

## Leibniz és a *Változások Könyve*

A testek ugyanis,  
mint a folyók,  
örökös áramlásban vannak:  
folytonosan kerülnek beléjük részek,  
és folytonosan ki is  
lépnek belőlük.

Leibniz 1986. 321<sup>1</sup>

A 17. század közepétől valóságos Kína-láz vett erőt Európán.<sup>2</sup> A kiépülő kulturális és gazdasági kapcsolatok révén élénk és nagyméretű információáramlás és kereskedelmi tevékenység alakult ki az addig egymástól lényegében elszigetelt régiók között.<sup>3</sup> A kulturális ismeretszerzés egyik fő előremozdítója a Kínában működő jezsuita misszió tevékenysége volt, amely Xavéri Szent Ferenc sikertelen 1549-es kísérlete után, 1579-től kezdve indult el (Brockey 2007. 25). Jezsuiták egész sora működött – tanított és tanult – Kínában. A jezsuita misszió tagjai között természettudósok egész sorát találhatjuk. Tudományos munkájuk eredménye a kínai nyelv, irodalom és hagyomány, általában a kínai kultúra egészéről való ismeret elterjedése Európában. Matteo Ricci (1552–1610) és társai hatalmas tudományos munkát végeztek el a kínai misszió keretében. Nemcsak

<sup>1</sup> Egyéni sortördeléssel közölt szövegrészlet.

<sup>2</sup> Kína és kultúrája sok szálon befolyásolta a felvilágosodás korának Európáját, annak gazdasági és szellemi fejlődését. A mai napig nincs feltárva ennek a befolyásnak minden tényezője (Gernet 2005. 399, illetve 399–402).

<sup>3</sup> Egy-egy utazó már évszázadokkal korábban eljutott Kínába, a közvetítő kereskedelem útvonalainak pedig évezredes hagyományai mutathatók ki, de a rendszeres és szervezett közvetlen kapcsolat csak a 16. század végétől alakult ki az európai régió és Kína között. Kína és a nyugat kapcsolattörténetét lásd Needham 2000. 191–248. A 16. század elejétől először a portugál kereskedők és hajósok jelentek meg Kínában. Érdekességként érdemes megjegyezni, hogy a 14. században két magyar is járt Kínában. Történetükről lásd Tardy 1986. A további magyar–kínai kapcsolatokról lásd Józsa 1966. A régiók közötti kapcsolat külön fejezetét jelenti a nesztorianizmus kínai története.

a kínaiakat ismertették meg<sup>4</sup> az európai természettudomány eredményeivel,<sup>5</sup> hanem ők maguk is megismerkedtek a klasszikus kínai irodalom alapműveivel.

A hat<sup>6</sup> klasszikus konfucianus mű a *Változások Könyve* (易經, *Ji Csing*),<sup>7</sup> a *Dalok Könyve* (詩經, *Si Csing*), az *Írások Könyve* (書經, *Su Csing*), a *Szertartások Könyve* (禮記, *Li Csi*), a *Zene Könyve* (樂經, *Jü Csing*) és a *Tavaszkok és Őszök Krónikája* (春秋, *Csun Csiu*) (Fung Yu-lan 2003. 68). A klasszikusok között központi helyet foglalt el a *Változások Könyve*. A művel megismerkedő jezsuitákra ez a szöveg, illetve annak a kínai udvari kultúrában betöltött szerepe olyan nagy hatást tett, hogy azt némelyikük egyenesen az isteni kinyilatkoztatás részének tekintette. Ezt nevezzük *figurizmusnak*. A figuristák a klasszikus kínai filozófia műveit a kereszténység előképének tekintették, a mitikus kínai szerzőket pedig az *Őszö-vetség* alakjainak próbálták megfeleltetni. Joachim Bouvet (1656–1732) a *Változások Könyvének* értelmezésénél az egyik trigramsorozat, az úgynevezett *Korábbi Ég*<sup>8</sup> megalkotóját, a mitikus kultúrhérost, Fu Hszit (伏羲) a bibliai Hénochhal azonosította (Mungello 1989. 307–329).<sup>9</sup> A *Változások Könyvének* szövegét, felismerve a kínai kultúrában jelenlévő kiemelt jelentőségét, azonnal lefordították latinra (Rutt 2002. 62–65).<sup>10</sup> Az első, még nem teljes fordítás Philippe Couplet (1623–1693) munkájaként 1687-ben jelent meg a *Confucius Sinarum Philosophus* részeként. Ebben a közreadó ábrákat is szerepeltet, bemutatva a princípiumok vonallal törtéző ábrázolását.<sup>11</sup> A második szintén részleges latin fordítás egy másik jezsuita, a francia Claude de Visdelou (1656–1737) munkájaként látott napvilágot. A harmadik jezsuita fordítás, amely a szöveg első teljes fordítása volt,

<sup>4</sup> A jezsuita koncepció alapja a császári udvar bizalmának elnyerése volt, amelyhez a kínaiak tudományos érdeklődésén – a császári udvar tudósain – keresztül vezetett az út (Pagani 2001. 30).

<sup>5</sup> A mongol hódítás a kínai természettudományos fejlődés megtorpanását eredményezte, a matematika fejlődése az európai matematikai művek kínaira fordításának hatására indul meg újra a 17. században (Gernet 2005. 343).

<sup>6</sup> A felsorolásban szereplő egyik mű, a *Zene Könyve* nem maradt fenn. A Csin Si Huang-ti által elrendelt Kr. e. 213-as könyvégetésben (ennek kapcsán született meg a 焚書坑儒, *fén sū kēng zsú* szakkifejezés, amelynek jelentése: „könyvek elégetése”, „tudósok [élve] eltemetése”) odaveszett.

<sup>7</sup> A kínai szavaknál az olvasás megkönnyítése miatt a magyar népszerűsítő átírást választottam. A tudományos átírásnak több elfogadott formája is létezik mind a nemzetközi, mind a magyar sinológiában, ezért a tudományos átírás nem egységes. A fontos kifejezések visszakereshetőségért az írásjegyeket beemeltem a szövegbe. Szeretném itt megköszönni Kardos Tatjánának a tanulmány megírásában nyújtott segítségét. Továbbá köszönnetel tartozom Schmal Dánielnek és Nemes Tibornak a tanulmányban szereplő idézetek fordításáért.

<sup>8</sup> A Korábbi Ég trigram-elrendezése, mint azt látni fogjuk, alapját képezi a Leibniz által megismert hexagram elrendezésnek is.

<sup>9</sup> A *prisca theologica* és a figurizmus történetéről lásd Smith 2001, illetve Rowbotham 1956. 471–485. A katolikus egyházon belül kialakuló vita a kínai szokásokról a figurizmus elítélésével és a kínai hagyomány teljes elutasításával végződött (Gernet 2005. 397).

<sup>10</sup> A jezsuita fordítások történetéről lásd Collani 2007. 227–387.

<sup>11</sup> Couplet–Intorcetta 1687. xl, xlij és xliij. A *Confucius Sinarum Philosophus* megírásának és közreadásának körülményeiről lásd Mungello 1989. 247–297, illetve Camus 2007.

a mandzsu verzió alapján készült.<sup>12</sup> Joseph de Mailla (1669–1748) készítette, aki bár rendtársa volt az ekkor tevékenykedő Bouvet-nek, egyben a figurizmus első bírálói közé számított. Mailla a neokonfucianus<sup>13</sup> filozófus, Csu Hszi (朱熹, 1130–1200) szövegeit is fordította.

A *Változások Könyvének* megismerésével egyidejűleg megkezdték a mű kínai kommentárirodalmának feldolgozását is. Ez az anyag olyan hatalmas, hogy a kínai filozófia minden korszakából találhatunk benne műveket. Igen jelentős volt azonban ezen az irodalomtesten belül a Szung-kori szövegek sora. Ennek megismerésekor került a jezsuita tudósok vizsgálódásának látóterébe a neokonfucianus filozófusnak, Sao Jungnak<sup>14</sup> (邵雍, 1011–1077) a *Változások Könyvének* hexagramjait értelmező kördiagram-ábrája, amely a kínai kommentárok között előkelő helyet foglalt el. Joachim Bouvet, akit matematikusként kifejezetten azért küldtek Kínába, hogy az európai matematika eredményeit megismertesse a császári udvar kínai tudósaival,<sup>15</sup> a *Változások Könyvének* struktúrájáról 1700 novemberében tett említést rendtársának, Charles Le Gobiennnek (1653–1708) (Lach 1945. 436–455, 444). Ez a levél a *Változások Könyve* nyugati értelemben vett természettudományos értelmezésének fontos dokumentuma is egyben.

Leibniz a jezsuitákkal történő levelezése révén ismerte meg a vonalsorok rendszerét. Ez az intenzív levélváltás Leibniz és a kínai jezsuita misszió tagjai között 1689-től 1714-ig tartott. Levelezőpartnerei Claudio Filippo Grimaldi (1638–1712), Giovanni Laureati (1666–1727), Antoine Verjus (1632–1706), Joachim Bouvet, Adam Adamandus Kochański (1631–1700), Charles Le Gobien, Jean de Fontaney (1643–1710), Pierre Jartoux (1669–1720) és Claude de Visdelou voltak. A filozófus Kínával kapcsolatos érdeklődése<sup>16</sup> révén ezekben az években tehát folyamatos kapcsolatban állt a jezsuita misszió tagjaival. A levélváltás feldolgozott kiadása hetven levelet közöl az eredeti francia vagy latin és a lefordított német változatban, tüköroldalon közreadva (Leibniz 2006). A levelezés révén Leibniz folyamatosan újabb és újabb adatokhoz és ismeretekhez jutott a távoli kultúra sok területéről, ami céltudatos vizsgálódást is jelentett, hiszen 1697-ben kifejezetten felkérte a Kínában tevékenykedő Antoine Verjustot, hogy szolgáltasson további híreket a kínai kultúráról való anyaggyűjtésről.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> A *Változások Könyvének* fordításai széles körben ismertek voltak Ázsiában. Török, ujjur, mongol, koreai, japán nyelven egyaránt közkézen forgott a mű.

<sup>13</sup> Az iskolát maguk a kínaiak sohasem nevezték neokonfucianusnak, ez európai terminus. Kínai elnevezései: Szung-kori Tanítás (宋學 / 宋学, kín.: *szung-hszüe*), A [mindent megszabó] Mérték/Igazság Iskolája (理學 / 理学, kín.: *li-hszüe*) és A Szív és Mérték Iskolája (心理學 / 心理学, kín.: *hszin-li hszüe*) voltak.

<sup>14</sup> Munkásságának ismertetését lásd lejjebb.

<sup>15</sup> A tudományos célkitűzésen túl a francia jezsuiták XIV. Lajos udvarát is hivatottak voltak képviselni (Swiderski 1980–1981. 135–150, 135).

<sup>16</sup> Gottlieb Spitzel és Athanasius Kircher egyaránt alakították Kína-képét (Perkins 2004. 109).

<sup>17</sup> [W]here I take such a part, because I judge that this mission is the greatest affair of our time, as much for the glory of God and the propagation of the Christian religion as for the general good of men and

Kína iránti érdeklődésének egyik alapja az *univerzális nyelv* és az emberi tudás egységes kulcsának megalkotása volt, amely a polihisztor számára különösen nagy jelentőséggel bírt (Swetz 2003. 276). Keresve az ehhez vezető utat, sorra megismerkedett azokkal a módszerekkel (Simonovits 1992. 53–56),<sup>18</sup> amelyekkel az európai gondolkodók megpróbálták meglegelni az „Egy Nyelvet”. Különösen inspiráló volt számára Raymundus Lullus (1232?–1316) és Nicolas Cusanus (1401–1464) munkássága.<sup>19</sup> Az univerzális nyelv keresései keltette fel figyelmét a kínai nyelv és a kínai írás, amely nyelvtan nélkülségével és zenei hangsúlyával különleges helyet tölt be a világ nyelvei között.<sup>20</sup> Ezzel kapcsolatban vetette papírra, hűszévesen, első Kínára vonatkozó megjegyzését *Dissertatio de Arte Combinatoria* című írásában:

Minden ilyen írást mintegy geometriai formák és képek fognak alkotni, ahogyan egykor az egyiptomiak írtak, ma pedig a kínaiak teszik, bár ezeknek a képei nem vezethetők vissza meghatározott ábécére vagy betűkre, ami ahhoz vezet, hogy hihetetlen emlékezeti munkát igényel – ez itt épp ellenkezőleg van.

Leibniz 1978. 73.<sup>21</sup>, <sup>22</sup>

Jakob Golius (?–1667) elméletét idézve azt is felvetette, hogy a kínai mesterséges nyelv (Leibniz 2005. 252). Bár be kellett látnia, hogy a kínai nem lehet *maga*

---

*the growth of the arts and sciences, among us as well as among the Chinese. For this is a commerce of light, which could give to us at once their work of thousands of years and render ours to them, and to double so to speak our true wealth for one and the other. This is something greater than one thinks* (W 55) (Perkins 2004. 42). „azért veszek részt ilyen mértékben ebben a misszióban, mert hiszem, hogy ez napjaink legfontosabb küldetése Isten dicsőségére és a keresztény vallás népszerűsítésére éppúgy, mint az emberiség egyetemes javára, valamint a művészetek és tudományok fejlődésének itt Európában és Kínában egyaránt. Ez nem egyszerű cserekereskedelem. Ez a szellem fényességének kereskedelme, amely által Kína több ezer éves tudását adja nekünk, míg mi Európa szellemi kincsét kínáljuk nekik mintegy megduplázva mindkét fél szellemi vagyonát. Ez a misszió több, mint aminek látszik.”

<sup>18</sup> Wilkins *The Essay towards a Real Character and Philosophy of Language* című alapműve kapcsán Méder Zsombor Zoltán A „megfelelő” szavak és a dolgok – John Wilkins analitikus nyelve című írásában Comenius kapcsán kiemeli, hogy az univerzális nyelv a *Pansophia* gondolatával áll szoros kapcsolatban (Méder 2005. 298). Azt viszont megjegyzi, hogy Leibniz Wilkins eredeti művét nem olvasta.

<sup>19</sup> Lullus *Ars combinatoria* című műve 1273 körül jelent meg. Az univerzális nyelv keresése és a teremtés struktúrájának vizsgálata egész életét áthatotta, a zsidó, az iszlám és a keresztény tradíció egyesítésének lehetőségeit kereste. Ábrái és diagramjai a valóság működésének egyszerű struktúráját voltak hivatottak megjeleníteni. Lullust a számítástechnika ősatyjaként tartják számon. Cusanus szintén geometriai képekben gondolkodva próbálta leírni Isten és a teremtés viszonyát (Swetz 2003. 276–277). Lullus rendszeréről lásd Cofresí 1987. 153–160.

<sup>20</sup> A kínai nyelv 19. század előtti európai kutatástörténetéről lásd Neeham 2000. 8–17.

<sup>21</sup> *Fiet igitur omnis talis scriptura quasi figuris geometricis, et velut picturis, uti olim Aegyptii, hodie sinenses, verum eorum picturae non reducuntur ad certum Alphabetum seu literas, quo fit ut incredibili memoriae afflictione opus sit, quod hic contra est.*

<sup>22</sup> Kiemelendő, hogy a kor tudósai, Athanasius Kircher példáját hozva, az ekkor még megfejtetlen egyiptomi hieroglif írást képjelek sorozatának tartották.

az *Ősnyelv*, felismerte ennek a nyelvi struktúrának az egyediségét (Walker 1972. 294–307, 305).

Kínával kapcsolatos adatgyűjtésének gyümölcse egy önálló szöveg kiadása:<sup>23</sup> a *Novissima Sinica*<sup>24</sup> megalkotása úttörő vállalkozás volt, amely egyben az újkori ismeretterjesztés<sup>25</sup> iskolapéldája. A mű 1697 áprilisában jelent meg a kelet és nyugat közötti kulturális kapcsolat megteremtésének jegyében. Leibniz ezt a kapcsolatot szigorúan a kölcsönösség jegyében képzelte el:

Úgy vélem, misszionáriusaink 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 szolgálja számunkra jelentős új tudással. Ez megítélésem szerint sokkal hasznosabb, mint a görög és római világ szokásainak és rítusainak az ismerete, melyet oly sok tudós kutat.<sup>26</sup>

A *Novissima Sinica* olyan nagy sikert aratott, hogy már két év múlva megjelent második kiadása is.

A későbbiekben látni fogjuk, hogy Leibniz számára a *Változások Könyve* egyszerre lett matematikai és filozófiai mű, amely valódi „nyelvként” is értelmezhető. Ahhoz, hogy a *Változások Könyvének* ezen aspektusait megérthessük, a kínai gondolkodás mintáinak európaiktól eltérő alapjait, valamint különálló természet-tudományos és filozófiai rendszerének sajátosságait is szemügyre kell venni.

## I. A KÍNAI KULTÚRA *CSI*-FOGALMA<sup>27</sup>

Csakhogy van egy bökkenő: a tudásnak kapaszkodó kell, hogy helyes legyen, ám amibe kapaszkodik, az nem szilárd. És akkor honnan tudom, hogy amit az Égnek tulajdonítok, nem emberi-e? És amit emberinek mondok, vajon nem égi-e?

Csuang Ce 1997. 45

A változások dinamikájának alapját a kínai gondolkodásban egy igen egyedi princípium jelöli. Ez a *csi* (氣) fogalma, amelynek értelmezése a kínai, koreai és

<sup>23</sup> Kínai témájú írásairól lásd Franklin 2004. 43. Kínával kapcsolatos könyvgyűjteményének bemutatását lásd Mungello 1982.

<sup>24</sup> A kötet német fordítása: Reinbothe–Nesselrath 1979. A szöveggel, a *Változások Könyvével* és Leibniz keleti kapcsolatainak feldolgozásával kapcsolatban lásd Li–Poser 2000.

<sup>25</sup> A címben megfogalmazott cél a legfrissebb adatok közzététele volt (Perkins 2000. 127).

<sup>26</sup> Leibniz levelének részlete, amelyet 1705. augusztus 18-án írt Verjusnak (Gernet 2005. 399–400).

<sup>27</sup> A tanulmány ezen fejezetének egy változata *Anyag vagy energia? – A kínai kultúra „csi” fogalma* címen megjelent a *Nagyerdei Almanach*-ban (Soós 2011). E tanulmányba történő beemelését a *csi* fogalmának a *Változások Könyvével* való szoros kapcsolata indokolta.

japán<sup>28</sup> filozófiatörténet tanulmányozásakor kikerülhetetlen. Szinte nincs olyan ókori és középkori kínai filozófiai iskola, amely ne használná e terminust alapfogalmai között. Bár minden ókori tanítás gyökerében benne foglaltatik, rendszerezett elméletének talán legszebb kibontását a középkori, európai névvel „neokunfuciánus” iskola mesterei tették meg, összegezve az addigi filozófiai leírások eredményeit.

A nyugati interpretációk legtöbbször a kifejezés írásjegyének<sup>29</sup> elemzésével próbálják megközelíteni ezt a lényegében lefordíthatatlan keleti terminust.<sup>30</sup> Így az „életerő”, „életadó lélegzet”, „életenergia” azok a fordítási kísérletek, melyek a szövegekben rendre előfordulnak. Más nyugati értelmezők épp ellentétes irányba haladva – a klasszikus szövegek szerint úgy tekintve a fogalmat, mint minden dolog eredetét – egyfajta primitív „ősanyag” koncepciójaként értelmezték azt. Ám nem egy kutató figyelmeztet az ilyen vagy olyan, de egyoldalú definiálás messzemenően hiányos voltára (Robinet 2006. 34–35). Az ókori kínai gondolkodás terminológiailag nem tett különbséget anyag és energia között (Wing-Tsit Chan 1969. 784). A nyugati szemlélet a *csi* elméletét „misztikus”, „titokzatos” jelzőkkel illeti,<sup>31</sup> pedig a kínai és japán értelmezés szerint a fogalom sokkal inkább a „természetes” és a „hétköznapi” kategóriájába sorolható. Livia Kohn kedves és frappáns definícióválasztásában „a »csi« a mindent átfo-gó világtörvény, a Tao materiális és megtapasztalható vetülete” (Kohn 2008. 2). Különösen szemléletes az a tény, hogy a *csi* elmélete a kínai természettudomány legjellegzetesebb praxisaiban kézzelfogható és valóban gyakorlati szerepet kap. Így mind a hagyományos kínai orvostudomány, mind a szakrális építészet, mind a harcművészetek speciális ágazatai a *csi* mozgásának szabályosságaira épülnek. Mint kategória és elv a *csi* már a korai írásos emlékek idején is megjelenik. Sőt a *csi* keringésének szabályosságaira épülő gyógyászati alkalmazás első emlékei még nem is írásos, hanem tárgyi leletek (Simonics 1988. 19) – kőből készült akupunktúrás tűk –, így tehát a *csiről* való ismeret olyan korból (i. e. 10 000 körülről, a késő kőkorból) datálható, amelyben az ember mit sem tudott energiáról (Liao–Lee–Lorenz 1974. 56) és hasonló fogalmakról. Mind az elv, mind a használat és alkalmazás a közvetlen és egyszerű tapasztalat és kísérletezéses ismeret talajáról indult el és fejlődött rendszerré (Pálos 1963. 40–41). A leírás és az elmélet sajátosan keleti, külön utat mutat önálló és teljes körű rendszert kialakítva.

A kínai definíció külön érdekessége, hogy a *csi* mint örök változó a filozófiai rendszerek szerint a gondolati kategóriáknak is alapegységévé lesz. De emellett valóban alapegysége a tapasztalati szférának. Ami nyugaton „atom” – osztha-

<sup>28</sup> A írásjegy japán olvasata: „ki”.

<sup>29</sup> Figyelembe véve, hogy a „csi” szó leírására több különböző írásjegyet is használtak.

<sup>30</sup> Ezen az úton indul el Vámos Péter is tanulmányában (Vámos 1995).

<sup>31</sup> Bár bizonyos európai elméletekben megjelenik néhány hasonló fogalom (mint például az „életerő” koncepciója), tudományos szempontból ez Európában marginálissá és az „értelmezésen kívülivé” válik.

tatlan, vagyis véglegesen megragadható, az a kínaiak számára „mindig mozgó”, sohasem megragadható. Így a gondolkodás alapegységei is ilyen besorolásba kerülnek: ami nyugaton felkerülhet a „már tudom” polcára a tudatosság – bárminek is nevezett – háttértárában, az a kínaiak számára csupán az „éppen tudom” pillanatában megállíthatatlan (mi is az, hogy megállítani?), örök folyamat. Ebben a kontextusban ezt úgy fordíthatjuk, hogy az örvénylő változás – a jelenségvilág és a tapasztalás lehetősége – egy és mindig egy a beteljesült állandósággal. A nyugati értelmezők pedig éppen az anyag kutatásakor fellelt kettősség, a „hullám–részecke” feloldhatatlan ellentétpárját (Werner 1967. 157–158) vélték felfedezni a két gondolkodási forma egymást kiegészítő struktúrájában (Fritjof é. n. 177–179). Érdekes felvetés lehet, hogy a keleti és nyugati gondolkodás legalapvetőbb strukturális formáit tekintve az ókor időszakában nem volt olyan nagy a különbség, így nem véletlen, hogy az alapfogalmak elemzésénél rendre sorozatos hasonlóságokat fedezhetünk fel.<sup>32</sup>

Ha a görög *energeia* kifejezés szótári jelentéseit végigtekintjük – megvalósulás, tevékenységben való létezés, tevékenység, valóság; tetterő; működés, cselekvés; élnétség, erő –, szembeötlővé válik az a gondolati párhuzam, amely az archaikus görög és kínai gondolkodás közös szemléletére utal: a folyamatban való kibomlásra és megjelenésre.<sup>33</sup>

A *csi* mint esszencia nem lokalizálható egy adott ponton, hanem folyamatos mozgásban van. Az éltető energia az emberi test vonatkozásában meghatározott vonalak mentén – az úgynevezett meridiánok pályáin –, szabályos napi rendszerességgel áramlik, rendre bejárva a különböző csatornákat. A csatornák, mint valamiféle virtuális vezetékek, az egész testet behálózzák (Zhanwen Liu 2009. 3). A *csi* meridiánokon történő áramlásának kötött szabályai vannak, amelyeket mind az orvoslásban, mind a harcművészeteknél figyelembe kell venni. A meridiánok természetesen nem köthetők anatómiailag az ér vagy az idegrendszer struktúrájához, bár bizonyos szakaszokon követik ezeket (Simonics 1988. 128). A kifejezés írásjegye (經) eredetileg a szövőszékben feszülő selyemszálát jelentette,<sup>34</sup> szoros analógiát mutatva azzal az indiai képpel, amely a valóságot „tantraként” határozta meg, illetve – más oldalról – azzal az imaginárius képpel, amely a kozmosz felépítését a „szuperhúr” elmélet struktúráiban határozza meg (Simonyi é. n.).

A testiség szintjén a testben áramló *csi* szintén csak az értelmezés egyik oldalát jelenti: a vizsgálódás szerint a *csi* sűrűsödése vagy felhígulása alakítja ki magát az anyagi világot (Fung Yu-lan 2003. 338, 360). Az emberi test szempontjából így:

<sup>32</sup> A görög és kínai ókor tudományos gondolkodásának összehasonlításáról lásd Geoffrey-Nathan 2002.

<sup>33</sup> Az ókori görög terminusokkal való párhuzamok sora természetesen nem merül itt ki, lásd például Needham *pneuma*-értelmezését (Needham 2000. 43). E témakör kifejtése egy önálló értekezés kereteibe férne csak bele.

<sup>34</sup> Az írásjegy értelmező oldaláról lásd Wieger 1965. 230.



- a *csi* a meridiánok pályáján kering a testben,
- mint bipoláris erőter, körülöleli és védi a testet,<sup>35</sup>
- mint anyaggá sűrűsödő energia pedig felépíti magát a testet.

Így a testiség egy különleges szintjét is magában foglalja, amely bár nem látható és a tapasztalati szférában empirikus eszközökkel nem „bizonyítható”, mégis minden élő ember sajátja.<sup>36</sup> A *csi* elméletéhez tartozó ezen testiség egyfajta „köztes test”,<sup>37</sup> „második test”, amely bár az anyagvilághoz köthető,<sup>38</sup> mégis folyamatos áramlásban lévő<sup>39</sup> és gondolattal irányítható<sup>40</sup> vagy befolyásolható folyamatok egymásutániságából áll össze.<sup>41</sup> Ennek a koncepciónak az ismeretében könnyen érthető, miért nem jelent meg a kínai filozófia ókori és középkori időszakában a test és a lélek kapcsolata nehezen feloldható problémaként. A *csi* elmélete mintegy „mechanisztikusan” leírja azt az anatómiai struktúrát, amelyben egy alpból származik a gondolat és az anyagi test. Magát a test felbomlását és a halál folyamatát is a *csi* hígulásával és formaváltásával magyarázza meg.

Ahogy az emberi testet, a látható és tapasztalható világot is a *csi* áramlása és alakulása építi fel. Az áramlás és átalakulás sajátos szabályrendszer szerint történik, amelynek rejtett működése az ember számára is tetten érhető. Az áramlás elve természetesen nemcsak a testre, hanem az egész világra és a teljes univerzumra is érvényes. A tanulmány mottójául választott Leibniz-idézet szorosan köthető ehhez a képzethez.

<sup>35</sup> Gyakorlati szemléltetését lásd Csen Hsziaovang [Chen Xiaowang].

<sup>36</sup> Az akupunktúra kutatásának nyugaton igen fontos eleme a pontok létének egzakt bebizonyítása, amelynek során éppen arról a szemlélet és kiindulópont közti különbségről nem vesznek tudomást, mely a két vizsgálati módszert alapjaiban választja el egymástól. Ezzel együtt ennek a kutatásnak már most sok érdekes és fontos eredménye van. Az akupunktúra nyugati vizsgálatáról lásd Eke 1986. 91–164.

<sup>37</sup> Ichiro Yamaguchi a *Zwischenleiblichkeit* kifejezést használja (Ichiro Yamaguchi 1997. 45).

<sup>38</sup> A kínai rendszerben semmiképpen nem valami „asztrálest” vagy „szellemtest”, hanem a fizikai valóság szerves és elválaszthatatlan része.

<sup>39</sup> A *csi* a kínai rendszerben két órás váltásban áramlik végig a meridiánokon.

<sup>40</sup> Ebből a tulajdonságából következik a kínai hagyományos gyógyászat és a taoista speciális tornagyakorlatainak rendszere, a csikung, amelynek egyik célja az egészség megőrzése.

<sup>41</sup> A befolyásolás lehet tudattalan is, az érzelmi kimozdultság pedig betegséget okoz (Zhang Mingwu – Sun Xingyuan 1985. 26).



## II. A *CSI* MEGNYILVÁNULÁSÁNAK RENDSZEREZETT KOZMOLÓGIAI LEÍRÁSA: A *VÁLTOZÁSOK KÖNYVE*

Visszavonulok, könyvet írok. [...] Visszavonulok, labirintust szerkesztek. Mindenki két műre gondolt; senkinek se jutott eszébe, hogy a könyv és a labirintus egy és ugyanaz.  
Jorge Luis Borges é. n.

A *Változások Könyve* végeredményben a *csi* változásának törvényszerűségeit rögzíti. Alapjainak eredete, amely a változások struktúrájának megfelelően két összetartozó ellentétpár folytonos egymásba alakulásán nyugszik, az idők homályábavész.<sup>42</sup> A változás elvét és magát „a *Könyvet*” minden ókori kínai filozófiai iskola alapművének tekintette, kommentálta és értelmezte,<sup>43</sup> nagy jelentőségre tett szert Kínán kívül is, többek között Koreában (Wai-ming 2000, 53–68) és Japánban (Wai-ming 2000), mindazon országokban, ahova a kínai kultúra eljutott.<sup>44</sup> Bár a modern kor elsődlegesen jóskönyvnek<sup>45</sup> tekinti a szöveget, ez csak egy a lehetséges olvasatok közül (Robinet 1963. 1163), és csupán a legbehatároltabb értelmezést jelenti.<sup>46</sup>

1700. november 8-án kelt levelében Bouvet a következőket írja Leibniznek:

A *Y-king* Kína, sőt talán az egész világ legidősebb írott műve és az eredeti forrás, amelyből ez a nép minden tudós egyöntetű véleménye alapján megalkotta tudományát és szokásait. Bár egyesek úgy vélik, hogy ez csupán egy meghamisított tanítást tartalmaz, tele babonasággal, nélkülözve minden valós alapot vagy szilárd elvet, én nem osztom véleményüket – igen, meg vagyok győződve arról, hogy tévednek és igazságtalanok a régi kínaiakkal, akiknek kezdetben szemlátomást olyan tiszta és valódi filozófia jutott osztályrészül, hogy még azt is ki merném mondani, hogy ez talán szilárdabb volt és tökéletesebb, mint a mi mai filozófiánk.

Leibniz 2006. 274–275<sup>47</sup>

<sup>42</sup> Ugyanez igaz magára a változásokat leíró könyvre is: annak csak írott formáját tudjuk időben elhelyezni (Lee 1970. 200). A szöveg bronzkori eredetéről és hagyományáról lásd Rutt 2002.

<sup>43</sup> A szöveg kutatástörténetéről lásd Shchutski 1979.

<sup>44</sup> A szöveg egy változata még az ujjur népnél is használatban volt. A szöveg szemelvényeit lásd Kakuk 1985. 49–136. A szöveg elektronikus változata:

<http://terebess.hu/keletkultinfo/ujgurirod.html>, 2015. 01. 15. Részletek a kínai Ji-king átköltéséből. Ford. Tandori Dezső.

<sup>45</sup> A szöveg eredeti funkciójában valóban „praktikus jóskönyv” volt, ám a jóslás mai fogalma nem vetíthető vissza az ókori értelmezésre. Ez különösen igaz az ókori Kína esetében. A jóslás ókori fogalmát bemutatja és értelmezi a babiloni példákon keresztül tanulmányában Komoróczy Géza (Komoróczy 1995).

<sup>46</sup> Az európai sinológia értelmezési kategóriáit áttekinti és rendszerezve bemutatja Shchutski 1979. 55.

<sup>47</sup> *Quoique quelques-uns croient que l'Y-king [,] le plus ancien ouvrage de la Chine, et peut-être du monde, et la vraie source d'ouette nation (au sentiment de tous les Savans) a tiré toutes ses sciences et*

A szöveg primordiális nyelve a lehető legegyszerűbb, minimális struktúra: egy folytonos és egy megszakított vonal, *jao* (爻) használatával kialakított bináris kódrendszer. *Igen* vagy *nem*, *van* vagy *nincs*. A két vonal, a folytonos *jang* (陽) és a megszakított *jin* (陰) annak a két, egymást tartalmazó végpontnak az elnevezése,<sup>48</sup> amelyben a *csi* tapasztalhatóvá, működővé és alakítóvá – mindent kialakítóvá – válik. A megszakítatlan vagy megszakított vonal adta jel az értelmezés szerint „a megértéshez szükséges minimum”. Az egyes vonalak megduplázódnak, majd hármas vonalsorrá, trigramokká (kín.: *kua*, 卦)<sup>49</sup> alakulnak.<sup>50</sup> A trigramok kialakulása – régészeti leletek alapján – már legalább Kr. e. 2500 körül elkezdődött.<sup>51</sup> A nyolc trigram kialakulása után már képként, intuíciós egységként és szimbólumláncként is leírásra került.<sup>52</sup>

☰乾 ☷坤 ☳震 ☵巽 ☶坎 ☲离 ☱兑 ☴巽

Elrendezésük önállóan megálló filozófiai és kozmológiai rendszert alkot.<sup>53</sup> Kétféle elrendezésük a *Korábbi Ég*<sup>54</sup> és a *Későbbi Ég*<sup>55</sup> sorozata, amelyből a *Korábbi Ég* sorozatát Couplet kötetében közreadja, akárcsak a trigramok ábráit (Couplet–Intorcetta 1687. xlij). Két trigram pedig együttesen hexagrammá válik. A hexagramból hexagramba alakuló jelek sorozatba rendezve kerültek ábrázolásra. 64 hexagram, folytonos vagy megszakított vonalból álló egység különleges, folytonosan alakuló rendszere tárul itt elénk, amely a könyv legrégebbi magját adja. A sorozatot többféleképpen rendszerezték (Hetzer 1996. 136–184), átalakulásában szemléltetve a világot alkotó folyamatok lezajlását (Fung Yu-lan 2003. 335). A változó vonalak szigorú sorrendbe állítása egyben matematikai világmodellként is értelmezhető (Sain 1986, 299–300).

*coûtumes, ne contient qu'une doctrine corrompue, pleine de superstitions et sans aucun fondement ou principe solide: je ne suis pas de leur sentiment, et je suis même persuade qu'ils se trompent, et qu'ils font injure aux anciens Chinois qui paroissent avoir eu dans le commencement une Philosophie aussi pure et aussi saine, et j'ose ajouter peut-être encore plus solide et plus parfaite que n'est aujourd'hui la nôtre.*

<sup>48</sup> Ebben a kibontásban a kínai hagyomány több utat követ, a konfuciánus értelmezésre hoz szép példát Tomas Michael (Michael 2005. 13–15).

<sup>49</sup> A nyolc trigram, *pa-kua*: 八卦

<sup>50</sup> Annak lehetőségét sem szabad elvetni, hogy éppen a trigram-rendszer a későbbi fejlődés eredménye.

<sup>51</sup> Liu Li 2004. 65; figure 3. 24: 66. A rajzolat értelmezése a szerző egyéni meglátásán és értelmezésén alapul.

<sup>52</sup> A szimbólumsorok analógiás kibontását lásd Needham 2000. 312–313.

<sup>53</sup> Elemzését lásd Bakos 1988. 5–22.

<sup>54</sup> Ahogy ezt a bevezetőben említettük, a hagyomány szerint ennek a diagramnak Fu Hszi, a mitikus kultúrhérosz volt a megalkotója. A kulturális emlékezet őt teszi meg a vadászat és halászat, az írásjegyek és az első hangszer megalkotójának. A konfuciánus euhémizáció szerint Kr. e. 2852 és Kr. e. 2737 között uralkodott (Tokarev 1988. 403).

<sup>55</sup> Ez a Ven király-féle elrendezés (Wilhelm 1992. 22–23).

Már a könyv címének értelmezése is számos tanulsággal szolgál: az első írásjegy a *változás* karaktere (易, *Ji*).<sup>56</sup> A jel képzete – az eredeti jelentés – az ágon mászó és színét változtató kaméleon (Wieger 1965. 246).<sup>57</sup> A változás központi fogalma a kínai filozófiának. Primordiális tapasztalatuk az állandótlanság képe,<sup>58</sup> a világ, a megnyilvánult világ legfőbb tulajdonsága a mozgásban levés és az átalakulás. Ez jelenik meg a *jin* és a *jang* párfogalmában, a valóság és gondolkodás alapp princípiumában. Az így felépülő világ maga is áramló, mozgó. Folytonosan felépülő és lebomló struktúrák egymásutániságából (Fung Yu-lan 2000. 46) és keveredéséből áll össze és tárul a tapasztaló elé, aki ennek az örvénylésnek maga is (lásd a *csi* hármás test-konceptióját) szerves része. A változást lehet *leírni*, a változásról lehet *beszélni*, struktúráit, törvényszerűségeit *kutatni*. A változás az, ami egybefogja és általánosan jellemzi a világ minden területét (Needham 2000. 79–80), mert a tapasztalati világban minden változik. A változás mögötti – a változatlan – „szóba nem fogható”, túl van az emberi megismerés határain, csak megnyilvánulási formáin át értelmezhető. Ám ez a nem-változó a keleti gondolkodásban mindig megőrzi központi szerepét. A kínai filozófia kiindulási pontja ez (Fung Yu-lan 2000. 52). Az iskolák pusztán az értelmezés különbségeit jelentik.

A szöveg legmélyebb értelmezésben tulajdonképpen nem „a változások könyve”, hanem „a változó könyv”,<sup>59</sup> amely sohasem ugyanaz, nem tudjuk kétszer ugyanúgy felnyitni. Így válik filozófiai művé, hiszen az ellentétes pólusok váltakozásában a valósághoz való igazodás, az ember és a világ harmóniába hozásának művészete mutatkozik meg, amely nem tudás, hanem maga a bölcsesség. A szöveg a bölcsesség elsajátítására hív el. Az ókori gondolkodás számára a *Változások Könyvének* használata és a jelek megfejtésének mikéntje tudomány volt,<sup>60</sup> „valódi” tudomány, amelyet tanulással és hosszú gyakorlással sajátítottak el a jóslásra képesített írástudók (Leeuw 2001. 331).

A mű legrégebbi rétegét a 64 hexagram sorozatát tartalmazó rész alkotja. Kialakulása a bronzkorban (Rutt 2002. 26), valamikor a Kr. e. 9. és 7. század között mehetett végbe (Kalinowski 2009. 342).<sup>61</sup> Ekkor minden valószínűség szerint a

<sup>56</sup> A változás a fogalom későbbi kibontásában mint permutáció jelenik meg. A változás egyéb formáira filozófiai értelemben más-más jeleket és fogalmakat használtak (Needham 2000. 221).

<sup>57</sup> Egyes értelmezések szerint a jel a nap és a hold váltakozását, illetve a hold változásait jelentette (Jing-Nuan Wu 1991. 34–35).

<sup>58</sup> Ez a kép szorosan ötvöződik majd a buddhizmus állandótlanság, *anitya* fogalmával és az éntelenség, *anátma* koncepciójával. A *Nirvána-szútra* idézete – „Minden dolog állandótlan” („*sógjó mudzsó*” [諸行無常]) – a japán filozófiai gondolkodás, esztétika (*mono no aware*-elv [物の哀れ]) és klasszikus irodalom jellegzetes gondolata lesz.

<sup>59</sup> A „változó könyv” terminussal nem a mű címét kívánom lefordítani, ez pusztán csak szimbolikus utalás a könyv értelmezésére.

<sup>60</sup> Komoróczy Géza a babilóni csillagfejtés és máj jóslás elemzésekor figyelmeztet arra, hogy az ókori tudomány diszciplínáinak vizsgálatokor messzemenően figyelembe kell venni a tudomány paradigmaváltásának tényét (Komoróczy 1995. 9–10, illetve 36–38).

<sup>61</sup> A szövegnek ezt a rétegét *Csou-ji*-nek (周易) nevezik.

Csou<sup>62</sup> arisztokrácia és az írástudók<sup>63</sup> divinációs eljárásaiban szerepet kapó szövegeként funkcionált.<sup>64</sup> A változás a jelek vonalaiban mutatkozott meg, minden hexagram átalakulhat bármelyik másikká, vagy változatlan maradhat. A jóslás vagy tanácskérés menete szerint a jel alulról felfelé épült fel vonalról vonalra.<sup>65</sup> A jósláshoz használt cickafarkszárak száma adta ki, hogy egy adott vonal folytonos vagy megszakított, illetve hogy átalakuló vagy stabil, azaz nem-változó-e. A hexagramok sorozatát tartalmazó szövegtest Kína viszonylatában a legrégebbi ma ismert egybefüggő klasszikus szöveg (Ming Dong Gu 2005. 81), amely nyelvi és írástörténeti szempontból is jelentős. Az alapszöveghez később kapcsolódnak az értelmezések és kommentárok, amelyek több évszázad fejlődésének eredményét jelentik. A Kr. e. 6. századra<sup>66</sup> a szöveg már bölcséleti műként is funkcionált. A hagyomány szerint Konfuciusz, aki kommentálta az alapművet,<sup>67</sup> mindkét értelemben tekintett rá. A kommentárok elkészültével alakult ki a teljes mű mai formája: az első részt kiegészíti a második, *Tíz szárny*nek nevezett értelmező és magyarázó szövegeket magában foglaló gyűjtemény.<sup>68</sup>

Az alapszöveg jeleinek és struktúrájának vizsgálata és értelmezése a kínai kultúra egészét áthatotta. A *minden változik* elve szerint a könyv a valóság minden területén értelmezhető és eligazítást ad: a politika,<sup>69</sup> a személyes élet dön-

<sup>62</sup> A többi fejedelemség tradíciója nem maradt fenn (Gernet 2005. 83).

<sup>63</sup> A *Változások Könyve* és használata szorosan kötődött az írásbeliséghez, a jóslás intézménye pedig a királyhoz és a király szakrális feladatahoz (Gernet 2005. 55). Eberhard a kínai szimbólumokról írt szótárában külön kiemeli annak fontosságát, hogy a *Változások Könyve* a keleti országokban ma is megőrizte elit státuszát, és szemben a nyugati értelmezést követő népszerűsítő olvasattal, amelyben Amerikában és Európában a populáris szubkultúra részévé vált, Kínában megmaradt a taoista papi réteg és konfuciánus tudósok nehezen értelmezhető szövegének (Eberhard 1983. 214).

<sup>64</sup> A jóslás több formáját is alkalmazták az asztrológián át az álomfejtésig. A módszereket áttekinti és ismerteti Needham 2000. 347–364.

<sup>65</sup> Az egyes vonalak saját elnevezést kaptak, és teljes szimbólumrendszer épült köréjük.

<sup>66</sup> Ebből a korból egyelőre nem került elő szövegpéldány, a *Változások Könyvének* konkrét és szövegre is hivatkozó első említése a Kr. e. 4–3. századból való (Rutt 2002. 34). A ma ismert legrégebbi kézirat a sanghaji múzeum tulajdonában található, Kr. e. 300 körülről származó töredék (P. Szabó 2003. 198). Egy jóval későbbi, de teljesebb sorozat a Mavangtuj-leletcsoport részeként került elő 1973-ban. Ez a szövegváltozat Han kori. Bemutatását lásd Hetzer 1996.

<sup>67</sup> Konfuciusz szerzőségét a modern filológiai kutatás egyértelműen vitatja, a *Beszélgetések és mondások* VII/16. szakaszát („Ha [az Ég] meghosszabbítaná még néhány évvel az életemet, ötven évig tanulmányoznám a Változások Könyvét, s azután már nem követnék el nagy hibákat”) későbbi betoldásként értékeli (Tőkei 1986. 84 és jegyzetek a *Beszélgetések és mondások* szövegfordításához 165, illetve Vasziljev 1977. 158–159).

<sup>68</sup> A *Tíz Szárny* felosztását és a címek karaktereit lásd Shchutski 1979. 158.

<sup>69</sup> Az uralkodó minden fontos döntés előtt jóslatkéréssel erősítette meg a cselekedetét. A szöveg politikai értelmezésének struktúraváltozásairól és a Szung-korban betöltött kiemelt szerepéről lásd Tze-ki Hon 2005.

tései,<sup>70</sup> az orvoslás,<sup>71</sup> az építészet szabályai, a mezőgazdasági munka folyamatai (Hua-ching Ni 1990. 70), az égi mozgások és ciklusok mind leírhatók a *Változások Könyvének* értelmezése alapján.<sup>72</sup> A jóslás itt nem feleltethető meg a fogalom nyugati felfogásának, hiszen végső értelmében a folyamatokba való belesimulás, a természetes átalakulások áramlásának *nem akadályozása* a tanácskérő feladata, út a Tao (道) szerinti élethez. Kulcs az „öntermészet” (自然, *ce-zsan*) szerinti élet megvalósításához addig, amíg az egyéni vagy társadalmi fejlődés szerint a kérdező el nem jut a kérdéseken túli állapotig, amikor már nincs többé szüksége a *Könyv* „külső” segítségére.

A *Változások Könyve* a kínai buddhizmusra<sup>73</sup> is hatással volt, bár a konkrét szöveg buddhista értelemben való összefoglalása és értelmezése csupán a Ming-dinasztia idején történt meg.<sup>74</sup> Ám mind a korai kínai buddhista szerzők, mind a *csan* iskola<sup>75</sup> mesterei használnak olyan kifejezéseket, amelyek a szöveg ismeretéről tanúskodnak (Dumoulin 1985. 68).<sup>76</sup> A japán Hakuin<sup>77</sup> organikus rendszerré alakította tanításában a trigramok változásában megélt világkép taoista alapokra helyezett zen gyakorlatát. A buddhista tanítás „minden illúzió” elve kiegészítette az állandóan áramló világ képzetét. A szöveg „képeinek” imaginárius, logikán túli struktúrája pedig a kóanokhoz, a csan buddhizmus parabolisztikus történeteire, feladványaihoz hasonló hatású „megvilágosodási rejtvényként” szolgálhatott a gyakorló buddhisták számára.<sup>78</sup> A *Változások Könyvének* értelmezését a buddhizmus a neokonfucianizmusra tett hatásán keresztül gazdagította. A neokonfucionista kommentárirodalom szövegeivel, ábráival olyan meghatározó volt, hogy Leibnizre a legnagyobb hatást végső sorban nem maga az alapszöveg, hanem a *Változások Könyvének* Sao Jung-féle kommentárja, illetve annak vizuális megjelenítése tette.

<sup>70</sup> Külön tanulmányt érdemelhetne annak a folyamatnak a bemutatása, amely során a *Királyi Könyvből* mindenki számára elérhető struktúra alakult ki.

<sup>71</sup> A nyugati orvoslás történetében is kimutatható a *Változások Könyvének* közvetlen hatása: Jung éveken keresztül foglalkozott a szöveg Wilhelm-féle fordításával, amelynek gondolatai különösen a szinkronicitás-elméletre voltak kimutatható hatással (Clarke 1994. 89–102).

<sup>72</sup> Az értelmezések köre a mai napig bővül: kutatták a könyv jelképrendszerének összefüggéseit a genetikai kóddal (Schönberger 1992), sőt a tér struktúráival is (Drasny 2005). Richard J. Smith megjegyzése szerint a nyolcvanas-kilencvenes években Kínában valóságos „Ji Csing-láz” tört ki, amely a legkülönbözőbb modern tudományterületek és a *Változások Könyve* szabályosságainak összevetését hozta magával (Smith 2008. 5).

<sup>73</sup> Szép példája a *Változások Könyvének* leírt tanok buddhista értelmezésének az a tény, hogy a trigramok sorozatát buddhista sztúpákon is ábrázolták (Source 2003. 145–196, 156). A tanulmány a 156. oldalon közöl egy, a kozmológiai képre vonatkozó szimbolikus ábrát, amely egybefoglalja az égtájszimbólumok és a *Későbbi Ég* trigram sorozatát (Fig. 5).

<sup>74</sup> Cse-hszü Ou-ji (1599–1655) állította össze a szöveget (Chih-hsu Ou-i 1994. vii). A buddhista értelmezésben a hat vonalat speciális jelentéscsoportokkal látták el.

<sup>75</sup> Ez a japán nevén ismertebbé vált zen irányzat, az „Elmétkedés Iskolája”.

<sup>76</sup> Dumoulin idéz egy tanító célzatú csan párbeszédet is, amely a könyv ismerete körül forog (Dumoulin 1985. 202).

<sup>77</sup> Hakuin Ekaku (白隠 慧鶴) (1686–1768).

<sup>78</sup> A *Változások Könyve* képeinek és a kóanok struktúrájának összevetéséről lásd Smith 2006.

### III. SAO JUNG ÉS A VÁLTOZÁSOK KÖNYVÉNEK MATEMATIKAI-KOZMOLÓGIAI ÉRTELMEZÉSE

A Boldogság Mesterének nevét senki sem ismeri.  
Harminc esztendeig a Luo-folyó volt lakhelye.  
Érzései csak a szélhez és a Holdhoz foghatók,  
Folyton folyókon, tavakon kóborolt szelleme.  
Alacsony hivatal, magas rang,  
Szegény és gazdag – különbséget ő nem tesz.  
Nem mozdul a dolgokkal, s nem várja jöttüket.  
Nem ismer korlátot és tilalmat.  
Szegénységben él, de nem búsong.  
Az italt szereti, de kerüli a mámort.  
Lelkében a kikelet zsongása gyűlik.  
Kis tavacsáján verseket olvas.  
Kis ablaka alatt aludni tér.

Sao Jung: *Ének a boldogságról* (részlet)<sup>79</sup>

A neokonfuciánus filozófusként számon tartott Sao Jung<sup>80</sup> egy írástudó fanjangi család sarjaként született 1011-ben.<sup>81</sup> Első tanítója apja, Sao Ku (邵古, 986–1064) volt, akit kiváló filológusként tartottak számon. Sao Jung apja irányításával tanulmányozta a klasszikus konfuciánus könyveket. A kor zavaros politikai állapotai és a háborús veszélyek a családot költözésre kényszerítették, így 1020 táján áttelepültek Kungcseng városába. Itt lett Sao Jung tanítója Li Cse-caj (李之才 [1001–1045]), Mo Hszü (穆修, 979–1032)<sup>82</sup> tanítványa. Mo Hszü jól ismerte a

<sup>79</sup> Fung Yu-lan 2003. 352–353.

<sup>80</sup> Életéről és munkásságáról lásd Wyatt 1996.

<sup>81</sup> A kínai történelem korszakolása még nagy vonalaiban sem egyezik az európai időrenddel. Míg az európai ezredforduló a középkori műveltség betetőzésének hajnala, addig a kínai időskála szerint ez az időszak a „kínai reneszánsz” kibomlásának és virágzásának a korszaka. A fellendülés egyértelműen köthető a Szung-dinasztia (宋朝, kín.: *Szung-csao*, 960–1279) uralmához. Ez az időszak az, amely alatt Kína a civilizáció minden területén, a tudomány, technika, társadalomtudomány és orvoslás, sőt végül is nem csupán az elmélet, hanem a gyakorlat és a mindennapi életszínvonal terén évszázadokkal Európa előtt járt. A nyomtatás elterjedése a 10. századtól kezdve, illetve a papír tömegtermelése a filozófiai és filológiai kutatások hihetetlen fellendülését hozta magával, megteremtve a gondolatok kicserélődésének fizikai lehetőségét. A korszak tudományos kutatásának egyik nagy vívmánya szöveggyűjtemények és nyomtatásban megjelenő enciklopédiák összeállítása volt, amelyben törekedtek arra, hogy egybefoglalják az addig megszerzett tudományos ismereteket. Ez a gondolkodás terén a buddhista, taoista és konfuciánus tanítások szintéziséhez vezetett el. Gondolatok és nézetek cseréje soha addig nem látott ütemben valósult meg. Ekkor jelentek meg nagyobb számban a magánkiadásban közzétett művek, amelyek közül számos kötet nagy tudománytörténeti jelentőséggel bír. Így a matematika és a csillagászat is komoly új eredményekkel gyarapodott. Nem véletlen, hogy a kor legjelentősebb filozófusai sokszor természettudományos munkásságukról is híressé váltak és egyszerre több tudományterületen belül alkottak maradandó művet. Az egyik leghíresebb ilyen polihisztor a neokonfuciánus filozófiai irányzat egyik alapítójának számító Sao Jung volt.

<sup>82</sup> A tudós a klasszikus filológia, a régi szövegek – *ku ven* (古文) – olvasásának és értelmezésének mestere is volt (Wyatt 1996. 28).



taoista Csen Tuan (陳搏, 906?/920?–989)<sup>83</sup> értelmezését a *Változások Könyvéről*. Li tanításában is központi szerepet kapott a szöveg magyarázata.

Ebben az időszakban a *Változások Könyvének* magyarázata két fő iskola tanításában bomlott ki. Az egyik, a *ji-li hszüe* (義理學) irodalmi és morális szempontok szerint közelítette meg a szöveget, a másik, a *hsziang-su hszüe* (象數學) inkább képi és kozmológiai síkon magyarázta és értelmezte azt.<sup>84</sup>

Li Cse-caj tereli Sao Jung figyelmét a *Változások Könyvének* kozmológiai értelmezése felé, pont abban az érzékeny időszakban, amikor Sao Jung anyját gyászolta. Li Cse-caj 1045-ben meghalt, a tanítványa pedig 1049-ben Lojang városába<sup>85</sup> költözött, ahol szoros barátságot kötött a Cseng családdal.<sup>86</sup> Lojang a béke és a nyugalom helye lett Sao Jung számára, ahol életét munkásságának szentelhette.

Sao Jung *Változások Könyvére* vonatkozó saját értelmezésében külön útra lépett. A szöveg kozmológiai magyarázatát olyan irányból közelítette meg, amely a hexagramok elrendezésének matematikai szabályosságaiból indult ki. Rendszerében a nyugalom és a mozgás két alapelvéből bomlik ki a lágyság és keménység négyes sorozata: Nagyobb keménység (太剛, kín.: *taj-kang*) és Kisebb keménység (少剛, kín.: *sao-kang*), Nagyobb lágyság (太柔, kín.: *taj-zsou*) és Kisebb lágyság (少柔, kín.: *sao-zsou*). Ez a szisztéma rendre követi a *jin* és *jang* kibomlásának struktúráját, mintegy elvbéli párhuzamot mutatva azzal.

A kiindulási alap ennél az elrendezésnél a *Korábbi Ég* ellentmondásmentes struktúrája, a négyesség ezen rendszere kiindulópontjává lesz minden más négyességnek: a nap, a hold, a csillagok és a csillagképek szférája égi négyességének ugyanúgy, mint a tűz, víz, föld, levegő „földi” négyességének. A természet világában az állatok, madarak, füvek és növények felelnek meg neki, a tapasztal-

<sup>83</sup> A híres taoista halhatatlan születési évét a hagyomány 871-re teszi. Maji mester tanítványa volt. A *Változások Könyvének* egy titkos taoista változatát tanulmányozta, kiegészítve a *csi* áramlásának törvényszerűségeit kutató módszerekkel. A hagyomány szerint ő alkotta meg a *jin-jang* egybefonódó félkörökből álló ábráját. Az életéről szóló legendák elbeszélik, hogy gyermekkorában találkozott egy égi hölgygel, s bár a memóriája emberfeletti volt, a császári hivatalnokvizsgát mégsem tudta teljesíteni. A Vutang-hegyen lett remete. Sárkányokon utazott, találkozott a jövőben élő császárokkal, és kidolgozott egy speciális, álomszerű meditációs gyakorlatot, amelynek segítségével hónapokat töltött transzállapotban. Halálának időpontját előre ismerte. Bár önálló műve eddig nem került elő, csupán néhány neki tulajdonított idézet szerepel elszórtan különböző szövegekben, a *Korábbi Ég* diagramjának megalkotása révén hatása a későbbi gondolkodókra mégis igen nagy volt. A *belső alkímia* irányzatai is jelentős alakként ismerik (Pregadio 2008. 257–259, illetve Robinet 2006. 260–261).

<sup>84</sup> Ha végigtekintünk azoknak a névsorán, akik a korszakban a *Változások Könyvéhez* kommentárt vagy magyarázatot írtak, szinte minden jelentős gondolkodó nevével találkozunk: Csen Tuan (陳搏) (?–989), Si Csie (石介) (1005–1045), Liu Mu (劉牧) (?–?), Hu Jüan (胡瑗) (993–1059), Ou-jang Hszü (歐陽修) (1007–1070), Csang Caj (張載) (1020–1077), Vang An-si (王安石) (1021–1086), Sze-ma Kuang (司馬光) (1019–1086), Szu Si (蘇軾) (1037–1101), Cseng Ji (程頤) (1033–1107) és Lü Ta-lin (呂大臨) (1046–1082?) (Tze-ki Hon 2005. 5).

<sup>85</sup> Lojang (洛陽) a kínai buddhizmus történetének egyik legjelentősebb színtere.

<sup>86</sup> A Cseng-fivérek munkásságáról lásd Fung Yu-lan 2003. 341–354.



lás szintjén a szem, fül, orr és száj, a világ változásainak okainál pedig az igazság, erény, munkálkodás és erőfeszítés kategóriáit adja. Az analógiás láncok mindent egybekötő struktúrájában az egész teljesség mintáit alapozza meg. Így bár a kínai számrendszer tízes és százas alapú volt, és a trigramokhoz és hexagramokhoz tartozó számkombinációk tízes számrendszerben kapcsolódtak a megjelenített képekhez, Sao Jung mégis valóban bináris kódra vezette vissza a tapasztalati világ mozgásának szabályosságait. Mivel a két világ mögött a mindent átható Szellem princípiumát is ismerte, a világ struktúráinak leírása egyfajta teremtési rendet is kiad. A világ a lehető legegyszerűbb elvek „energiatakarékos” kibomlásában fokozatosan jelenik meg és bővül egyre bonyolultabb rendszerré.

A kialakuló világréndben a trigramok struktúrájában jelennek meg az alapvető matematikai műveletek is. Az Ég (乾, *csien*, „teremtő”) az osztásnak, a Föld (坤, *kun*, „befogadó”) az összeadásnak, a Villámlás (震, *csen*, „felébredő”) a szorzásnak, a Szél (巽, *hszün*, „gyengéd”) a kivonásnak felel meg. Sao Jung számára a két világot – a láthatatlant és a láthatót – felépítő és emberi értelemmel felfogható elsődleges elv: a szám (數, *su*).<sup>87</sup> A szám és a számok sorozatán megjelenő törvényszerűségek képezik minden dolog lényegi alapját (Smith 2008. 120). Felépítik és kialakítják a változót, míg a változás kibomlásának színtere az idő lesz. Időszemlélete a konfucianus rendszeren belül különleges és jellegzetes struktúrában belül bomlik ki. A kozmosz sorsát a folyamatos épülés és pusztulás nagy világkörforgásában látta, amelynek törvényszerűségeit szintén a *Változások Könyvének* rendszere alapján írta le. Ennek a ciklikus időszemléletnek (Henderson 1984. 123) a buddhista hatás is alapját képezhetette.<sup>88</sup> A körforgás az emberiség életét is magában foglalja és meghatározza (Bol 2008. 64). Korát a hanyatlás periódusába helyezte – hasonlóan a buddhista ciklikus létszemlélettel,<sup>89</sup> amely az ezredforduló idejét mint a végső széthullás korszakát tekintette és írta le.<sup>90</sup>

A buddhista időszemlélet mellett a taoizmus filozófiai irányzatának alapművei, Csuang-ce írásai is nagy hatással voltak koncepciójának kialakítására.<sup>91</sup>

Sao Jung értelmezésének érdekes szempontja a *Változások Könyvének* olyan bemutatása, amelyben a mű mint a tökéletesség kulcsa jelenik meg. A tanácskérés általános filozófiai hátere a valódi véletlen<sup>92</sup> teljes kizárása a világképből

<sup>87</sup> A írásjegy nem pusztán a számot jelenti, hanem magát a matematikát, a számmisztikát és az égből, időszámításhoz kapcsolódó tudományokat is (Ho Peng Yoke 2003. 13).

<sup>88</sup> A buddhista tanítással édesanyja révén ismerkedett meg közelebbről. Későbbi életének színhelye Lojang, a buddhista kultúra fontos központja volt. Emellett a neokonfucianus szinkretizmus nem csupán a filozófia és az irodalom területeire vonatkozott, hanem a személyes megismerési és életvezetési praxis struktúráira is (Robinet 1963. 22).

<sup>89</sup> A *Tan* hanyatlásának korszakait lásd Ch'en 1964. 297–298.

<sup>90</sup> A japánul *mappónak* (末法) hívták kor és a *Tan* hanyatlásának képzete volt a Tiszta Föld buddhista iskolának tanítása között az egyik uralkodó elem, amely később mindegyik Tiszta Föld irányzathoz kapcsolható japán iskola ideológiájában megjelent.

<sup>91</sup> És pusztán költeményei alapján, egész személyes életére is.

<sup>92</sup> A véletlen fogalma és működése a mai természettudomány számára is valódi kihívást jelent. John D. Barrow a fizika világképéről írott művében Ambrose Bierce meghatározásával

(Leeuw 2001. 330–331). Nincs külső, megmagyarázhatatlan esemény – a változások helyes ismerete *mindent* feltár és megmagyaráz, meg tud magyarázni. A *Két Ég* diagramjának vizsgálata szerint pedig – mivel mindennek alapja a Fu Hszi-féle ellentmondásmentes *Korábbi Ég* – a világ valójában a teljes tökéletesség állapotában van, volt és marad, még akkor is, ha ezt a *Későbbi Ég* által kifejezett tapasztalati szféra elrejt<sup>93</sup> és megfejtendő titokká teszi (Bakos 1988. 5–22). Sao Jung ezt felismerve nevezte magát Boldogság-Mesternek (Fung Yu-lan 2003. 352), ezért tette vizsgálatának alapjává a *Korábbi Ég* diagramját, és ezért alkotta meg ebből a bináris kód kördiagramját.<sup>94</sup> Végössze értelemben nem kommentárt vagy magyarázatot írt a *Változások Könyvéhez*, hanem önálló filozófiai művet alkotott.

A Korábbi Ég diagramja és a tökéletesség ideájának gondolata emellett ráirányítja a figyelmünket arra a kategóriára is, amelyre maga a Szung-kori filozófiai iskola a legnagyobb hangsúlyt helyezte, kínai nevét is erről kapva. Ez pedig az „ideális mérték”, a *li* (理) fogalma. A *li* koncepciója erős buddhista hatás után<sup>95</sup> vált a neokonfucianusok egyik központi tanításelemévé mint a működésében megnyilvánuló *csi* párfogalma, amely azonban önmagában sohasem jelenik meg. Sao Jung megfogalmazásában a *li* a dolgok változásait irányító törvény, amely a kördiagram hexagram-sorozatában szemlélhetővé válik (Fung Yu-lan 2003. 345). A *li* meghatározását és értelmezését a Szung-kor minden gondolkodója elvégezte. Bár a kifejtésben és az értelmezésben számos különbséget találunk, általánosságban a *li* az *idea*, a *princípium*, a *mintázat* és az *őselv* képzetét foglalja magában. Időtlen és idő előtti, a megnyilvánulás zsinórmértéke, ami a konkrét létezőt megelőzi, legyen az anyagi vagy gondolati természetű. A Szung-kor vonatkozásában a *li* mibenlétét a nagy összegzőnek nevezhető Csu Hszi (朱熹, 1130–1200) fejti ki a legpontosabban, összekapcsolva azt a *csi* és a *tajcsi* (太極) fogalmával.

Ami az alakok felett lakozik, tehát alak és árnyék nélkül való, azt nevezzük *li*-nek.  
Ami az alakon belül lakozik, tehát alakja és teste van, azt dolognak nevezzük. [...]

mutatja be a fogalmat: „Véletlen(ség), fn. Változhatatlan természeti törvények hatására bekövetkező elkerülhetetlen esemény.” (Barrow 1994. 383)

<sup>93</sup> A hétköznapi szemlélet elől.

<sup>94</sup> A *két ég diagram* a *Változások Könyvének* buddhista olvasóiban felidézhetette azt a tanításelemet, amely a *mahájána* kettős igazság tanításában jelent meg. A *paramárthataszatja* végső igazságának és a *lokaszamvritiszatja* világban megjelenő igazságának viszonya bizonyos értelemben párhuzamba hozható a kínai rendszer struktúrájával. A *mahájána* kettős igazságánál megjelenő látszólagos megosztottság intuitív feloldásáról az indiai buddhista filozófus és sziddha, Santidéva így ír: „Miként a villám megvilágítja egy röpke pillanatra az éjt, ha felhők takarják az eget, úgy a világ egyszer, egy villanás alatt, mint üdvöt hozó mú felismertetik” (Sántidéva é. n.).

<sup>95</sup> A *li* buddhista értelmezéséről lásd Hamar 1998.

A *li*-k léteznek, még akkor is, ha nincsenek dolgok. Ez esetben csak „ilyen meg ilyen” *li*-kről beszélhetünk, „ilyen meg ilyen” dolgokról nem. [...]

Mielőtt Ég és Föld testet öltött volna, vajon a későbbi idők dolgai ott voltak már?  
Válasz: „Csakis a *li*-k voltak ott.”

Fung Yu-lan 2003. 357–358

A *tajcsi* fogalma alatt Csü Hszi a *li*-k összességét értette, amely misztikus módon minden egyes létezőben benne rejlik (Fung Yu-lan 2003. 359). Egyszerre sok és egy, végtelenül nagy és parányi. Ahogy Fung Yu-lan kiemeli, a *li*-ből hiányzik az akarat és a tervszerűség, önmagában nem mozog. A *csi* „eszközén” keresztül ölt testet és válik tapasztalhatóvá (Fung Yu-lan 2003. 362). Ez alapján megfogalmazva válik érthetővé, hogyan lehet a tapasztalhatóvá vált világ rejtett belső mozgásának képe a Sao Jung-féle kördiagram.

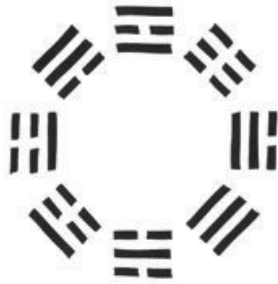
#### IV. LEIBNIZ ÉS A HEXAGRAMOK KÖRDIAGRAMJA

Semmi sincs tehát a világegyetemben, ami műveletlen, terméketlen, halott volna; nincs káosz, nincs zűrzavar, csak látszólag: körülbelül úgy, ahogyan a zűrzavar látszatát keltené egy távolról szemlélt tó, amelyben látnánk ugyan a tó halainak zavaros mozgását és nyüzsgését, de anélkül, hogy magukat a halakat ki tudnánk venni.

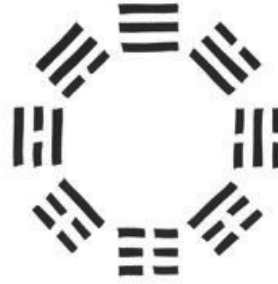
Leibniz 1986. 321

A kördiagram ábrája végső soron „önmagán túlmutató jelként” jutott el a kínai kultúrával ismerkedő Leibnizhez, hiszen a *Változások Könyvé*ről a legszemléletesebb ismeretanyagot a hexagramok kördiagramba rendezett *ábrájának* szinte önálló struktúrája adta: Bouvet 1701. november 4-én kelt levelében számol be róla Leibniznek (Poser 2000. 18).<sup>96</sup> A struktúra a leibnizi értelmezésben tényleg mintegy önálló életet él, hiszen *Sao Jung neve a jezsuitákkal folytatott levelezésben nem is szerepel*, a kördiagram ábráját Fu Hszi alkotásaként nevezik meg a levelezőpartnerek. Sao Jung rendszerét Bouvet mint a „0 és 1” változó jeléből álló számsort írta le, amely 0–63-ig kettes számrendszerben adja ki a tőszámok sorozatát. Leibniz az Isteni alkotás kulcsát látta a két vonal által kifejezett szisztémában, amelyben a „semmitől való teremtés” jelenítődik meg (Swetz 2003. 281). Leibniz azonban azt hitte, hogy a sorozat *tisztán matematikai rendszer is*, és ezt – vagyis a kettes számrendszert – a kínaiak már évszázadok óta ismerik és használják, megelőzve annak európai megalkotását (Sain 1986. 301). Leibniz számára a *Változások Könyve* így természettudományos, matematikatörténeti jelentőségű mű is volt. A kor ismeretanyagának megfelelően a polihisztor természetesen a *Változások Könyvé*nek csak azt a mitikus eredetét ismerte, melyet a

<sup>96</sup> A levél teljes szövegét lásd Leibniz 2006. 330–375.



A későbbi ég diagram  
Van király



A korábbi ég diagram  
Fu Hszi

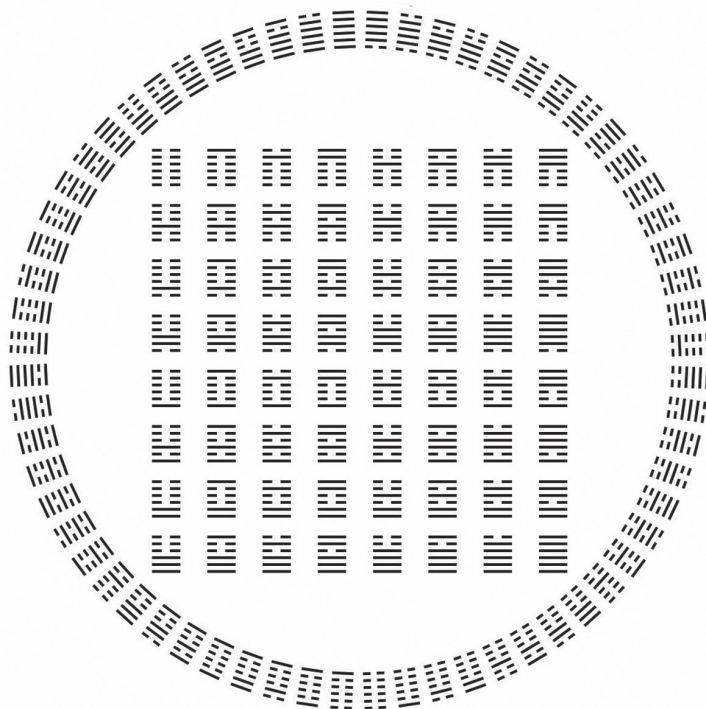
kínai udvar tudósai meséltek el a jezsuitáknak, illetve azokat a szövegeket, amelyek a klasszikus kínai irodalom részeként szóltak a szövegről.<sup>97</sup> Ebből következett, hogy Leibniz számára a hexagramok alapszövege „több mint 4000 éves” írás, „a tudomány egyik legrégebbi dokumentuma”<sup>98</sup> volt. A Fu Hszi-szöveg emellett a „kínaiaknak adott/kinyilatkoztatott tökéletes filozófia” (Swiderski 1980–1981. 135–150, 139). Mivel Leibniz a tökéletes nyelv megalkotását nem a szavak struktúrájából, hanem karakterekből kívánta felépíteni (Kelemen 2000. 109), a *Változások Könyvének* diagramja ennek az elképzelésnek egyfajta megvalósulását jelenthette számára.<sup>99</sup> A *Változások Könyvének* hexagramsorozata és a bináris számrendszer közti kapcsolatot 1703-ban publikálta először (Lach 1945. 436–455, 446).

A Sao Jung-féle kördiagram értelmezésekor Leibniz, Bouvet adatközlése alapján, éppen fordítva tekintett az ábrára, mint ahogy az a kínai rendszerben megjelenik. Nem tudtak arról, hogy a tradicionális elrendezés északot „lent”, a dél köríven ábrázolt jelölőpontját „fent” jeleníti meg. Mivel Leibniz a folytonos *jang* vonalat vette „0”-nak, a megszakított *jin* vonalat „1”-nek, számsorozata éppen ellentétes irányban adta ki a körön a számsort, mint ahogyan azt Sao Jung elrendezte. Természetesen a kiinduló és végpont ilyen felcserélésének, a rendszer pusztán matematikai sorozatként tekintve, a leírás szempontjából nincs jelentősége.

<sup>97</sup> A 20. századi szövegkritika megszületése előtt Fu Hszi szerzőségét nem kérdőjelezték meg.

<sup>98</sup> A *Leibniz–Bouvet Correspondence* szövegéből idéz Ryan 1996. 59–90.

<sup>99</sup> A írásjegyek túlságos bonyolultságával szemben ez a struktúra felcsillantotta a keresett kevés jeltől álló, de mindent kifejezni képes nyelv gondolatának megvalósíthatóságát. „A dolgok lényegének átadhatóságát megvalósító struktúra gondolatát Leibniz élete végéig nem adta fel” (Boros 2009. 112).



Sao Jung hexagram ábrája

Az ábra és értelmezése Leibniz számára különleges filozófiai mondanivalóval is bírt, amelyet az 1703. május 18-án Bouvet-nek írt levelében<sup>100</sup> részletesen meg is fogalmaz: a megszakított és a folytonos vonal számára a *semmi* és az *egység* reprezentálja. Így a teremtés, mégpedig a semmiből való teremtés csodálatos szimbóluma – *un symbole admirable de la creation* (Leibniz 2006. 408). Leibniz szerint Fu Hszi a mindeneget teremtő és mindeneken uralkodó Istent akarta bemutatni. Az ábra a matematikai tökéletesség által önmagában filozófiai értelmet hordoz, amely a végső valóság milyenségét ismerteti. A diagramban bemutatott tökéletes matematikai struktúra a világ rejtett tökéletességének reprezentánsa. Önmagában megálló és nyelveken túli képi kinyilatkoztatás. Egyszerű és egyben misztikus. Tudománytörténeti értelemben ez alapján a matematikus a struktúrát nem kitalálja, hanem felfedezi (Fung Yu-lan 2003. 345). Elgondolkodtató, hogy Leibniz értelmezésének konklúziói milyen közel állnak Sao Jungnak a tökéletességről vallott gondolataihoz, anélkül hogy Leibniz Sao Jung írásos műveit ismerte volna.

<sup>100</sup> A levél szövegét lásd Leibniz 2006. 398–435.

Fontos kiemelni, hogy Leibniz a *Változások Könyvének* diagramját a kettes számrendszer megalkotása után ismerte meg, így annak kitalálására a kínai szisztema nem volt hatással.

Néhány, a témát ismertető és széles olvasói körhöz eljutó írásban sajnos hiányos vagy hibás interpretációját találhatjuk Leibniz hexagram-értelmezésének: Umberto Eco *A tökéletes nyelv keresése* című kötetében kitér a filozófus Kínát érintő vizsgálódására (Eco 1998. 270–272), ám pusztán a jezsuitákkal való levelezést és Bouvet nevét említi. Sao Jungot és munkásságát Eco nem ismerteti, a hexagram-sorozat feldolgozásáról pedig a következőket írja:

A metszet más elrendezésben ábrázolja a hexagrammákat, mint a I King, ám ennek a tévedésnek köszönhetően látja bennük Leibniz azt a jelentőségteljes sorozatot, amelyről *Explication de l'arithmétique binaire* (1703) című írásában számol be. [...] Tulajdonképpen Leibniz – már megint – megfosztja a kínai jelképeket azon jelentésüktől, melyet egy más értelmezés szerint kaptak, és csak formájukat és kombinatorikai lehetőségeiket veszi figyelembe.

Eco 1998. 271–272

Természetesen a Sao Jung-féle elrendezés nem „tévedés”, és mint láthattuk, a képek tisztán matematikai értelmezése nem Leibniz „belemagyarázása” a sorozatba, hanem egy, már a kínaiak által is megfogalmazott releváns értelmezés, ha nem is a kettes számrendszer megalkotásának értelmében. Eco a szöveg korára vonatkozó megjegyzése: „az újabb kutatások azonban a Kr. e. 3. századra teszik keletkezésének időpontját” (Eco 1998. 270), mint láthattuk, csupán a szöveg mai formájának tekintetében fogadható el bizonyos szempontból.

A *Változások Könyve* és a matematikai struktúrák kapcsolatainak kutatása a mai napig tart, újabb és újabb eredményeket hozva.

Azt, hogy a kínai filozófia eredményeinek ismerete mennyivel volt befolyással Leibniz bölcséleti rendszerére,<sup>101</sup> a mai napig nem tárták fel teljesen, bár Leibniz és a neokonfuciózus filozófia konkrét kapcsolatait több szempontból is vizsgálták és kutatták. Ebben igen fontos terület a „tökéletes világ” képzetének vizsgálata, amely a *csi* ideális áramlásán túl az ideák *li* princípiumában jelenik meg.<sup>102</sup> A *li*-vel kapcsolatba hozható teljes anyag bemutatása azonban messze meghaladja ennek az írásnak a kereteit,<sup>103</sup> hiszen itt részletesebben csupán Leibniznek a *Változások Könyvével* kapcsolatos vizsgálódását kísérelhettük meg

<sup>101</sup> Azt, hogy Leibnizet élete végéig foglalkoztatta a kínai bölcsélet kérdésköre, egyik utolsó írása bizonyítja: *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* (1715–1716). A szövegről és annak a leibnizi életműben betöltött szerepéről lásd Ribas 2003.

<sup>102</sup> A *li* fogalmának a leibnizi életműben való megjelenéséről lásd Lach 1945. 436–455, 448–453, illetve Mungello 1971. 3–22, 8–14.

<sup>103</sup> Mind Lach tanulmánya, mind pedig Perkins kötete részletesen kitér Leibniz *li*-vel kapcsolatos vizsgálódásainak forrásaira (Lach 1945 és Perkins 2004).

bemutatni. Joseph Needham hipotézisét, amely szerint Leibniz organikus világmodellje és a *Monadológia* koncepciója, valamint az idealizmus és a tisztán természettudományos szemlélet közti ellentét feloldása a *li*-ről való ismereteken alapult, Jacques Gernet ismerteti, majd ezeket fűzi hozzá az elmondottakhoz:

Mindenesetre érdemes megjegyezni, hogy a 16. századtól kialakuló kísérleti tudományok speciálisan „modern” aspektusaikban összhangban voltak azokkal a kínai fogalmakkal (például a mágnesség, az erőter, a hullámterjedés és a korpuszkuláris örvények fogalmával, valamint az organikus teljesség és az élőlények önszabályozásának a koncepciójával), amelyek mindaddig nem voltak jelen a nyugati hagyományokban. Meglepő lenne, ha ezt az egybeesést kizárólag a véletlennek lehetne tulajdonítani. Gernet 2005. 401

Ha elfogadjuk Needham hipotézisét arról, hogy a *Monadológia* gondolatait a *li* princípiumának ismerete is inspirálhatta, úgy ne feledkezzünk el arról a tényről, hogy a *li* neokonfucianus definícióját a kínai buddhista filozófia eredményei alapozták meg (Irons 2008. 302–303).<sup>104</sup> A kínai buddhista filozófia kimutatható fejlődési folyamat után végül a *hua-jen* és a *csan* irányzat rendszerén belül fejti ki és fogalmazza meg a *li* rendszerbe foglalt ideáját. Így egy sor lépcsőn, vagy értelmezési fázison keresztül a középkori *csan* bölcséletének *közvetett hatása volt* az újkori európai filozófiára. S a történet itt nem ér véget, sőt újabb csavart rejt magában, hiszen Leibniz munkássága a 20. századi nyugati típusú japán filozófia egyik meghatározó alakjára, a zen buddhista szellemiségen nevelkedett Nisida Kitaróra (西田幾多郎, 1870–1945) is nagy hatással volt. Mint azt Kijosi Sakai megjegyzi, Nisida Kant mellett Leibnizre hivatkozik szövegeiben a leggyakrabban (Sakai 2008. 92–113, 92). *Az én, az öntudat és a vallás* mibenlétének kutatása szoros szálakkal fűzi össze a két gondolkodó munkásságát. A Needham-hipotézis alapján Nisida így Leibniznél a vonatkozó szövegrészletekben saját gondolati gyökereinek, a *csan* és a neokonfucianizmus konkrét fogalmainak, a *csi*-nek és a *li*-nek európai értelmezését és továbbgondolását is visszaolvasta, minden valószínűség szerint anélkül, hogy ennek tudatában lett volna.

Mivel Leibniz a gyerekcipőben járó, éppen születőfélben lévő európai sinológia eredményeit ismerte, ismertette és dolgozta fel, szinte természetes, hogy hibás képek, a pontos ismeret hiányában téves elképzelések is megjelentek leveleiben és értelmezésében. Amiben viszont munkássága a mai napig példaértékű, az hozzáállása és szellemi elfogulatlansága, hiszen Kínával kapcsolatos vizsgálódásait a nagyfokú nyitottság jellemezte. Elfogadóan és egyben szellemi alázattal tudta szemlélni a más kultúra idegen kategóriáit, ami a valódi megismerés és tartalmi feltárás kulcsa.

<sup>104</sup> A Hua-jen iskola tanításainak neokonfucianusokra tett hatásáról lásd Wing-Tsit Chan 1969. 406–408.



## IRODALOM

- [Bakos József] 1988. Az I Ching mint az univerzum kínai modellje. *USZÓ*, 4. Budapest, Buddhista Misszió. 5–22.
- Barrow, John D. 1994. *A fizika világgépe*. Ford. Fejes Erzsébet – Menczel László. Budapest, Akadémiai.
- Bol, Peter K. 2008. *Neo-Confucianism In History*. Cambridge–London, Harvard University Press.
- Borges, J. L. é. n. Az elágazó ösvények kertje. Ford. Bolgár Lajos. <http://hetoivlasmany.blogspot.hu/2010/08/jorge-luis-borges-az-elagazo-osvenyek.html>. 2011. 08. 16.
- Boros Gábor 2009. *Leibniz gyakorlati filozófiája*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.
- Brockey, Liam Matthew 2007. *Journey to the East*. Cambridge–London, Harvard University Press.
- Camus, Yves 2007. Jesuits' Journeys in Chinese Studies. *World Conference on Sinology 2007*. Beijing, Renmin University of China – Macau Ricci Institute.
- Capra, Fritjof é. n. *A fizika taója*. Ford. Dankó Zoltán – Pavlov Anna. Budapest, Tericum.
- Ch'en, Kenneth K. S. 1964. *Buddhism in China*. USA, Princeton University Press.
- Chih-hsu, Ou-i 1994. *The Buddhist I-Ching*. Boston–London, Shambhala.
- Clarke, J. J. 1994. *Jung and the Eastern Thought*. London, Routledge.
- Cofresi, Lina L. 1987. Hierarchical Thought in the Spanish Middle Ages: Ramón Lull and Don Juan Manuel. In Marion Kuntz (szerk.) *Jacob's Ladder and the Tree of Life. Leathers and Kuntz*. New York – Bern – Frankfurt am Main – Paris, American University Studies.
- Collani, Claudia von 2007. The First Encounter of the West with the Yijing Introduction to and Edition of Letters and latin Translations by French Jesuits from the 18th Century. In *Monumenta Serica*. Vol. 55. 227–387.
- Couplet, Phillippe – Prospero Intorcetta 1687. *Confucius sinarum philosophus, sive, Scientia sinensis latine exposita*. Parisiis, Apud Danielem Horthemels.
- Csen, Hsziaovang [Chen Xiaowang] <http://www.youtube.com/watch?v=J85ARLul9h8> 2011. 06. 05.
- Csuang Ce 1997. *A virágzó délvidék igaz könyve*. Ford. Dobos László. Budapest, Palatinus.
- Drasny József 2005. *A Ji king elfeledett világgépe*. Budapest, Szenczár.
- Dumoulin, Heinrich 1985. *Geschichte des Zen Buddhismus*. 1. kötet. *Indien und China*. Bern–München, Francke Verlag.
- Eberhard, Wolfram 1983. *Lexikon chinesischer Symbole*. Köln, Eugen Diederichs Verlag.
- Eco, Umberto 1998. *A tökéletes nyelv keresése*. Ford. Gál Judit – Kelemen János. Budapest, Atlantisz.
- Eke Károly 1986. *A keleti gyógyítás útjain*. Budapest, Medicina.
- Elman, Benjamin A. 2006. A Cultural History of Modern Science. In *China*. Cambridge/MA – London, Harvard University Press.
- Fung Yu-lan 2003. *A kínai filozófia rövid története*. Ford. Antóni Csaba. Budapest, Osiris.
- Gernet, Jacques 2005. *A kínai civilizáció története*. Ford. Antóni Csaba. Budapest, Osiris.
- Hamar Imre 1998. *Kínai buddhizmus a középkorban*. Budapest, Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi.
- Heisenberg, Werner 1967. Fizika és Filozófia. In uő: *Válogatott tanulmányok*. Ford. Morlin Zoltán – Kiss István – Graff György – Simonffy Géza. Budapest, Gondolat.
- Henderson, John B. 1984. *The Development and Decline of Chinese Cosmology*. New York, Columbia University Press.
- Hetzner, Dominique 1996. *Das alte und das neue Yijing – Die Wandlungen des Buches der Wandlungen*. München, Eugen Diederichs Verlag.

- Ho Peng Yoke 2003. *Chinese Mathematical Astrology*. London – New York, Routledge–Curzon.
- Hua-ching Ni 1990. *The Book of Changes and the Unchanging Truth*. Santa Monica, Seven Star Communications.
- Ichiro Yamaguchi 1997. *Ki als leibhaftige Vernunft*. München, Wilhelm Fink Verlag.
- Irons, Edward A. 2008. *Encyclopedia of Buddhism*. New York, Facts On File.
- Jing-Nuan Wu 1991. *Yi Jing*. Washington, ASTSS.
- Józsa Sándor 1966. *Kína és az Osztrák–Magyar Monarchia*. Budapest, Akadémiai.
- Kakuk Zsuzsa (szerk.) 1985. Ujgur irodalom. In Kakuk Zsuzsa (szerk.) *Örök Kőbe Vésve*. Budapest, Európa. 49–136. A szöveg elektronikus változata:  
<http://terebeess.hu/keletkultinfo/ujgurirod.html>, Részletek a kínai Ji-king átköltéséből. Ford. Tandori Dezső, 2015. 01. 15.
- Kalinowski, Marc 2009. Diviners and Astrologers under the Eastern Zhou: Transmitted Texts and Recent Archaeological Discoveries. In John Lagerwey – Marc Kalinowski (szerk.) *Early Chinese Religion*. Leiden–Boston, Brill.
- Kelemen János 2000. *A nyelvfilozófia rövid története*. Budapest, Áron Kiadó.
- Kiyoshi Sakai 2008. Gottfried Wilhelm Leibniz und Kitaro Nishida (sic!). Die Frage nach dem wahren Selbst. *Studia Leibnitiana*. Band XL, Heft 1, Stuttgart, Franz Steiner Verlag. 92–113.
- Kohn, Livia 2008. *Chinese Healing Exercises*. Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Komoróczy Géza 1995. *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*. Budapest, Osiris.
- Lach, Donald F. 1945. Leibniz and China. *Journal of the History of Ideas*. 6/4. 436–455.
- Lee, J. Y. 1970. Some Reflections on the Authorship of the I Ching. *Numen*. 17/3. 200–210.
- Leeuw, Gerardus van der 2001. *A vallás fenomenológiája*. Ford. Bendl Júlia – Dani Tivadar – Takács László. Budapest, Osiris.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1986. *Monadológia*. Ford. Endreffy Zoltán. In *Gottfried Wilhelm Leibniz Válogatott filozófiai írásai*. Budapest, Európa.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 2005. *Újabb értekezések az emberi értelemről*. Ford. Boros Gábor *et al.* Budapest, L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 2006. *Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689–1714)*. Philosophische Bibliothek Band 548. Meiner Verlag.
- Leibniz, G. W. 1978. *Dissertatio de Arte Combinatoria*. In uő: *Die philosophischen Schriften 4*. Hildesheim – New York, Georg Olms Verlag.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1979. *Das Neueste von China – Novissima Sinica [1697.]* Edition des Textes mit Übersetzung und kommentierenden Beigaben. Köln.
- Li, Wenzhao – Hans Poser (szerk.) 2000. *Das Neueste über China: G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697*. Internationales Symposium. Berlin, 4. bis 7. Oktober 1997. Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- Liao, Sung J. – Lee, Mathew H. – Lorenz, K. Y. Ng. 1974. *Principles and Practice of Contemporary Acupuncture*. New York – Basel – Hong Kong, American Academy of Acupuncture Inc.
- Liu Li 2004. *The Chinese Neolithic*. Cambridge *et al.*, Cambridge University Press.
- Lloyd, Geoffrey – Nathan Sivin 2002. *The Way and the Word – Science and Medicine in Early China and Greece*. New Haven – London, Yale University Press.
- Méder Zsombor Zoltán 2005. A „megfelelő” szavak és a dolgok – John Wilkins analitikus nyelve. *Kellék*. [http://www.matarka.hu/cikk\\_list.php?fusz=42148](http://www.matarka.hu/cikk_list.php?fusz=42148)
- Ming Dong Gu 2005. *Chinese Theories of Reading and Writing*. Albany, SUNY.
- Mungello, D. E. 2009. *The Great Encounter of China and the West, 1500–1800*. Lanham *et al.*, Rowman & Littlefield Publishers.
- Mungello, D. E. 1971. Leibniz's Interpretation of Neo-Confucianism. *Philosophy East and West*, 21/1. 3–22.

- Mungello, D. E. 1982. Die Quellen für das Chinabild Leibnizens. *Studia Leibnitiana*, Bd. 14. H. 2. 233–243
- Mungello, D. E. 1989. *Curious Land*. USA, University of Hawaii Press.
- Needham, Joseph 2000. *Science and civilisation in China*. VI. Cambridge, CUP.
- P. Szabó Sándor 2003. Újonnan felfedezett ókori kínai szövegleletek. In *Kínai nyelv és irodalom*. Budapest, Balassi.
- Pagani, Chaterine 2001. *Eastern Magnificence European Ingenuity*. Michigan, The University of Michigan Press.
- Pálos István 1963. *A hagyományos kínai orvoslás*. Budapest, Gondolat.
- Perkins, Franklin 2004. *Leibniz and China*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Poser, Hans 2000. Leibnizens Novissima Sinica und das europäische Interesse an China. In Wenchao Li–Hans Poser: *Das Neueste über China*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- Pregadio, Fabrizio (szerk.) 2008. *The Encyclopedia of Taoism*. 1. kötet. London – New York, Routledge.
- Reinbothe, Hermann – Nesselrath, Heinz-Günther 1979. *Gottfried Wilhelm Leibniz. Novissima Sinica – das Neueste von China*. Edition des Textes mit Übersetzung und kommentierenden Beigaben. Köln.
- 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.
- Robinet, Isabelle 1963. Yijing. In Fabrizio Pregadio (szerk.) *The Encyclopedia of Taoism II*.
- Robinet, Isabelle 2006. *A taoizmus kialakulása és fejlődése*. Ford. Szabados Levente. Budapest, Arany Hegy Alapítvány.
- Rowbotham, Arnold H. 1956. The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought. *Journal of the History of Ideas*. 17/4. 471–485.
- Rutt, Richard 2002. *The Book of Changes*. London – New York, Routledge–Curzon.
- Ryan, James A. 1996. Leibniz' Binary System and Shao Yong's „Yijing”. *Philosophy East and West*. 46/1. 59–90.
- Sain Márton 1986. *Nincs királyi út!* Budapest, Gondolat.
- Sántidéva é. n. *Bódhicsárjaavatára, I/5*. Kézirat.
- Schönberger, Martin 1992. *The I Ching and the Genetic Code*. Santa Fe, Aurora Press.
- Shchutski, Iulian K. 1979. *Researches on the I Ching*. New Jersey, Princeton University Press.
- Simonics Péter 1988. *A kínai akupunktúra régen és ma*. Budapest, Gondolat.
- Simonovits Anna 1992. *Leibniz filozófiája a 20. század tudományának tükrében*. Budapest, Akadémiai.
- Simonyi Károly é. n. A fizikai alapkutatások frontvonala a harmadik évezred küszöbén. [http://www.termesztvilaga.hu/fizika\\_eve/tortenet/fizort/simonyi/alap.html](http://www.termesztvilaga.hu/fizika_eve/tortenet/fizort/simonyi/alap.html) 2011. 06. 05.
- Smith, Richard J. 2001. Jesuit Interpretations of the Yijing (Classic of Changes). In *Historical and Comparative Perspective*. [http://chaocenter.rice.edu/uploadedFiles/Chao\\_Center/Yijing/B.%20Jesuit%20Interpretations%20of%20the%20Yijing.pdf](http://chaocenter.rice.edu/uploadedFiles/Chao_Center/Yijing/B.%20Jesuit%20Interpretations%20of%20the%20Yijing.pdf), 2015. 01. 15.
- Smith, Richard J. 2006. Meditation, Divination and Dream Interpretation: Chan/Zen Buddhism, the I Ching (Book of Changes), and Other Chinese Devices for Jungian Self-Realization. [http://chaocenter.rice.edu/uploadedFiles/Chao\\_Center/Yijing/C.%20Meditation,%20Divination%20and%20Dream%20Interpretation.pdf](http://chaocenter.rice.edu/uploadedFiles/Chao_Center/Yijing/C.%20Meditation,%20Divination%20and%20Dream%20Interpretation.pdf), 2015. 01. 15.
- Smith, Richard J. 2008. *Fathoming the Cosmos and Ordering the World*. Charlottesville–London, University of Virginia Press.
- Soós Sándor 2011. Anyag vagy energia? – A kínai kultúra „csi” fogalma. *Nagyerdei Almanach*, 2011/2. [http://filozofia.unideb.hu/na/vol2011\\_1/8\\_2011.1\\_SS.pdf](http://filozofia.unideb.hu/na/vol2011_1/8_2011.1_SS.pdf), 2015. 01. 15.

- Source, François Louis 2003. The Genesis of an Icon: The „Taiji” Diagram’s Early History. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 63/1.
- Swetz, Frank J. 2003. Leibniz, the Yijing, and the Religious Conversion of the Chinese. *Mathematics Magazine*. 76/4. 276–291.
- Swiderski, Richard M. 1980–1981. Bouvet and Leibniz: A Scholarly Correspondence. *Eighteenth-Century Studies*. 14/2. 135–150.
- Tardy Lajos 1986. Az első magyar Kínában. In *Kis magyar történetek*. Budapest, Kosmosz Könyvek.
- Tokarev, Sz. A. (főszerk.) 1988. *Mitológiai enciklopédia*. 2. kötet. Budapest, Gondolat.
- Tomas, Michael 2005. *The Pristine Dao*. New York, SUNY.
- Tőkei Ferenc 1986. *Kínai filozófia. Ókor*. I. kötet. Budapest, Akadémiai.
- Tze-ki Hon 2005. *The Yijing and Chinese Politics*. Albany, SUNY.
- Vámos Péter 1995. Az egészségmegőrzés kínai tudománya: a csikung I. *Keletkutatás*. 1995. ősz. Budapest, Mundus Magyar Egyetemi Kiadó. 9–22.
- Vasziljev, L. Sz. 1977. *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*. Ford. Kovács Zoltán. Budapest, Gondolat.
- Wai-ming, Benjamin Ng 2000. The I Ching In Late-Choson Thought. *Korean Studies*. Vol. 24. Honolulu, University of Hawai’i Press. 53–68.
- Walker, D. 1972. Leibniz and Language. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. Vol. 35. 294–307.
- Wieger, L. S. J. 1965. *Chinese Characters*. New York, Dragon Book Reprint Corp.
- Wilhelm, Richard 1992. *Ji King – A Változások Könyve*. II. kötet. Ford. Pressing Lajos. Budapest, Orient Press.
- Wing-Tsit Chan 1969. *A Source Book In Chinese Philosophy*. Princeton/NJ, Princeton University Press.
- Wyatt, Don J. 1996. *The Recluse of Loyang*. Honolulu, University of Hawai’i Press.
- Zhang Mingwu – Sun Xingyuan 1985. *Chinese Qigong Therapy*. Jinan (China), Shandong Science and Technology Press.
- Zhanwen Liu (szerk.) 2009. *Essentials of Chinese Medicine 2*. Heidelberg – London – New York, Springer Dordrecht.