvette, csak az utóbbi egy-két évtizedben jelentkezett egy új terminológia-értelmezési igény (Brancaccio 2007. 27–29; Várnai 2011b. 53–56, 62–63; 2013. 384).

Leibniz végső célja mindvégig a szellemi és anyagi javak cseréje révén létrejövő nagy harmónia elve marad. Ezt a meggyőződést azon nézete alapozta meg, hogy a harmónia elve éppen abban gyökeredzik, hogy előre elrendezettségében (*prestabilita harmonia*) eleve létezik, szükségképpenisége logikailag bizonyítható, s ráébredve törvényszerűségére, létre lehet hozni egy univerzális tudásmetrumot (*scientia universalis*). Ez az, amely felöleli a tudományok összességét az általános jelrendszertől kezdve a metafizikán, a természetet vizsgáló tudományokon át a morálfilozófiáig, az államtudományig, a jogtudományig és tovább. Sőt, nyilvánvalóan nemcsak a tudományok összességét, hanem egy olyan nézetrendszert, a nemzetek, az emberi világ egész kulturális örökségét, amely az egyetemességhez vezet az emberi nemet. Ebben vélt kulcsszerepet adni a kínai–európai tudomány együttműködésének a *theologia naturalisra* alapozva. Valójában azonban félreismerte a jezsuita misszionáriusok bemutatta Mandzsú-Kínát, mint ahogy egész Európa félreismerte azt. Egy „álomban hitt” élete végéig. Nézetei mindezek ellenére – bár telve vannak tévedésekkel – nagyon sok érdemlegeset tartalmaznak Kínáról. A tudományos, világképi, kulturális problémák értelmezésénél Leibniz megfigyelései részletkérdésekben sokszor pontosak, ám az egész Kína-kép tekintetében nem egészen helytállóak.

IRODALOM

Források

- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1697 [1699]. *Novissima Sinica. Historia nostri Temporis Illustratura*. Hannover.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1735. La lettre de Mons. de Leibniz sur la Philosophie chinoise á Mons. rever. de Bouvet S. J. In Christian Kortholt (szerk.) *Leibnitz Epistolae ad Diverses. 1734–1742*. 2. kötet. Frankfurt.
- La lettre de Mons. de Leibniz sur la Philosophie chinoise á Mons. de Remond. In Christian Kortholt (szerk.) *Leibnitz Epistolae ad Diverses 1734–1742*. 2. kötet. Frankfurt.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1737. In Christian Kortholt (szerk.) *Leibnitz Epistolae ad Diverses. 1734–1742*. 3. kötet. Frankfurt.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1875. *Philosophische Schriften*. Szerk. Carl Imanuel. 7. kötet. Berlin.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1930. *Monadologie*. Szerk. Herbert Carr. Cambridge.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1966. *Zur allgemeinen Charakteristik. Hauptschriften zur Grunlagung der Philosophie*. Philosophische Werke, 1. kötet. Hildesheim.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1986. Monadológia. In *Gottfried Wilhelm Leibniz válogatott filozófiai írásai*. Vál. Márkus György. Ford. Endreffy Zoltán – Nyíri Tamás. Budapest, Európa. 305–326.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1994a. On the Civil Cult of Confucius (De cultu Confucii civili). In Daniel Cook – Henry Rosemont (szerk.) *Gottfried Wilhelm Leibniz: Writings on China*. Chicago, La Salle. 61–66.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1994b. Discourse on the Natural Theology of the Chinese (Discours sur la Théologie naturelle des Chinois). In Daniel Cook – Henry Rosemont (szerk.) *Gottfried Wilhelm Leibniz: Writings on China*. Chicago, La Salle. 75–138.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 2005a. *Újabb értekezések az emberi értelemről*. Ford. Boros Gábor – Moldvay Tamás – Kékedi Bálint – Sallay Viola. Budapest, L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 2005b. *A Leibniz–Clarke levelezés*. Ford. Bálint Péter. Budapest, L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem.
- Longobardi, Nicolaus 1701. *Traité sur quelques points de la religion des chinois*. Paris.
- Malebranche, Nicolas 1708. *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*. Paris.
- Malebranche, Nicolas 1994. *Conversation Chrétienne*. Paris, Gallimard.
- Ricci, Matteo 1603. *Tian Zhu shiyi*. Peking.
- Ricci, Matteo 1985. *The True Meaning of the Lord of Heaven*. Szerk. Douglas Llancahire – Peter Hu Kuochen. St. Louis, Institute of Jesuit Sources.

Feldolgozások

- Boros Gábor 2003. Leibniz racionális cselekvésmélete. *Világosság*. 44/5–6. 27–35.
- Boros Gábor 2009. *Leibniz gyakorlati filozófiája*. Gödöllő, Attraktor.
- Boros Gábor 2014. *La figure du chinois dans la théologie naturelle au 17^{ème} siècle*. Kézirat.
- Boros Gábor – Takó Ferenc 2014. A kínai kapcsolat a 17. század természetes teológiájában. In Kelemen János (szerk.) *Normák, cselekvés, társadalom. Orthmayr Imre 60. születésnapjára*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 17–28.

- Brancaccio, Lavínia 2007. *China accomodata. Chinakonstruktionen in jesuitischen Schriften der Frühen Neuzeit*. Berlin, Frank & Timme.
- Cook, Daniel J. – Henry Rosemont 1981. The Pre-Established Harmony between Leibniz and Chinese Thought. *Journal of the History of Ideas*. 42/2. 253–267.
- Cook, Daniel J. – Henry Rosemont (szerk.) 1994. *Gottfried Wilhelm Leibniz: Writings on China*. Chicago, La Salle.
- Cook, Daniel J. – Henry Rosemont 2000. Leibniz, Bouvet, The Doctrine of Ancient Theology and The Yijing. In Li–Poser (szerk.) 2000. 125–136.
- Davis, Walter W. 1983. China, the Confucian Ideal and the European Age of Enlightenment. *Journal of the History of Ideas*. 44/4. 523–548.
- Eco, Umberto 1998a. *A tökéletes nyelv keresése*. Ford. Gál Judit – Kelemen János. Budapest, Atlantisz.
- Eco, Umberto 1998b. *Serendipities: Language and Lunacy*. New York, Columbia University Press.
- Elster, Jon 1975. *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*. Paris, Gallimard.
- Fehér Márta 1996. A creatio problémája Leibniznél. In Fehér Márta (szerk.) *A teremtés*. Budapest, Áron Kiadó. 129–150.
- Franke, Otto 1927 [1945]. *Leibniz und China*. In *Aus Kultur und Geschichte Chinas*. Peking.
- Franke, Wolfgang 1962. *China und das Abendland*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Frémont, Christiene (szerk.) 1987. *Discours sur la théologie naturelle des Chinois plus quelques écrits sur la question religieuse de Chine*. Bibliothèque des mythes et des religions, 4. Paris.
- Fuchs, Thomas 2006. The European China-Receptions from Leibniz to Kant. *Journal of Chinese Philosophy*. 33/1. 35–49.
- Gernet, Jacques 2000. Leibniz on a Seminal Chinese Concept versus the Missionary Longobardo. In Li–Poser (szerk.) 2000. 203–209.
- Gernet, Jacques 2001. *A kínai civilizáció története*. Ford. Antóni Csaba. Budapest, Osiris.
- Heller Ágnes 1995. *Leibniz egzisztenciális metafizikája*. Ford. Vándor Judit. Budapest, Kossuth.
- Hsia, Po-chia 2007. *The Catholic Mission and Translations in Cina 1583-1700*. In Peter Burke – Hsia Po-chia (szerk.) *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Jahn, Hans 1962. *Quellenuntersuchung zur Chinakennntnis bei Leibniz und Wolf*. Hong-Kong.
- Kim Sangkeun 2004. *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Response to Matteo Ricci*. New York – Princeton, Lang.
- Kósa Gábor – Várnai András 2013. (szerk.) *Bölselők az ókori Kínában*. Budapest, Magyar Kína-kutatásért Alapítvány.
- Lach, Donald 1945. *Leibniz and China*. *Journal of the History of Ideas*. 6/4. 436–455.
- Lach, Donald 1957. *The Preface to Leibniz's NOVISSIMA SINICA*. Honolulu.
- Lai, Yuen-Ting 1998. *Leibniz and Chinese Thought*. In A. P. Coudert – R. H. Popkin – G. M. Weiner (szerk.) *Leibniz, Mysticism and Religion*. Dordrecht, Kluwer. 154–167.
- Lee, Chao Ying 2007. Integration of Foreign Culture With Local Culture: The Icons of Confucius in Mémoires concernant les Chinois. *Sino-Christian Studies*. No. 4. 109–135.
- Li, Wenchao 2000. Leibnizens *Novissima Sinica* von 1697. In Li–Poser (szerk.) 2000. 2–10.
- Li, Wenchao – Hans Poser (szerk.) 2000. *Das Neueste über China. G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697*. Internationales Symposium. Berlin, 4. bis 7. Oktober 1997. *Studia Leibniziana: Supplementa*, 33. kötet. Stuttgart, Felix Steiner Verlag.
- Li, Wenchao – Zhong Xiping (szerk.) 2005. *Laibunici: Zhong guo jinsi (Leibniz: Novissima Sinica)*. Zhengban, Leibniz Stiftung.
- Loemker, Leroy (szerk.) 1969. *Leibniz: Philosophische Dokumente und Briefe*. Dordrecht, Reidel.
- Merkel, Franz Rudolf 1920. *G. W. von Leibniz und die China Mission*. Leipzig.

- Merkel, Franz Rudolf 1952. *Leibniz und China*. Berlin.
- Milkov, Nikolaj 2006. Leibniz's Projekt for Characteristica Universalis in relation to the Early Analytic Philosophy. *Proceeding of the 8th International Leibniz Congress*. Hannover, 606–614.
- Mungello, David E. 1971. Leibniz's Interpretation of Neo-Confucianism. *Philosophy East and West*. 21/1. 3–22.
- Mungello, David E. 1977. *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*. Honolulu.
- Mungello, David E. 2000. How Central to Leibniz's Philosophy was China. In Li-Poser (szerk.) 2000. 57–68.
- Needham, Joseph 1956. *Science and Civilisation in China. Volume II. History of Scientific Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Needham, Joseph 1984. Az emberi törvény és a természeti törvények. *Filozófiai Figyelő*. 6/3. 79–100.
- Perkins, Franklin 2000. The Theoretical Basis of Comparative Philosophy in Leibniz' Writing of China. In Li-Poser (szerk.) 2000. 274–293.
- Pinot, Virgile 1932. *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France 1640–1740*. Paris, Geuthner.
- Popp, Karl – Ervin Stein 2001. *Gottfried Wilhelm Leibniz. Das Wirken des großen Universal gelehrten als Philosoph, Mathematik, Physiker, Techniker*. Hannover.
- Poser, Hans 2000. Leibnizens *Novissima Sinica* und das europäische Interesse am China. In Li-Poser (szerk.) 2000. 11–28.
- Reichwein, Adolf 1923. *China und Europa. Geistige und Künstlerische Beziehungen im 18. Jahrhundert*. Berlin, Oesterfeld.
- Reichman, Gregory M. 2012. Malebranche and Chinese Philosophy: A Reconsideration. *British Journal of the History of Philosophy*. 1–19.
- Ribas, Albert 2003. Leibniz' 'Discourse on the Natural Theology of the Chinese' and the Leibniz-Clarke Controversy. *Philosophy East and West*. 53/1. 64–86.
- Rowbotham, Arnold H. 1945. The Impact of Confucianism on XVIIth Century Europe. *The Far Eastern Quarterly*. 4/3. 224–242.
- Rowbotham, Arnold H. 1956. The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought. *Journal of the History of Ideas*. 17/4. 471–485.
- Rowbotham, Arnold H. 1966. *Missionary and Mandarin*. New York.
- Roy, Oliver 1972. *Leibniz et la Chine*. Paris.
- Rutherford, Donald 1995. Philosophy and Language in Leibniz. In Nicholas Jolley (szerk.) *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge, Cambridge University Press. 224–269.
- Swiderski, Richard M. 1980. Bouvet and Leibniz: A Scholarly Correspondence. *Eighteenth-Century Studies*. 14/2. 135–450.
- Takó Ferenc 2013a. Érvek, technikák, autoritások: Matteo Ricci Tianzhu shiyijének érvelési módszeréről. In Takó Ferenc (szerk.) „Közel s Távol”. II. Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely. Budapest, Eötvös Collegium. 255–270.
- Takó Ferenc 2013b. *Selyem út. A német gondolkodástörténet Kína-koncepciói a kora újkortól a XX. századig*. Diplomamunka. Budapest, ELTE BTK.
- Várnai András 1973. Leibniz „praestabilita harmonia”-ja és Kína. In uő: *Az európai Ázsia-kép történeti alakulása a keleti utazások megindulásától a felvilágosodás koráig. A felvilágosodás Kelet-elméletei, különös tekintettel Kínára*. Disszertáció. Budapest.
- Várnai András 1974. *Az európai Kína-kép alakulása és hatása a felvilágosodás korában*. In Klaniczay Gábor et al. (szerk.) *Dolgozatok a feudáliskori művelődéstörténet köréből*. Budapest, ELTE BTK. 125–154.
- Várnai András 1976. A felvilágosodás Kelet-képnek forrásai. *Világosság*. 17/1. 19–27.
- Várnai András 1983. *A francia felvilágosodás történetiszemléletéről*. Budapest.

- Várnai András 1984. Az emberi törvény és a természeti törvények needhami felfogásához. *Filozófiai Figyelő*. 6/3. 101–107.
- 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*. Budapest, Uranosz. 71–84.
- Várnai András 1998. Közvetítés Európa és a Kelet tudományossága között. Jezsuita misszionáriusok a kínai udvarban. In Hronszky Imre *et al.* (szerk.) *Tudomány- és technikafilozófiai, tudomány- és technikatörténeti tanulmányok*. Budapest, 91–99.
- Várnai András 2011a. „Egyenes nevek” (Zheng ming”). Nyelvelmélet, hatalomtechnika és erénytan a klasszikus kínai bölceletben. *Magyar Filozófiai Szemle*. 55/2. 9–31.
- Várnai András 2011b. Matteo Ricci és a korai jezsuita Kína-misszió. In Patsch Ferenc (szerk.) *Misszió, globalizáció, etika. Matteo Ricci szellemi öröksége*. Budapest, L’Harmattan. 51–68.
- Várnai András 2013. A kínai és a görög gondolkodás „összemérhetőségének” nehézségeiről. In Kósa Gábor – Várnai András (szerk.): *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest, Magyar Kína-kutatásért Alapítvány.
- Zacher, Hans J. 1973. *Die Hauptschriften zur Dyadik von G. W. Leibniz*. Frankfurt am Main.