

ELTE BTK Filozófia MA II.

Takó Ferenc

Catena – chaîne – Verkettung

Kína-értelmezések univerzális rendszerekben
Athanasius Kirchertől Hegelig

E dolgozatban, ami a történeti vizsgálatra fókuszáló fejezeteit illeti, **Bevezetés** két fő célt tűztem magam elé. Az egyik, hogy a jezsuita tudományosság kialakulásának egyik legnagyobb hatású úttörőjét, Athanasius Kirchert „orientalisztikai” munkásságának tükrében bemutassam, kitérve személyének, és a nevével fémjelzett jezsuita tudományos iskolának hatására is. A másik, hogy a jezsuiták meghatározó, az „istentől eredő tanítás” nyugat-kelet irányú elterjedéséről szóló hipotézisét összevesszem G. W. F. Hegel fejlődés-konceptiójával. Minthogy Hegel Kína-képével egy korábbi írásomban bővebben foglalkoztam¹, itt csak azokra a pontokra koncentrálok, melyek a jezsuita világszemléleti móddal való összehasonlítást adekváttá teszik. A hegeli és a kircheri-jezsuita megközelítésmód összevetéséből meglátásom szerint egy szembetűnő strukturális hasonlóság világlik ki, de ezzel együtt két gyökeresen különböző előfeltevés, s ezáltal szemléletbeli különbség is felszínre kerül.

Itt szeretném kiemelni, hogy dolgozatomban nem, vagy legfeljebb említés szintjén foglalkozom a vizsgált állítások igazságának kérdésével. Az, hogy Kircher vagy Hegel „tévedett-e”, sinológiatörténeti munkák tárgyát kell hogy képezze – noha az ilyen jellegű monográfiák és

¹ Takó Ferenc: „»Az ész láncolata« – A kínai filozófia hegeli megítéléséről” = Takó Ferenc – Tóth Olivér István (szerk.), ...*de van benne rendszer: Tanulmányok az Eötvös Collegium 15 éves Filozófia műhelyének tiszteletére*, Budapest, Eötvös Collegium, 2012, 114–136.

tanulmányok igen ritkán említik őket –; filozófiatörténeti szempontból kizárólag a módszereiket és (hipo)téziseiket befolyásoló tényezők, az általuk megalkotott és/vagy alkalmazott konceptuális séma hordoz jelentőséget. Az egyes állítások fallibilitása e vizsgálat szempontjából annyiban érdemel figyelmet, amennyiben oka az előzetes feltevések feltétlen igazolási-bizonyítási vágya volt – e jelenség minden vizsgált szerzőnél megfigyelhető.

Részben ez utóbbi hasonlóság kapcsán teszek kitekintést dolgozatom végén arra, hogy miként kezelhető az említett gondolkodók alap-tézise a kortárs interkulturális filozófia keretei között.

Athanasius Kircher – Elmélet és gyakorlat Athanasius Kircher 1602-ben látta meg a napvilágot Geisa városában, apja a teológia professzora volt. 1618-ban kezdte meg tanulmányait a jezsuita rend Paderborni Kollégiumában, a következő csaknem húsz évet pedig – olykor különösen veszélyes – utazásokkal töltötte. 1638-tól a korabeli jezsuita kutatóhálózat központjában, Rómában végezte munkája legnagyobb részét.²

Kirchernek a régészet, a történettudomány és a „filológia” terén tett tudományos erőfeszítései legalább annyira nagyratörők voltak, mint az e kutatások révén igazolni kívánt vallásbölcseleti-vallástörténeti tézisek. Noha elmondható róla, hogy Kínát és a kínai eszmetörténetet érintő vizsgálódásain keresztül a kelet-kutatáshoz is erős szálak fűzik, nem nevezhetjük őt a szó megszokott értelmében sinológusnak. Mint az látható lesz, Kircher sinológiája, akárcsak egyiptológiája, sőt, még a mágnesesség és más fizikai jelenségek kutatása terén kifejtett munkássága is egy univerzális tudomány (*scientia universalis*³) megerősítését szolgálta, így e diszciplínák eredményei csak mintegy részeit alkották egy olyan vállalkozásnak, melynek célja az volt, hogy a keresztény tanítás egyedül igaz voltát *tudományos* bizonyítékok révén támassza alá. A hitigazságok érvelés útján való bizonyítása természetesen nem a jezsuita rend megjelenésével jött gyakorlatba a nyugati egyházban – gondoljunk csak a skolasztika istenérvelőire, Canterbury Anselmre és kortársaira –, Kircher és munkatársai azonban az érvek helyességének zálogát nem teoretikus, hanem *kézzelfogható*, tárgyi bizonyítékba kívánták helyezni. Valóban „munkatársakról” van szó,

2 Az életrajzokhoz l. Joscelyn GODWIN, *Athanasius Kircher: A Renaissance Man and the Quest for Lost Knowledge*, London, Thames and Hudson, 1979, 9–24. (E monográfia egyik legnagyobb érdeme, hogy – számos kiemelkedő munkával ellentétben – nagy hangsúlyt fektet a Kircher pályafutásának megismerésében fontos szerepet játszó rajzok és illusztrációk bemutatására, melyek a kircheri munkák meghatározó elemei).

3 l. alább!

hiszen a Kircher által működtetett tudományos gépezet nem pusztán elmélkedő gondolkodókból állt, hanem olyan szakemberekből, akik a hitből merített hipotéziseket hozzáértő vizsgálódásuk által próbálták megrendíthetetlen igazsággá alakítani.

Anthony Grafton a történetírás fejlődésének egyes jellegzeteségeiről írott *Lábjegyzet* című munkájában külön fejezetet szentel Kirchnernek és a jezsuitáknak.⁴

Vegyük szemügyre [...] Athanasius Kirchert, a német jezsuitát, aki évtizedeken át rendje római, központi kollégiumának ékessége volt, s aki – mint oly sok 17. századi tudós – több könyvet írt, mint amennyit modern utódai elolvasni remélhetnek.⁵

E szavak a kircheri életmű futó áttekintése alapján is igaznak bizonyulnak, ami egyben azt is jelenti, hogy e rövid tanulmányban Kircher elemzői és elméletalkotói tehetségét (mondhatnám, zsenijét) csak érzékeltetni tudom.⁶

A művek hatalmas terjedelme részben annak köszönhető, hogy az említetthez hasonló jezsuita kollégiumokban már összehangolt, közös munka folyt, olyan előtanulmányokkal kiegészítve, amit ma „terepmunká”-nak neveznénk.⁷ Egy-egy Kircher neve alatt megjelent mű így nem kizárólag a maga felfedte eredményeket tartalmazta, kétségtelen azonban, hogy mindeme összehangolt kutató tevékenység teoretikus háttere Kircher elméjében fogant. E munka alapját – a legtömörebben fogalmazva – a matematikai-kombinatorikai alapokon nyugvó kutatási, szerkesztési (gondoljunk a művek fizikai valójára is) és értelmezői koncepció alkotta, melyet Kircher a már említett, önmaga és általában a jezsuiták rendje által megteremtteni vágyott, a cusanusi-lullusi alapokon nyugvó univerzális tudomány (*scientia universalis*) elérésére megalkotott.⁸

4 Anthony GRAFTON, *A lábjegyzet: Egy különös történet*, Budapest, L'Harmattan – Német-Magyar Filozófiai Társaság, 2011, 129–160.

5 *Uo.*, 129. [Boros Gábor ford.]

6 A koraujkort nemcsak a tudományos élet képviselőinek körében, de általában a társadalom művelt rétegének egészét tekintve is a széleskörű érdeklődés határozta meg. Ez volt talán az utolsó olyan korszak, melyben a megjelenő és egyre nagyobb ütemben fejlődő új tudományterületek léte nem „szakosodásra”, hanem átfogó, „egészlegességre” törekvő gondolkodásra ösztönözte mindazokat, akiknek e diszciplínákba lehetőségük nyílt betekinteni.

7 *l. GRAFTON*, i.m., 129–133.

8 A *scientia universalis* fogalmához *l. Thomas LEINKAUF*, *Mundus combinatus: Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602–1680)*, Berlin, Akademie Verlag, 1993, 131., skk. – Cusanus szemléletmódját az egésznek mint egységes, de ezen egységében dinamikus, differenciált létezőként való értelmezése határozza meg, középpontban Isten és az univerzum

Ez a [kircheri] univerzális tudomány, mely kortársa Campanella és Descartes *mathesis universalis*ának, úgy tekint saját működésére, mint amit egy, az isteni gondolkodás mintázatának megfelelő volta révén infallibilis *methodus* legitimál.⁹

Ez az univerzális tudomány egyfelől valóban magába foglalná mindazt, ami a különböző tudományterületekből ez időre mint „ismeret” szilárdult meg – Kircher rendszeralkotó tevékenysége ugyanakkor ennél összetettebb volt. Miközben ugyanis a *scientia universalis*ra, vagyis a skolasztika *scientia naturalis*ának meghaladására törekedett, töretlenül kitartott egy *theologia naturalis* mellett is.

A középpont konstitutív, a szférák szubsztanciáját alkotó jelene a szférák egészének minden részmozzanatában [e] középpont, vagyis Isten felől szemlélődik, saját magának [seiner Selbst] kibomlásaként [Entfaltung].¹⁰

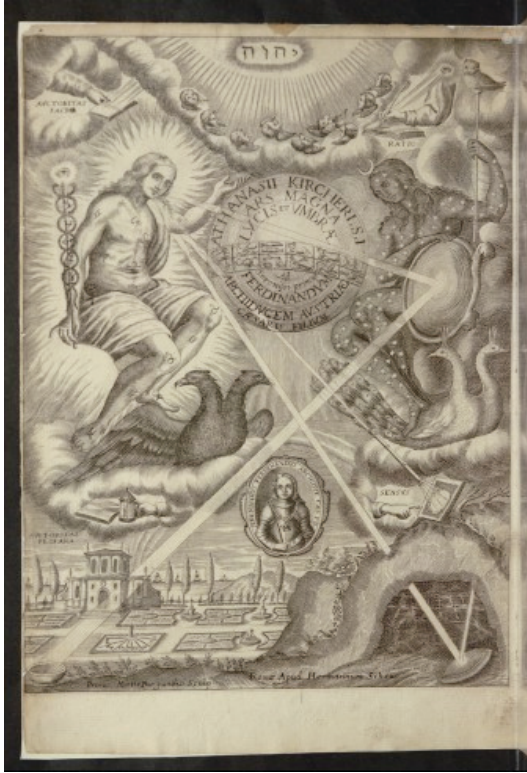
Mindebből következik, hogy Istent, mint a világegyetem fizikai, metafizikai és persze etikai középpontját meg kellett védenie a fejlődő tudományosságban rejlő veszélyektől, aminek egyetlen módja az volt, hogy Istent módszeresen integrálja e tudományosságba. Ez nem pusztán Isten (jelen)létére vonatkozott, hanem Istennek a gyakorlati vagy teoretikus úton megismerhető jelenségek láncolatában betöltött meghatározó szerepére is. A kircheri enciklopedikus tudománysszemlélet így menti meg a „spekulatívát” a formalizálódó (formalizálandó) módszertantól, visszavezetve mindent az isteni egységre. Egy homéroszi szöveghelyből ered az a lánc-képzet – *catena rerum*, „a dolgok láncolata” –, mely szerint a látható és a láthatatlan világ jelenségei-elemei egy megszakítatlan folytonosságot alkotnak.¹¹ A *catena rerum* ezen elgondolása hatja át Kircher min-

egységével. (Uo., 143. skk.). A középkort módszertani megfontolásaiban is nagyban meghatározó Raimundus Lullus az atyja annak az *ars generalis*, vagy *ars magna universalis* gondolatnak, mely közvetlenül is alakítja Kircher tudományos munkájának teoretikus alapját (Uo., 150. skk.) – l. még Lavinia BRANCACCIO, *China accomodata: Chinakonstruktionen in jesuitischen Schriften der Frühen Neuzeit*, Berlin, Frank & Timme, 2007, 202.; ill. Umberto ECO, *A tökéletes nyelv keresése*, Budapest, Atlantisz Kiadó, 1998, 63. skk., Cusanusról uitt: 78–80.

9 LEINKAUF, *i.m.*, 134. [saját fordításom]

10 Uo., 216. [saját fordításom]

11 l. LEINKAUF, *i.m.*, 110–111. – A szóban forgó homéroszi szöveghely a következő (Zeusz az egybegyűlt istenekhez szól): „[...] lássátok is együtt,/ egy nagy aranyláncot függesszettek itt le az égről,/ istenek, istennők, s mind csimpaszkodjatok abba:/ s még így sem húzhatjátok le a földre az égből/ Zeusz legfőbb hadurat, bármily hoszszan húzodtok:/ míg azután, ha magam vágynálak húzni magasba,/ fölhúználak a földdel is én, tengerrel is együtt:/ és az Olümposz csúcsa köré kötném ama láncot,/ és az egész mindenség fönt csünghetne a légben. (HOMÉROSZ: *Iliász*, XVIII., 18.



den művét – így a Kína vizsgálatának szenteltek is. Paula Findlen az általa szerkesztett Kircher tanulmánykötet címében úgy aposztrofálja a jezsuita tudóst, mint „az utolsó ember, aki mindent tudott”.¹² Mint hamarosan egy példán keresztül látható lesz, Kircher nem csak mindent tudott (vagy tudni akart), de mindezt egyetlen megbonthatatlan rendszerbe is kívánta foglalni.

Kircher 1629-ben már az etika, matematika és a keleti nyelvek professzora a Würzburgi Egyetemen (e három terület, noha igen különbözőnek tűnhetnek, Kircher munkásságában szorosan összekapcsolódik majd). Részben a rend nyomására választja II. Ferdinánd Bécsbe és Róma közül az utóbbit 1633-ban, s itt aztán évtizedekig

derékig benne állt az idegen országokról és nyelvekről szóló szisztematikus beszámolók igen gyorsan mozgó folyamában.¹³

[Devecseri Gábor ford.] – E szakasz különösen fontos lesz a következőkben.

12 I. Paula FINDLEN (szerk.), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*, New York and London, Routledge, 2004.

13 GRAFTON, i.m., 132. [Boros Gábor ford.]

A „mindenben minden” (*omnia in omnibus*¹⁴) tanításának létrehozásához valóban nélkülözhetetlen volt, hogy *omnia*, ami csak a jezsuita kutatók munkája nyomán a világ legkülönbözőbb pontjain napvilágra került, nála fusson össze. Kircher világszemléletét – mint Leinkauf írja – *consensus* és *dissensus* (egybehangzás és ellentétben állás), *concordia* és *discordia* (összhang és különbözőség) kettőssége határozta meg¹⁵ – ide kapcsolódik első munkája, a *Magnes*, és vele a *magnetizmus* elmélete. E szerint a világot olyan erők tartják össze, melyek egymást a mágnes analógiájára vonzzák és taszítják, a vonzások középpontja, a *Magnes centralis* pedig maga Isten.¹⁶

Hasonlóképp Isten áll Kircher fénytanának magjában is, hiszen a fény maga is a mágnes(esség)ből következik (*lux magnes sequitur*¹⁷).¹⁸ Az *Ars magna lucis et umbrae* borítóján (1. ábra) láthatjuk, hogyan ragyogják be az égből érkező fénysugarak a tudományokat és III. Ferdinánd földi birodalmát, ezzel is jelezve, hogy ugyanarról a fényről, vagy helyesebben: ugyanannak a fénynek *két aspektusáról* van szó. Az „*Auctoritas Sacra*” felirattal ellátott könyvet egy égből lenyúló kéz készen nyújtja a földre, ennyiben tehát a hit nem képezi vita tárgyát, Isten igéje nem emberi költemény. A „*Ratio*” könyvét azonban szintén egy égből lenyúló, s alig észrevehetően az előzőnél lejjebb elhelyezkedő kéz írja az égből: az ész igazsága is az isteni igazságból származik, de azzal szemben folyamatos, születőben lévő. A fény fő forrása az Istent jelképező héber Tetragrammaton.

Ne gondoljuk azonban, hogy Kircher fénytana csak valamiféle elméleti optika része volt: ugyanúgy foglalkozott maga is különféle lencsék kidolgozásával, mint kortársai közül igen sokan, így Descartes,¹⁹ vagy Spinoza is.²⁰ Noha a racionális istenbizonyítékok keresése már a középkorban fő irányát jelentette a vallásbölcseleti munkának, a felvilágosodás előszobájában a tudományos kutatás technikái még precízebbé, az ismeretek módszeres igazoltságának igénye még meghatározóbbá vált. Ebben a közegben az egyházhoz közelálló kutatók még

14 Bővebben I. Carlos Ziller CAMENIETZKI, *Baroque Science between the Old and the New World: Father Kircher and His Colleague Valentin Stansel (1621–1705)* = FINDLEN, *i.m.*, 311–328., kül. 315–318., ill. LEINKAUF, *i.m.*, 83–92., ill. 148–149., és az itt hivatkozott szöveghelyeket!

15 *Uo.*, 75–83., kül. 80. skk.

16 LEINKAUF, *i.m.*, 327–334.

17 *vö.* LEINKAUF, *i.m.*, 25.

18 *Uo.*, 334–342.

19 Descartes lencsecsiszoló munkálkodásáról I. BOROS Gábor, *Descartes és a korai felvilágosodás*, Áron Kiadó–Brozsek Kiadó, Budapest, 2010, 74.

20 T.M. RUDAVSKY, „Galileo and Spinoza: Heroes, Heretics and Hermeneutics”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 62., No. 4., 611–631, 618.

nagyobb erőfeszítést tettek egy transzcendens végső ok bizonyítására, s e téren a jezsuiták élen jártak eredményeikkel. Az olyan kutató gondolkodók munkássága tehát, amilyen Kircher maga is volt, fontos szerepet tölt be a következő századok empirista-pozitivisták irányzatainak megértésében. Ugyanakkor, mint azt a következőkben bemutatom majd, a praxist megalapozó ideálkép és az abból fakadó hozzáállás a német idealizmus gondolkodóira is hatással volt.

Kircher „lencsecsiszoló” tevékenységét azonban nem korlátozhatjuk pusztán a fénytana. Mindaz, amit történeti, illetve régészeti vizsgálódásában célként kitűz, nem más, mint a szó tágabb értelmében vett „lencsecsiszolás”: az antikvitás fényének a jelen szétszakadó világába való közvetítése. Ez a múltbeli fény számos szerzőn tükröződik keresztül, Kircher azonban mindig úgy finomítja lencséit – vagyis értelmezi a görögség, a patrisztika, a hieroglifikus egyiptomi hagyomány szövegeleméit – hogy a sugarak – a hagyományok, a szövegek, illetve maga a hit – egy adott pontba, a Mózessel azonosított Hermész Trismegisztoszhoz²¹ legyenek visszavezethetők. E munka egyik gyümölcse az *Oedipus Egyptiacus*, melyben Kircher szilárd, tudományos kutatása alapjaira véli helyezni az ősi tudományt (*prisca sapientia/prisca theologia*).²² Ezen keresztül

végre lehetségessé válik oly sok rejtélyes isteni magassághoz/mélységhez egyedül a természet fényének segítségével elérni²³

és amellyel a részek az egészre, a világ egyes részei Istenre vezethetők vissza. Kircher voltaképpen itt is kombinatorikus eljárásokat alkalmaz, ezzel hozva létre „*absolutissimum humanae mentis aedificum*” – „az emberi elme tökéletes építményét”.²⁴ A tudományosan vizsgált természet ebben a rendszerben egyszerre *explicatio* és *imago Dei* (Isten kifejlése,²⁵ Isten képmása), ahol mindenben a létezés/létrejövés potenciája, dinamikus energiája van jelen (*panspermia* elmélet).²⁶ Az

21 Hermész Trismegisztosz mai ismereteink szerint egyáltalán nem létezett, a *Corpus hermeticum*ként fennmaradt szövegtest különböző újplatonikus szerzők írása-
inak kompilációja. (l. BRANCACCIO, *i.m.*, 208.) A *prisca theologia* feltételezése és a
Trismegisztoszra – illetve Zoroaszterre – való visszavezetés már Ficinónál (1433–
1499) nagy szerepet játszik (l. *uo.*, 218.); l. még ECO, *i.m.*, 144. sk.

22 l. LEINKAUF, *i.m.*, 252., 258., skk.

23 Athanasius KIRCHER, *Oedipus Egyptiacus*, II/498, idézi LEINKAUF, *i.m.*, 28. [saját fordításom]

24 Athanasius KIRCHER, *Ars magna sciendi sive combinatoria*, I., idézi LEINKAUF, *i.m.*, 33.

25 Ezen a ponton jelenik meg Kircher eklekticizmusában a hármasság is, l. pl. egység-kifejlés-összekapcsolódás stb. – l. LEINKAUF, 175., skk.

26 LEINKAUF, *i.m.*, 92., skk. – A kircheri gondolkodásban nemcsak az említett elő-

univerzum tehát – akárcsak az emberek világa – monarchikus rendszerként jelenik meg Kircher szemléletében.

Nem véletlen tehát, hogy Kircher minduntalan és kizárólag ama két pólusnak állította szolgálatába univerzális tudományát, melyek az istenek e világbeli monarchikus reprezentációi voltak: a római pápa és a császár szolgálatába.²⁷

A következő szakaszban az itt röviden vázolt elmélet működését egy – több művön átívelő – példán keresztül mutatom be.

**Athanasius
Kircher –
Egyiptomtól
Kínáig**

Kircher hosszú időn át, fáradságot nem sajnálva dolgozott az *Obeliscus Pamphilius* hieroglifikus jelekkel írott szövegének rekonstrukcióján. Az értelmezés alapját azok a Hermész Triszmegisztoznak tulajdonított dialógusok alkották, melyeket Kircher a katolikus tanítás egyetemességének (*katolikusságának*) filológiai bizonyítékeként kívánt megerősíteni.

Teszi mindezt az idejétmúltság makacs eltökéltségével, hiszen Isaac Casaubon már évtizedekkel korábban bebizonyította, hogy a *Corpus Hermeticum* egésze az időszámítás utáni első századokban keletkezett. [... Kircher] fideista módjára ragaszkodik hermetikusan előfeltevéseihez, vagy legalábbis a rendkívüli és csodálatos dolgok iránti vonzódásához.²⁸

Kircher tehát, az előtte lebegő célra összpontosítva előnyben részesíti saját tudományos eredményeit azokéival szemben, akik nem az Istentől eredő folyamat egységét – *catena* – igyekeznek megerősíteni.

Egyesek elméjét úgy alkotta meg a természet, hogy minden erejünkkel azon fáradoznak, hogy kitöröljék, megtámadják és teljes némaságra ítélik azokat a dolgokat, melyeket a legtudósabb szerzők időtlen idők óta nagy becsben tartottak.²⁹

Az olvasó maga is látni fogja: nem pusztán a magam sejtéseire támaszkodom, mint azt egyesek gondolhatnák, hanem a legelismertebb régi szerzőktől ránk maradt emlékekből hozom felszínre az egyiptomi tanítást, örömmel rendszerve és kapcsolva egygé így, ha nem

dök, de a platonikus szemlélet is megjelenik (a természet kapcsán emlékezzünk a Demiurgosra). – bővebben l. *uo.*, 254–258.

27 LEINKAUF, *i.m.*, 397. [saját fordításom]

28 Eco, *i.m.*, 154.; l. még GRAFTON, *i.m.*, 146. skk.

29 KIRCHER, *Obeliscus Pamphilius*, Róma, 1650, 35., idézi GRAFTON, *i.m.*, 147. [Boros Gábor ford.]

csalódom, az idő megszakadt menetét; hogy újra egységében váljék láthatóvá e szimbólumok³⁰ szétszakadt lánc [catena].³¹

Kircher a hermetikus korpuszra épülő hieroglifa-értelmezéssel azt akarta alátámasztani, hogy az egyiptomiak minden bölcsessége Triszmegisztoszra megy vissza, akit az egyiptomi Toth istennel, Zoroaszterrel, illetve Mózessel is azonosított. Az obeliszkről szóló széleskörű tanulmányokat is közreadó művében nemcsak a leletet mutatja be, de egyéb bizonyítékokat, történeti adatokat is.³² Ezek közt szerepel egy kronológiai táblázat, mely három oszlopban követi az eseményeket, a vízözönnel kezdve. Az első oszlop a világ teremtésétől számított időt mutatja (e szerint a vízözön 1656-ra tehető) – a vízözöntől számított időt mutatja a második oszlop; a harmadikban a számok Krisztus születéséig csökkennek.³³ Az egyházi időszámítás tehát szembeszökő párhuzamba kerül egy másik, szintén az isteni cselekedetekhez, de nem azok dogmatikus értelmezéséhez, hanem az *adatolt* történethez igazodó időfelosztással. Nem azt hangsúlyozza ez a kronológia, hogy három különböző időszámítás létezik, hanem hogy a létező időszámítások *ugyanannak az időnek* a számításai (gondoljunk ismét a mágnesség elméletére vagy a fénytanra). Miközben tehát az adat mint olyan a modern tudományosságban a taxonómiát, a precíz és megalapozott felosztást segíti elő, Kircher letaglózó adatgazdagságra való törekvése épp a folytonosság fenntartását, a tér-, idő-, és elsősorban hitbeli megszakíthatatlanságot szolgálja.

A jezsuiták nem csak az egyiptológia, de a sinológia alapjait is lefektették Európában, élükön a kimagasló tehetségű misszionáriussal, Matteo Riccivel.³⁴ Számos jelentős jezsuita misszionárius munkássága nyomán alakul ki Kínáról egy szilárd, tiszteletet parancsoló birodalom képe, melynek tudománya az európai tudományossággal vetekszik. Kircher számára azonban Kína nem dicsőséges birodalom volt,

30 Kircher – noha „kis híján eljut annak felismeréséig, hogy néhány főbb hieroglifa fonetikai értéket is fölvehet” (Eco, *i.m.*, 153) – megrögzötten ragaszkodik ahhoz a téziséhez, hogy a hieroglifák ideografikus jelek, melyek a valóság egy részletét ábrázolják. (l. Eco, *i.m.*, 152–154.)

31 KIRCHER, *Obeliscus...*, *i.m.*, 391., idézi Grafton, *i.m.*, 146. [saját fordításom]

32 Athanasius Kircher, *Obeliscus Pamphilius*, Ludouici Gignani, Róma, 1650.

33 *Uo.*, 50–58.

34 Ricci munkásságához l. VÁRNAI András, „Matteo Ricci és a korai jezsuita Kína-misszió” = PATSCH Ferenc SJ. (szerk.), *Misszió, globalizáció, etika: Matteo Ricci szellemi öröksége*, Budapest, JTMR Faludi Ferenc Akadémia–L’Harmattan, 51–68.; Kircher elméletére való hatásáról l. még Eco, *i.m.*, 155. sk.

hanem az ősi, hermészi tanítás torzulása. Ezt bizonyította számára a kínai írás is.

[Kircher] a kínai írásjegyekben nem megfejtendő rejtélyt lát, mint az egyiptomi hieroglifákban, hiszen ezeket még javában használták, s jelentésük nagyrészt ismert volt. Hogyan is lehetett volna szentnek és okkult titkok hordozójának tartani egy teljesen érthető írást?³⁵ [...] Mintha azt akarná mondani, hogy a kínai írás egyes fogalmakat jelöl, míg a hieroglifák *szövegeket*, a végtelenül értelmezhető tartalom egy-egy bonyolult részletét hordozzák.³⁶

A legfontosabb ezen a ponton az, hogy Kircher nem áll meg a kínai és az egyiptomi írásrendszer összevetésénél: az, hogy a kínai írás „alacsonyabb rendű” a hieroglifáknál, annak következménye, hogy a Khám, Noé fia által Egyiptomból Kínába vitt írás³⁷ itt romlásnak indult.

Filozófiai alapelveik szerzőjét Konfuciusznak nevezik, aki nem más, mint az egyiptomi Thot, akit a görögök Hermész Triszmegisztosznak hívnak; és miként az egyiptomi bölcsek egy istent tisztelnek, Hemephtet, úgy a kínai írástudók sem Konfuciusz bálványát imádják, hanem egy istenséget, akit a mennyek királyának (*regem coelorum*³⁸) neveznek.³⁹

Ezt olvassuk Kircher *China Monumentis*ének a kínai bálványokról (*De Sinensium Idolatria*) szóló fejezete legelején. A III. rész 1. fejezete már csak emlékeztet az *Oedipus Aegyptiacus* fejtegetésére, ahol Kircher leírja, miként kerül a nyugati tanítás Indiába Noé fiainak uralma idején, s miként terjed tovább innen Kínába, Japánba is.⁴⁰ E fejezet előszavában a Prédikátor könyvének ismert szakaszát idézi Kircher – „nincs semmi új dolog a nap alatt”⁴¹ –, de alább egy másik hasonlatot is említ a bölcsesség egységére vonatkozóan:

A fizika nyelvén szólva, egy ok mindig ugyanazt az okozatot váltja ki.⁴²

35 Eco, *i.m.*, 156. – Fontos tudnunk, hogy Kirchernek nem volt a kezében a rosette-i kőhöz hasonló „megoldó-kulcs”, tény azonban hogy ideológiája nagyban hozzájárult a hieroglifák értelmezési nehézségének miszticizálásához.

36 *Uo.*, 157–158.

37 *Vö.*: Eco, *i.m.*, 156., ill. az ott idézett műveket!

38 Nyilvánvalóan a *tian*ről van szó, a kínai eszmetörténet egyik legfontosabb fogalmáról, amit Kircher korában többen is azonosítottak a keresztény Istennel (*Deus*). l. ehhez VÁRNAI, „Matteo...”, *i.m.*, 56.

39 Athanasius KIRCHER, *China Monumentis*, Jacobus à Meurs, 1667, 131. [saját fordításom] – A mű történetéhez és felépítéséhez l. BRANCACCIO, *i.m.*, 206–230.

40 KIRCHER, *China...*, *i.m.*, 129., l. még 226.

41 l. Préd. I.9. [Károli Gáspár ford.]

42 KIRCHER, *China...*, *i.m.*, 129. [saját fordításom]

Ha azonban Konfuciusz is Hermész Triszmegisztosz,⁴³ s ha a kínaiak bölcsessége ugyanaz a bölcsesség (számos lencse által megtört isteni fény), mely az európai vallási tradíció *látszólag* különböző útjainak forrása, mindez komoly következményeket vonna maga után. Umberto Eco szavai igen szemléletesek:

Korának nagy utópistáihoz hasonlóan a jezsuita Kircher is arról álmodik, hogy a szétszabdalt Európát egy szilárd monarchia egyesíti majd, [...]. Az egzotikus nyelvek tanulmányozásának célja nem annyira tökéletességük feltárása, mint inkább az, hogy megmutassa a Társaság misszionáriusainak, „miként vezethetik vissza Krisztus tanításához azokat, kiket az ördögi gonoszság tőle eltérített.”⁴⁴

Nem az a fontos vizsgálódásunk szempontjából, hogy Kircher feltételezései megalapozottak voltak-e. Ennél sokkal jelentősebb az, hogy úgy látta, meg *kell* alapoznia e feltételezéseket, s erre minden rendelkezésre álló tudományos eszközt megragadott. Hipotéziseit ugyanis meg *kellett* fogalmaznia, ha azt akarta, hogy az isteni mindenhatóság (*omnipotentia*) valóban mindenre és mindenkire kiterjedjen – térben és időben egyaránt. Kircher célkitűzése világos volt és roppant erőfeszítést igényelt, ama rendszer elemei pedig, melynek ő az egyik legjelentősebb képviselője volt, évszázadokon át hatottak az utókorra.⁴⁵ A következőkben e hatás egy vékony szálára fókuszálva mutatok rá a fordulatra – s ahogy e szál, e fordulat is csak az *egyik* –, mely a jezsuiták által közvetített források alapján, s mégis a jezsuita értelmezés ellenében állt be az európai gondolkodás történetében.

Ismert tény, hogy a Kínában tevékenykedő jezsuita misszionáriusok térítésbeli sikereinek legfőbb záloga az volt, hogy a kínai néphiedelem és a konfucianus tradíció rítusait a keresztény tanokkal egyeztessék össze.⁴⁶ E módszer következménye volt az ún. rítus-vita, melynek következtében a jezsuita térítők gyakorlatilag be kellett hogy szüntessék Kínában kifejtett tevékenységüket.⁴⁷ Létezett ugyanakkor a korszakban egy csoport, melynek fő állítása egy egységes, eredeti tanítás létezésére vonatkozott – ennek képviselőit nevezzük *figuristáknak*. E kör onnan kapta nevét, hogy a különböző hiedelemrendszerek egyes elemeiben az említett ősi tanítás „alakváltozatát” (*figura*) vélték felfedezni. Az irányzathoz tartozott számos jezsuita misszionárius is,

A figuristák

43 l. a fentebbi idézetet, ill. a 11. lábjegyzetet!

44 ECO, *i.m.*, 160. (az idézett szakasz Kirchertől származik)

45 l. BRANCACCIO, *i.m.*, 230.

46 Bővebben l. ehhez BRANCACCIO, *i.m.*, 54. skk.

47 l. BRANCACCIO, *i.m.*, 63–72.

akik a rítusvita tárgyát képező téziseknél még radikálisabb álláspontot képviseltek. Rowbotham a következőképpen foglalja össze a teória magját:

Az Ősi Törvény, melynek révén Isten akaratát és tanítását az ember tudomására hozta, egy Legfelsőbb Törvényhozó kezébe adatott, aki azt a feladatot kapta, hogy a Legfelőbb Lényt teljes dicsőségében képviselje az emberek előtt. E törvényhozó az emberi tudás őse, a Tudomány atyja, a nagy Tanító és morális Vezető. A zsidó hagyományban ő Enoch vagy Hannoch, de más kultúrákban más néven ismerik. A görögben ő Hermész Trismegisztosz, Egyiptomban Anubisz, Szíriában Zoroaszter. Ő az Alexandriai Thot és az arabok Edrisze avagy Adrisza. [...] Nem tartott túl sokáig felfedezniük ezt az isten-embert Fu Xi-ben, a kínai kultúra hagyomány szerinti alapítójában.⁴⁸

E tézis egyrészt a kircheri elmélet egyenes folytatásának tekinthető – ez nem jelenti, hogy a figuristák vállaltan Kircher követői lettek volna⁴⁹ –, másrészt pedig a rítusvita után is meghatározó maradt a Kína-misszió tudományos tevékenységéből kinövő 18. század végi francia sinológia egyes képviselőinél. A figuristák legjelentősebbjei közé Joseph-Henri Prémare, Joachim Bouvet, Jean-Alexis Gollet és Jean-Françoise Fouquet tartoznak.⁵⁰ Az irányzat képviselői közül néhányan mérsékeltebb nézeteket vallottak, mások egészen merész okfejtéseket dolgoztak ki,⁵¹ s tőlük ered az a „sinofília”, mely számos korabeli európai gondolkodót ért el a 17-18. század fordulóján.⁵² E kapcsolatok közül kétség kívül a Leibniz–Bouvet-levelezés és annak Leibniz munkásságára gyakorolt hatása a leglátványosabb.⁵³

Bár a Bouvet-től Leibnizhez érkező tudósítások vizsgálatának motorja jellemzően az a kérdés, hogy a neokonfucianus „metafizika” – ahogy e dilemma megfogalmazói gyakorta nevezik – meny-

48 Arnold H. ROWBOTHAM, „The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 17., No. 4., 476.

49 Már az itt idézett összefoglalás is mutatja, hogy a figuristák közt – ha maga nem fél évszázaddal korábban élt volna – Kirchert is megemlíthetnénk, akit azonban – részben mert elsősorban nem Kínával foglalkozott, részben mert nem járt Kelet-Ázsiában – nem szokás ide sorolni.

50 l. ROWBOTHAM, *i.m.*, 474.

51 Prémare például odáig ment, hogy egyes kínai írásjegyeket próbált párhuzamba állítani a keresztény ábrázolásokkal és jelképekkel, ennek legalapvetőbb példája a kereszt és a tízes szám írásjegyének (十) megfeleltetési kísérlete. – l. ROWBOTHAM, *i.m.*, 479.

52 l. ehhez ROWBOTHAM, *i.m.*, 480.

53 l. VÁRNAI András, „A kínai tudományosság tanulmányozásának fontosságáról: A kínai tudományosság és az európai tudomány kapcsolódásának sajátosságai” = HRONSKY Imre et. al. (szerk.), *Tudományfilozófiai és technikapolitikai tanulmányok*, Uranosz Kiadó–MTA Társadalmi Konfliktusok Kutatóintézete, Budapest, 1997, 71–84., kül. 72. skk.

nyiben hathatott a monadikus rendszer kialakulására, dolgozatom szempontjából sokkal fontosabb a leibnizi bináris aritmetika és a *Yi jing* („Vált[ak]ozások könyve”) figurái, pontosabban a *baguák* (八卦) lehetséges elrendezései közti kapcsolat. A *bagua* jelentése feltehetőleg „nyolc trigramm”,⁵⁴ ezek kombinációi jelentik azt a hatvannégy hexagrammot, vagyis hat megszakított vagy megszakítatlan vonal különböző sorba rendezéséből álló ábrák hatvannégy tagú sorát, melyet a kínai jósök a cickafarkkóróval végzett jósló-eljárásban a növénydarabok elrendeződésének „megfejtéséhez” használtak.⁵⁵ Bouvet úgy gondolta, hogy a konfucianus értelmezés összezavarta a Fu Xi nevéhez kapcsolt ábrák jelentését,⁵⁶ ha azonban az interpretációtól elvonatkoztatva vizsgálja őket, „szám, súly és mérték kvantitatív elemeire”⁵⁷ lesz képes visszavezetni az elrendezések értelmét, így találva meg az eredeti, tehát Istentől eredő igazságot – matematikai alapon. Ismét emlékeztetnék itt a kircheri módszerre: világos kombinatorikus elvek alapján alapozni meg a tudományt, mely az Istentől eredő folytonosságnak alapot teremt.

Bouvet úgy hitte, hogy misztikus matematikai víziója, melynek a zene is része volt, megfelelt az antik Görögország Pithagóreusai titkos társaságáénak, mely a világot a matematika misztériumain és a zenén keresztül akarta magyarázni.⁵⁸

Leibniz Bouvet-vel folytatott levelezése idején kidolgozta a bináris aritmetika rendszerét. Ennek lényege, hogy a számokat 0-tól 63-ig (vagyis összesen épp hatvannégyet) a 0 és az 1 kombinációiból kaphatjuk meg.⁵⁹ Mármost ha a *baguák* megszakítatlan vonalainak az 1-et, a megszakítottaknak a 0-t feleltetjük meg, a leibnizi rendszer – persze a jósláshoz használt ábrák megfelelő sorrendje mellett – párhuzamba állítható a *bagua*-sorral. E kapcsolatra ráeszmélvén mind Bouvet, mind Leibniz igazolva látta a maga elméletét, még hozzá ab-

54 A jelentés problémájához l. Henri MASPERO, *Az ókori Kína*, Gondolat, Budapest, 1978, 354–355.

55 *Uo.*, 354., skk. o., ill. l. a 3. ábrát! – A következő fejezetek szempontjából fontos lesz még, hogy a megszakított vonal neve *yin* volt, a megszakítatlané pedig *yang*.

56 A jósök szűk csoportjának végletekig egyszerűsített, így rendkívül homályos nyelve a magyarázat arra, hogy az értelmezés miért volt valóban igen nehézkes.

57 l. ehhez David MUNGELLO, *The Great Encounter of China and the West: 1500–180*, Rowman and Littlefield, New York, 2009, 101. o.; ill. ROWBOTHAM, *i.m.*, 484–485. o.

58 MUNGELLO, *i.m.*, 101. [saját fordításom] – A püthagóreusokkal való párhuzam többször is felmerül a következőkben. Fontos továbbá, hogy Kircher szemléletében szintén fontos helyet foglalt el a zene – l. ehhez LEINKAUF, *i.m.*, 342–348.

59 $0 = 0$; $1 = 1$; $2 = 10$; $3 = 11$; ... $63 = 111111$. (l. MUNGELLO, *i.m.*, 101.)

ban a formában, ahogyan ezt mindketten elfogadható igazolásnak találták: matematikailag. Bouvet úgy gondolta, hogy az elfeledett ősi kínai matematika Leibniz zsenije általi újra-felfedezése a *baguákban* rejtőző eredendő igazság jelenlétét bizonyítja; Leibniz pedig az évezredek jelekkel való egyezésben igazolva látta, hogy az isteni teremtés elvének egy elemére bukkant rá.⁶⁰

Leibniz formális szerkezetüket látja meg [a guáknak], ami pedig tagadhatatlanul bennük van, s ez a szerkezet tölti el olyan ezoterikus csodálattal, hogy (Bouvet atyának írott egyik levelében) nem habozik Hermész Trismegisztossszal azonosítani megalkotójukat [...].⁶¹

Nem a matematika volt azonban az egyetlen terepe a kínai és az európai tudományosság „összehangolási” kísérleteinek.⁶² Nem elhanyagolható kapcsolódási pont Leibniz és a jezsuiták között, hogy a filozófus szintén komoly energiát fektetett egy *characteristica universalis*, egy egyetemes jelrendszer kidolgozásába. Számára azonban ez a rendszer olyan kombinatorikus alapon kellett volna hogy nyugodjon, mely mintegy magában hordozza a referált dolgok elrendezését. A kínai és az egyiptomi rendszereket Leibniz túl bonyolultnak tartotta ahhoz, hogy ezek megfeleljenek a kívánalmaknak, a tény azonban, hogy a kínai írásrendszer Kelet-Ázsia számos országát összeköti, megerősíthette abban, hogy lehetséges és szükséges egy ilyen szisztéma kidolgozása.⁶³

Látjuk tehát, hogyan él tovább a *scientia universalis* gondolata – és igénye – évtizedekkel Kircher után, s hogy miként találkozik olyan kiemelkedő jelentőségű gondolkodók célkitűzéseivel, mint például Leibniz, aki maga is egy *scientia generalis* kimunkálásán dolgozott.⁶⁴ Azt is látnunk kell azonban, hogy míg Kirchernél a logikai bizonyítás egy előfeltételezett hitigazságot volt hivatott alátámasztani, Leibniz a szükségképpen működő logika, a *praestabilita harmonia* elve alapján tartja egyértelműnek a teremtő Isten létezését.

Jean-Pierre Abel-Rémusat A kínai eszmetörténet és a zsidó-keresztény vallási tradíció kapcsolatát feltételező tudósok közül a 19. század elején Jean-Pierre Abel-

60 MUNGELLO, *i.m.*, 102–104.

61 ECO, *i.m.*, 272. – vö. Rosemont és Cook magyarázatával itt: G. W. LEIBNIZ, *Writings on China*, Chicago and La Salle, Open Court, 1994, 98.

62 l. VÁRNAI, „A kínai...”, *i.m.*, 74. sk.

63 l. ehhez BOROS Gábor, *Leibniz gyakorlati filozófiája*, Attraktor, Máriabesenyő-Gödöllő, 2009, 111–112.

64 l. BOROS, *Leibniz...*, *i.m.*, 98–99.

Rémusat emelkedett ki. A Collège de France, s ezzel együtt Európa első sinológia-tanszékét 1814-ben elnyerő Rémusat 1788-ban született, nyelvi tehetsége pedig már fiatalkorában megmutatkozott.⁶⁵ Miután huszonhárom éves korában kiadta egyik legfontosabb művét, az *Essai sur le langage et la littérature chinoises*-t, Európa legjelentősebb gondolkodói kezdték ismeretségét keresni⁶⁶ – Humboldttal is levelezésben állt. Jelentős sinológiai munkássága dacára általában egyetlen meghökkenítő hipotézise révén említik általában: az ő nevéhez kötődik a *dao* három, a *Dao de jing* 14. szakaszában felsorolt jellemzőjének és a héber Tetragrammatonnak hangzásuk alapján való megfeleltetése. Az említett szakaszban – melyet Rémusat Laoziról írott művében közöl⁶⁷ – a *dao* mint az összes szféra minden elemét átszövő erő, mely *yin* és *yang* váltakozásából, egymásba alakulásából áll, három nevet kap, ezek (a Rémusat által használt átírásban): *I*, *Hi* és *Wei*.⁶⁸ Rémusat ennek alapján kapcsolatot feltételez a héber Tetragrammaton, vagyis a zsidó istennév és ezen írásjegyek között (vagyis az I-H[i]-W[e] a J-H-V-[H] megfelelője volna).⁶⁹

Emlékeztetnem kell itt egyrészt Kircher *Ars Magná*jának borítójára, a Tetragrammatonból áradó fényre, s hozzá kell tennem, Kircher maga is átfogó elméletet dolgozott ki arról, hogy a különböző nyelvek istennevei hogyan származtak le (torzulásokkal persze) az egy eredeti istennévből, aminek négyessége Kircher meggyőződése szerint isteni hatásra maradt meg a különböző nyelvekben. Ezt kódolták hieroglifákba az egyiptomiak, s ezt kapta meg később az összes nép (szám szerint hetvenkettő).⁷⁰

Másrészt fontos tudnunk, hogy Rémusat idejére a jezsuitákat motiváló vallásos alapelvek – s nem utolsó sorban az egyházi nyomás – elhalványul, s ő – annak ellenére, hogy maga is egy hasonlóan mérész párhuzamot igyekszik kimutatni – több írásában is ostorozza a

65 Hartmut WALRAVENS, *Zur Geschichte der Ostasienwissenschaften in Europa*, Otto Harrassowitz Verlag, 1999, 13–20. (*Orientalistik Bibliographien und Dokumentationen*), [13.]

66 Uo., 14.

67 l. Jean-Pierre Abel-RÉMUSAT, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe chinois du VI. siècle avant notre ère*, Paris, Impr. Royale, 1823, 40–41.

68 A *pinyin* átírás szerint *yi* (夷), *xi* (希) és *wei* (微), l. TÓKEI Ferenc, *Kínai filozófia: Ókor*, Budapest, Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 2005, II, 20.

69 RÉMUSAT, *i.m.*, 40–49, kül. 45.; vö. Sir. William SMITH, *A Dictionary of the Bible*, London, Little, Brown and Co., 1860, 953-954.

70 Kircher ilyen terű vizsgálódásairól l. Daniel STOLZENBERG, „Four Trees, Some Amulets and the Seventy-two names of God” = FINDLEN, *i.m.*, 149–170., kül. 157., skk.

figuristákat, amiért hitelt adtak bizonyos, a keresztény misztikából származó spekulációknak és a kínai eszmetörténetben a Szentháromság tanát vélték felfedezni.⁷¹

A különbség a figuristák és Rémusat elmélete között éppen abban mutatkozik meg, hogy az ő feltételezése „tisztán” filológiai és nyelvészeti alapokon nyugszik. A *dao* irányító erejét nem egyazon Istentől való eredetének bizonyításával, hanem a vélt fogalmi hasonlóság alapján azonosítja a logosszal, s a kor Európájában meghatározó – ugyanakkor a *dao*étól nagymértékben eltérő jelentésű – *ratio/raison* terminussal.⁷² Rémusat már nem részesíti előnyben a „misztikusabb” írásrendszert, ahogyan Kircher tette, fonetikai elemzés révén próbálja viszont kimutatni a kapcsolatot a héber és a kínai szavak között. Ezen kívül – miként korábban Kircher⁷³ – a püthagóreus és a platóni tanításnak a taoizmussal való párhuzamát hangsúlyozza.⁷⁴

A Kircher, a figuristák és Rémusat közt fennálló szemléletmódbeli hasonlóságot megfigyelhetjük egy másik jellegzetes példán, jelesen már említett 14. szakasz fordításán Rémusat-nál. A passzus szerint, mint fent részben említettem, a *dao* „észrevehetetlen” (*yi [I]*), „illanó” (*xi [Hi]*) és „parányi” (*wei [Wei]*).⁷⁵

Megragadni a múlt *dao*ját és azzal irányítani a jelen létét, fel tudni ismerni a régi kezdetet, ezt nevezzük úgy: a *dao* fonala.⁷⁶

Rémusat 1823-ban kiadott munkájában a szakaszt franciául adja meg a főszövegben:

Celui qui saisit l'état ancien de la raison (c'est-à-dire, le néant des êtres avant la création), pour apprécier ce qui existe à présent, ou l'univers, on peut dire qu'il tient la chaîne de la raison.⁷⁷

71 I. Salomon WALD, „Chinese Jews in European Thought” = Peter KUPFER (szerk.), *Youtai – Presence and Perception of Jews and Judaism in China*, Frankfurt am Mainz, Peter Lang GmbH, 2008, 217–288, itt: 259–260.

72 I. ehhz E. H. PARKER, *Studies on Chinese Religion (1910)*, Kissinger Publishing, 2004, 76–79.

73 Vö. KIRCHER, *China...*, *i.m.*, 132–133.

74 I. RÉMUSAT, *i.m.*, 36–40, 50–52., ill. vö. már magával a mű címével és alcímével: *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe chinois du VI. siècle avant notre ère, qui a professé les opinions communément attribuées à Pythagore, à Platon et à leurs Disciples* (RÉMUSAT, *i.m.*, kiemelés tőlem). – I. még PARKER, *i.m.*, *uo.*

75 Tőkei Ferenc fordításai (I. TŐKEI, *i.m.*, 21.) – A szakaszcíméről bővebben írtam Hegel Kína-képéről szóló tanulmányomban: TAKÓ, „Az ész...”, *i.m.*

76 執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀。(Tőkei Ferenc fordítását módosítottam – I. TŐKEI, *i.m.*, 21.)

77 RÉMUSAT, *i.m.*, 41.

a lábjegyzet pedig a latin szöveget tartalmazza:

Tenens veterum rationem, ad regendum hujusce temporis esse, potest nesse vetus principium. Hoc est vocatum rationis catenatio.⁷⁸

Az értelmező betoldások részletes vizsgálata nélkül az utolsó szópárra hívnám fel a figyelmet: *rationis catenatio*. A *dao* „logosz”, „raison”, „ratio” ekvivalensekkel történő fordításáról fent már szóltam, itt azonban egy másik ismerős terminussal – hiszen ez jezsuita kontextusban ez *terminus*, gondoljunk csak Kircherre és a korábban tárgyalt homéroszi helyre⁷⁹ –, a *catenával* találkozunk. Ez a szókapcsolat önmagában is szimbolizálja a vizsgálandó az ész világosságának alapjára helyező Descartes utáni francia tudomány és a Descartes gondolkodását szintén befolyásoló⁸⁰ jezsuita tudomány szemlélet közti szoros kapcsolatot.

Rémusat halála után Stanislas Julien fordítása és értelmezése igazítja majd helyre a figuristák és Rémusat interpretációját,⁸¹ s mutat rá azokra a torzulásokra, melyek a figuristák és főként Rémusat munkái nyomán a kínai tanításon Európában estek. Az ő munkái nyomán ír majd Kínáról Schelling is a *Philosophie der Mythologie*-ban,⁸² kortársa, Hegel azonban elsősorban Rémusat munkáiból indul ki Kína-interpretációjában. Ugyanakkor Kína az ő rendszerében – mind Kircherével, mind a figuristákéval, mind pedig Rémusat-éval szemben – a lánc első szemét *kell* hogy jelentse.

Míg a felvilágosodás korának filozófusai (és nem csak társadalom-filozófusai) számára Kína legfőbb sajátosságát a természet rendjének az emberi (társadalmi) rendben való megjelenítése jelentette („*ordo naturae* mint *ordo humanitatis*”⁸³), Hegel „szembefordul a felvilágosodásbeli »chinoiserie-kkel« és a romantikus »indomániákkal«”⁸⁴. A jezsuita misszionáriusok, akik koruk Európájában Kínát és a Keletet mint a rend, az állandóság és a világot irányító erőkben való hit egy alig

**Georg
Wilhelm
Friedrich
Hegel –
Elmélet és
gyakorlat**

78 Uo.

79 l. a 11. lábjegyzet!

80 Descartes 1604-től maga is a la Flèche-i jezsuita líceum tanulója volt. – l. ehhez BOROS, *Descartes...*, i.m., 45–49.

81 l. PARKER, i.m., 78.

82 l. Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Philosophie der Mythologie – China* = Adrian HSIA (szerk.), *Deutsche Denker über China*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1985, 189–242, kül. 236., skk.

83 l. Du-Yul SONG, „Propedeutische Einleitung” = *Die Bedeutung der Asiatischen Welt bei Hegel, Marx und Max Weber*, doktori disszertáció (Wolfgang Goethe-Universität), Frankfurt am Main, 1972, 7–24.

84 Uo., 25.

bevehető bástyáját mutatták be, azt akarták igazolni, hogy *ugyanaz* az Istentől származó harmónia munkál *ott* is, amelyik *itt*. A filozófusok, akik e misszionáriusokat mint a *harmonia praestabilita* (Leibniz), a praxis és a teória összhangja (Wolff), az egyetemes erkölcs (Voltaire) bizonyítékának kihirdetőiként üdvözölték, *mintaként* állították Kínát Európa elé. Bármi volt is a filozófiai – vagy vallásbölcseleti – mondanója egy gondolkodónak, fókuszában akkor is Európa volt: Európa (vele a keresztény egyház) fényének emelése, vagy Európa (vele az európai ember erénye) kialakulóban lévő fényének fellobbantása.

Descartes irányítja a figyelmet az emberre ebben az Isten és alkotása közt egyensúlyozó gondolkodástörténeti korszakban, s Kant lesz az, aki a mérleget a másik oldalra billenti. Descartes a látható világ magyarázatáért a láthatatlannal való kapcsolatot keresi, Kant ugyan ezért elválasztja tőle a láthatatlan világot. Ugyanakkor, miközben a kanti ember „két világ polgára” lesz, a Ding an sich-ként való én szabadsága a jelenségvilágbeli én moralitásának teremt lehetőséget. Ez alapozza meg egy olyan világpolgári állapot létrejöttének reményét, melyre – legyen bár távoli, vagy ténylegesen elérhetetlen – az emberi *történelem* céljaként tekinthetünk, s kell tekintenünk.⁸⁵ Voltaire az egyik legelső, aki rámutat, s a német idealizmus gondolkodóinak többsége számára már egyértelmű, hogy a magyarázatot az *idő* perspektívájával kell kibővítenünk. Ekkorra, úgy tűnik, az *ittnél* nagyobb jelentőséget kap a *most*, az „örökké”-nél a „mostanáig”. A *Geschichte* létezésének észrevétele, majd vizsgálatának szüksége Hegelnél emelkedik a rendszeralkotó alapelv szintjére.

[A] világtörténetben minden ésszerűen ment végbe, [...] a világtörténet ésszerű, szükségszerű menete volt a világszellemnek, amely a történelem szubsztanciája, az az *egy* szellem, amelynek természete mindig egy és ugyanaz, és amely a világlétezésben kifejti ezt az ő egy természetét. [...] Ez, mint mondtam, kell hogy magának a történelemnek az eredménye legyen.⁸⁶

85 Immanuel KANT, „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből” = Uó, *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1974, 61–79. „Akármilyen metafizikai fogalmat alkotson is az ember az *akarat szabadságáról*, az akarat szabadságának *jelenségeit*, az emberi cselekvéseket általános természettörvények határozzák meg éppúgy, mint minden más természeti eseményt.” (61., Vidrányi Katalin ford.; kiemelés az eredetiben)

86 G.W.F. HEGEL: „Az ész a történelemben” = *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979, 13–138., [18.]

Ez a „kell” a szükségszerűségre vonatkozik. Ha a történelmet „historikusan, empirikusan”⁸⁷ vizsgáljuk, észre fogjuk venni, igazoltnak fogjuk elismerni ezt a „kellést” – szemben minden preszuppozícióval.

[S]zaktörténészek által sem szabad magunkat megtévesztetnünk; mert legalábbis a német történészek között, [...] vannak olyanok, akik azt teszik, amit a filozófusoknak vetnek szemükre, hogy tudniillik a priori kitalálásokat visznek bele a történelembe.⁸⁸

Athanasius Kircher mármost a szó eme hegeli értelmében is az egyik legelső „német történész”. Akár róla és a jezsuita kutatókról is szólhatna a fenti figyelmzettetést alátámasztó hegeli példa, mely szerint

nagyon elterjedt kitalálás, hogy volt egy első és legrégebbi nép, amely állítólag közvetlenül istentől oktatva, tökéletes belátásban és bölcsességben élt [...].⁸⁹

Hegel persze emellett felhívja a figyelmet arra is, miként hat egymásra a vizsgált tárgy és a vizsgáló maga,⁹⁰ de – az ismert hely szerint – „[a]ki ésszerűen néz a világra, arra a világ is ésszerűen néz”,⁹¹ aki tehát nem lát a felszín alá, annak a felszín alatti nem is mutatja meg magát. A történelem, mely események (Geschehen) soraként tűnik fel, a szellem kategóriáit takarja: a változást (pusztulást), megifjodást, az észet.⁹²

A világtörténetet végcélja szempontjából kell tekintenünk; ez a végcél az akarat tárgya a világban. [A königsbergi jegyzet szerint pedig:] Ez a végcél szilárdan áll önmagában. Nevezik a jónak is, amelynek létre kell jönnie a világban. A világtörténet a szellem talaján áll, nem a természetén, s így végcélját csak következtetni lehet a szellem természetéből.⁹³

Csak következtetni lehet – de következtetni *lehet*: ebben rejlik a Kanttal szembeni polémia; nem kell reménykednünk benne, mert *nyilvánvalóvá válik*, ha a megfelelő módon tekintünk a világra és meglátjuk benne a fejlődés folyamatát. Hegel rendszer-elvének első – s bár részben kiforratlan, de alapjait tekintve már szilárd – foglalat, *A szellem fenomenológiája* vázolja a szellem kifejlésének azon stációit, melyek a vallás- és a filozófiatörténetben, illetve magában a világtörténelem-

87 Uo.

88 Uo.

89 Uo.

90 l. uo.

91 HEGEL, *i.m.*, 18.

92 Uo., 20–23.

93 Uo., 35. & 752.

ben is megfigyelhetők. E folyamat részletes kifejtése teszi ki a hegeli életmű jelentős részét, különös tekintettel az előadásokra. Az egyes vallási, filozófia, társadalmi, tudományos alakulatok belső fejlődése (megjelenése, alakulása, pusztulása) mind megfelelnek a szellem fejlődése egyes nagy lépéseinek, melyben *szabályszerűség* van, ésszerűség – a szó fent idézett értelmében.⁹⁴

Az egyén a maga népének, a maga világának gyermeke; az egyes ember ágaskodhatik, ahogyan akar, nem megy túl rajtuk. Mert az egy általános szellemhez tartozik, amely szubsztanciája és lényege; hogyan juthatna ki ebből? [...] Minden filozófia korának a filozófiája, szem a szellemi fejlődés egész *láncában* [...].⁹⁵

A dolgok lánc (*catena rerum*) helyett a szellemi fejlődés láncát látjuk tehát (Kette der geistigen Entwicklung). Míg a jezsuitáknál egy közvetlenül megfigyelhetetlen, szellemi létező igazságát a valóság biztosította, Hegelnél mindez az ellenkezőjébe fordul: a valóságot valami szelleminek az igazsága biztosítja. A valóság Hegelnél ténylegesen *való* lesz, s nem valami par excellence megismerhetetlen dolognak (Ding an sich-nek) a jelenségekben való pusztá tükröződése.

**Georg
Wilhelm
Friedrich
Hegel –
Kínától
Egyiptomig**

A fejlődés Hegel felfogása szerint a Kelettel kezdődik, ahol is a „Kelet” Kelet-Ázsiát, elsősorban Kína és India vallását, filozófiáját, történetét és művészetét jelenti.

Az első korszakot tehát, amelyben a szellemet vizsgáljuk, a gyermek szellemével lehet összehasonlítani. Itt úgyszólván a szellemnek a természettel való egysége uralkodik; ezt a *keleti világban* találjuk.⁹⁶

Kína nem a „tékozló fiú” – l. fent Eco megfogalmazását –, hanem egyszerűen csak a gyermek. Vallása a varázslás vallása, mely „nem igazán méltó arra, hogy »vallásnak« nevezzük”,⁹⁷ filozófiája szintúgy nem „igazi filozófia”,⁹⁸ mivel pedig Kínából

hiányzik az objektív lét és a szubjektív hozzáigazodás ellentéte, azért minden változékonyság ki van zárva és az egy helyben való topogás, amely örökké ismét megjelenik, helyettesíti azt, amit mi történetinek neveznénk.⁹⁹

94 Vö.: SONG, *i.m.*, 26. skk.

95 G.W.F. HEGEL, *Előadások a filozófia történetéről*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1977, I, 53. [Szemere Sami ford.; kiemelés tőlem]

96 HEGEL, *Előadások a világtörténet...*, *i.m.*, 117.

97 G.W.F. HEGEL, *Vallásfilozófiai előadások*, Budapest, Atlantisz, 2000, 120.

98 HEGEL, *Előadások a filozófia...*, *i.m.*, 104. skk.

99 HEGEL, *Előadások a világtörténet...*, *i.m.*, 214.

Afrika, jóllehet „létezésében” korábbi Kínánál, be sem lép a történelem színterére – megreked a puszta érzékiség szintjén, a szellem ebben a formában még azt a továbbra is csak *előzetes* lépést sem teszi meg, amit Kína képvisel.¹⁰⁰ A történelemnek ugyanis

a kínai birodalommal kell kezdődnie; mert ez a legrégebb, amelyről hírt ad a történelem [...].¹⁰¹

Miközben tehát Kircher és a jezsuiták egy olyan kort kerestek bonyolult hieroglifikák és különböző délről érkezett legendák fejtegetésében, amelyről nem tudtak eleget ahhoz, hogy fogalmilag megragadják, Hegel a szellem fejlődésének történetét ott kezdi, ahol a szellem maga elkezd emlékezni saját lépéseire.

Hegel Kína vizsgálatakor a szükséges mértékben támaszkodik a jezsuita misszionáriusok és a francia sinológia eredményeire.¹⁰² A tudományos eredményeket bár méltatva, mégis cinikus hangon szól Saint-Martin, Lamennais és a korábban említett Abel-Rémusat munkásságáról a keleti irodalmak vizsgálata kapcsán a *Történelemfilozófiában*, ennek apropója az ősnép-hipotézis cáfolata.¹⁰³ Hegel maga is utal rá, hogy egy, Istennel közvetlen kapcsolatban álló „primitív nép” feltételezése főként a Bibliára alapozható¹⁰⁴ – történeti bizonyítékunk azonban nincsen. Noha a jezsuitákat vagy a rend egyes képviselőit Hegel nem említi, nyilvánvaló, hogy ismerte munkásságukat, beleértve Kircher Kínát érintő vizsgálódásait.¹⁰⁵ Ilyen formán az ősnép-hipotézis elvetése implicit módon e kör tudományos tevékenységét is érinti.

A katolikus kormány művelt országokban nem térhetett ki tovább a gondolatnak és ezzel annak a szükségletnek követelményei elől, hogy

100 I. HEGEL, *Előadások a világtörténet...*, i.m., 166–170.; *Vallásfilozófiai...*, i.m., 120. skk, kül. 130.; ill. *A szellem fenomenológiája* „Tudat”-fejezetét, kül. „Az érzéki bizonyosság” szakaszt (G.W.F. HEGEL, *A szellem fenomenológiája*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979, 57–64.)

101 HEGEL, *Előadások a világtörténet...*, i.m., 214.

102 Fontos tudnunk, hogy Hegel Indiáról és Kínáról csak a filozófiatörténeti előadások utolsó szakaszában, 1825 után beszélt mint a filozófiatörténet részéről, holott az előadásokat már 1816 óta folytatta (nem számítva a még korábbi, 1805/06-os jenai tanévet). – I. Young Kun KIM, „Hegel’s Criticism of Chinese Philosophy”, *Philosophy East and West*, Vol. 28., No. 2., 173–180. [173.]

103 HEGEL, *Előadások a világtörténet...*, i.m., 120.

104 Uo., 119.

105 Egyértelmű bizonyíték erre Kircher név szerint való említése a kereszténység korai irányzatai tanításának Kínában való megjelenése kapcsán. Erről szólva Hegel utal arra a kótáblára, melyet Kircher a *China Illustratában* mutat be részletesen, reflexiót azonban itt sem találunk Kircher megállapításaira. – I. HEGEL, *Előadások a világtörténet...*, i.m., 223.; ill. a sztelére és Kircher munkájára vonatkozóan GRAFTON, i.m., 130. skk.

szövetségre lépjen a tudománnyal és a filozófiával. Beszédesen impozánsan sorolta *Lamennais* abbé az igazi vallás ismertető jegyei között, hogy általánosnak, azaz katolikusnak, és a *legrégebbernek* kell lennie [...].¹⁰⁶

A tudományos kutatás itt kritika tárgyává tett egyházi befolyásolása tehát azt a célt szolgálja Hegel szerint, hogy a hitet helyezték arra a korai időre, amiről – mindaddig – nem találtak adatot. Hegel ezzel szemben *semmit* nem helyez oda. Lényegesen kevesebb kritikával illeti viszont azokat a rémusat-i állításokat, melyek a – fent tárgyalt – vallástörténeti-fonológiai fejtegetésekben találhatóak. A két, konkrét utalást tartalmazó hely:

„Az akit néztek és nem láttok, – neve J; s hallod és nem hallod őt, – s neve Hi; kezded keresed, s nem éred el, – s neve Vei. Elébe mész és nem látod fejt; mögötte mész és nem látod hátát.”¹⁰⁷ E különbségek neve: „az ész láncolata” [die Verkettung der Vernunft¹⁰⁸]. A hely idézésével kapcsolatban természetesen *Jehovára* és az afrikai királynévre, *Jubára* emlékeztettek, *Jovisra* is. Ez a J-hi-vei vagy J-H-V továbbá az abszoltú mélységet és a semmit jelenti: A legmagasabb, a végső, az eredeti, az első, minden dolog eredete: a semmi, üres, a teljesen meghatározatlan (az elvont általános); nevezik *Taonak* is, az észnek.¹⁰⁹

A Tao az általános. Igen figyelemreméltó viszont, hogy amennyiben az általános valami ésszerű és konkrét, nyomban felbukkan a három, a hármasság meghatározása. Az Ész [Vernunft] hozta létre az Egyet, az Egy a Kettőt, a Kettő a Hármat – a Három pedig a világegyetemet;¹¹⁰ ugyanezt látjuk Püthagorásznál. [...] Itt egy triádról van szó. Ennek első meghatározása az Egy, s ezt „J”-vel jelölik. A második meghatározása a Csi vagy lenge szellő, a harmadik a Vei, a közvetítő hírnök, követ. Ez a három jel talán nem is kínai; egyesek a „J”, „H”, „V” betűket vélik felfedezni bennük [...].¹¹¹

106 HEGEL, *Előadások a világtörténet...*, i.m., 120.

107 l. *Dao de jing*, 14. = TŐKEI, i.m., 21.; ill. l. e dlgozat V. szakaszát!

108 Hegel itt Rémusat fordítására, azon belül is feltehetőleg a latin szövegre támaszkodik – a *chain* és a *catenatio* különbsége ugyanis nagyjából *Kette* és *Verkettung* különbségének felel meg, Hegel pedig *Verkettungot* ad meg.

109 HEGEL, *Előadások a filozófia...*, i.m., 110.

110 vö.: „A *dao* [道] szülte az Egyet [一], az Egy szülte a kettőt [二], a kettő szülte a hármat [三], s a három szülte az összes létezőket (*wanwu* 萬物).” (*Dao de jing*, 42. = TŐKEI, i.m., 31. [Tőkei Ferenc fordítása]) – Hegel a *Filozófiatörténetben* még nem „világegyetem”-et (Universum) ír, hanem „világ”-ot (Welt – l. HEGEL, *Előadások a filozófia...*, i.m., 109.). Ez a különbség – legyen bár szándékolt vagy szándékolatlan – is érzékelteti azt a finom különbséget, melyet Hegel a taoizmus filozófia- és vallástörténetbeli szerepe között megtesz.

111 HEGEL, *Vallásfilozófiai...*, i.m., 135–136.

Hegel szembevetően nem foglal állást egyik esetben sem a Rémusától származó elképzelés mellett, vagy azzal szemben.¹¹² „Természetesen Jehovára emlékeztettek”, mondja, s a természetesség okát részben magában a hegeli rendszerben kell keresnünk. Nem különösebben lényeges Hegel számára, hogy Püthagorász valóban kapcsolatban állhatott-e a keleti bölcselettel – „mindenütt elterjedt monda, hogy Pythagoras Indiából és Egyiptomból hozta filozófiáját”¹¹³ –; annyiban ugyanis természetes e kapcsolat létezése, hogy ugyanannak az egy szellemnek a fejlődése során léptek fel az egyes fázisok, melyekben Laozi és Püthagorász éltek.

Hegel számára nem tűnik a rendszertől idegennek a *dao* terminusa a „Vernunft” megfelelővel visszaadni, ugyanis

[a] taoista szektában megindul a gondolatba, a tiszta elembe való átmenet folyamata; nem szabad viszont azt hinnünk, hogy ezzel valamiféle magasabb rendű szellemi vallás született.¹¹⁴

A folyamat, mely Ázsiában elindul, Indián,¹¹⁵ majd Elő-Ázsián át jut el Európáig, s csak itt játszik szerepet Perzsia mellett Egyiptom, mint a görög „szabad élethez” való „belső átmenet”.¹¹⁶ Egyiptom nem lép túl a természetszemléleten, s több tekintetben Kína, India és Perzsia szintje alatt áll, hiányoznak belőle az ott meglévő elemek legjelentősebbjei.¹¹⁷ Egyesek emlékeztetnek ugyan amazokra, de ez nem tényleges kapcsolat – kivéve persze annyiban, hogy a szellem az, ami itt

112 l. még KIM, *i.m.*, 177. – Ennek oka természetesen – legalábbis részben – az is lehet, hogy Hegelnek egyáltalán nem voltak más forrásai a taoizmusra vonatkozóan. Emellett érvel Wong Kwok KUI, „Hegel’s Criticism of Taoism and its Implications”, *Philosophy East and West*, Vol. 61., No. 1., 56–79. [56 sk.]

113 HEGEL, *Előadások a filozófia... i.m.*, 66. – vö.: *Előadások a világtörténet... i.m.*, 373., ahol Hegel maga fogalmaz így: „[V]alószínű, hogy Pythagoras az egyiptomi papok életének szemléletéből merítette rendjének képzetét.”

114 HEGEL, *Vallásfilozófiai... i.m.*, 139.; vö.: *A szellem fenomenológiája „Öntudat”-fejezetének a „Szkepticizmus” szakaszával* (Hegel, *A szellem fenomenológiája, i.m.*, 110.) – természetesen nem állítom azonban, hogy Hegel a taoizmust a szkepticizmusnak feleltetné meg, vagy hogy minden, amit a *Fenomenológiában* e fázisról mond, érvényes volna szerinte a taoizmusra is!

115 E dolgozat keretei közt nem szólok bővebben az ind filozófia és a buddhizmus hegeli tárgyalásáról, tudnivaló azonban, hogy ezek jelentik az első lépést „Kínától Európa felé”. A buddhizmus a természetvallás második formájaként jelenik meg (l. HEGEL, *Vallásfilozófiai... i.m.*, 140. skk.), a „filozófia” pedig, akárcsak a kínai, nem kap nagyobb szerepet, mint hogy előszobája lehet a görög gondolkodásnak, ahol a tényleges filozófiatörténet Hegel szemlélete szerint elkezdődik. (l. HEGEL, *Előadások a filozófia... i.m.*, 110–125, kül. 123–125.)

116 l. pl. HEGEL, *Előadások a világtörténet... i.m.*, 188–189, 195–196.

117 HEGEL, *Előadások a világtörténet... i.m.*, 376.

mintegy „lendületet vesz”, hogy a görög világban a következő fokra lépjen, amit azonban itt még nem ér el.¹¹⁸

Nevetséges az az állítás, hogy a görög filozófusok innen vették bölcsességüket. *Pythagoras* ott volt; de nem tudjuk, mit hozott el onnan. [...] De maga *Pythagoras* sem jutott még el a szabad gondolathoz, hanem csak a számhoz [...].¹¹⁹

Konklúzió Hegel rendszerében Istennek és az Isten általi teremtettségnek meghatározó szerepe van.

A szellem csak az, amivé teszi magát; ehhez szükséges, hogy feltételezze magát. Csak az a belátás békítheti ki a szellemet a világtörténettel és a valósággal, hogy az, ami történt és mindennap történik, nemcsak istentől jön és nincs isten nélkül, hanem lényegileg magának istennek műve.¹²⁰

[A] filozófia tartalma, szükséglete és érdeke semmiben sem különbözik a vallásétól. A vallás tárgya ugyanaz, mint a filozófiáé: az örök igazság, Isten és semmi más, mint Isten és Isten explikációja.¹²¹

Ez az explikáció Hegel szerint kizárólag egy világosan megrajzolható, folytonos utat járhat be, aminek azonban nem *minálunk* kell keresni a kiindulópontját, hanem a Keletben. Mit mondhatunk tehát Athanasius Kircher és a jezsuiták munkásságának és a hegeli rendszernek a hasonlóságáról és különbségeiről, melyek között Rémusat nagyratörő, de Hegel számára csak „természetes” tézise jelent adatolt kapcsolatot?

1) Mind a jezsuiták, mind pedig Hegel alapelvét egyfajta lánc-képzet adja. Ez a *catena(tio)*, *chaîne*, *Verkettung* határozza meg azt a módot, ahogyan a vizsgálható tárgyra tekintenek. Ezt a szemléleti hasonlóságot azonban, még ha bizonyos terminológiai egyezés feltételezésére sarkall is minket, nem tekinthetjük a két konceptuális séma egyezésének.

A XVII. század a filozófiai „rendszer” felépítésében látta a filozófiai megismerés legfőbb feladatát. Eszerint valódi „filozófiai” tudásra csak akkor tehetünk szert, [...] ha a gondolat képes valamilyen legfőbb létezésből, a legfőbb, intuitív módon megragadott alapbizonyosságból kiindulva *e bizonyosság fényét minden levezetett létre és tudásra kiterjeszteni*.¹²²

118 *Uo.*, 383. sk.

119 *Uo.*, 388.

120 HEGEL, *Előadások a világtörténet...*, *i.m.*, 746.

121 HEGEL, *Vallásfilozófiai...*, *i.m.*, 16.

122 Ernst CASSIRER, *A felvilágosodás filozófiája*, Budapest, Atlantisz, 2007, 23. [Scheer Katalin ford.; kiemelés tőlem.]

Emlékezzünk rá, hogyan ábrázolja Kircher fénytanában, már az *Ars Magna* borítóján is a(z Istentől eredő) fény megtörését, s útját az emberi világba. Gondoljunk a korszak fő tudományos irányvonalára, a lencsék (távcsövek és nagyítók) kidolgozásának már-már „lázában” dolgozó filozófusokra. Épp úgy munkálkodott tehát Kircher a *lánc* folytonosságának megteremtésén, ahogyan – másokkal együtt – a fényt továbbító lencsék kidolgozásán is.

Ez [ti. a bizonyosság fényének kiterjesztése] úgy történik, hogy az első és eredendő bizonyossághoz a bizonyítás és a szigorú következtetés módszerének alkalmazásával közvetve más tételeket is hozzákapcsolunk, *s e közvetett összekapcsolás útján a tudható dolgok egész láncolatán végighaladva e láncolat végül önmagába zárul. Egyetlen láncszemet sem vonhatunk ki az egészből, egyik sem értelmezhető önmaga által és önmagából.*¹²³

2) Hegelnél ugyanakkor, bár a lánc megszakíthatatlanságának követelménye ugyanúgy megtalálható, nincs szükség már a dedukció *ilyen* formájára.¹²⁴ A lánc nem attól marad megszakíthatatlan, hogy az egyes szemek egymásból következnek, hanem hogy a lánc, ami az emberi történelem és annak különböző aspektusai képében megjelenik, „minden szemében” megfelel a szellem fejlődése egy fokának. Ezért ami a jezsuiták számára a lánc visszafejtendő leágazásának tűnik, Hegel számára *természetesen* van úgy, ahogyan. Az tehát, hogy a láncszemeket a szellem mindent átfogó egysége köti össze, lehetővé teszi, hogy e láncszemek a *fejlődés* lépéseit jelentsék.

Hogyan lehetne elgondolható és lehetséges, hogy az ész legnagyobb igyekezete az ésszerűtlenségben [Unvernunft] és zavarodottságban [Verwirrung] mutatkozzon meg?¹²⁵

3) Az ésszerűtlenség ebben az esetben a fejlődés hiányát jelenti – amiben tehát nincs fejlődés, az ésszerűtlennek minősül. A jezsuiták megközelítése szerint ezzel szemben minden olyan igyekezet, melyet az ész a megfelelő módon kifejthet, az egyedül kívánatos múltbéli állapot tökéletességének újratemtéséért való munkálkodás lehet. Ebben a konceptuális sémában a *más* csak az *egyetlen* alakváltozataként létezik. Kircher viláértelmezésében nem lehet szó fejlődésről, mert az ideálkép, amire minden megállapítás mutat, a múltban van. A fo-

123 Uo.

124 Arról, hogy a dedukció XVII. századi formája már a következő században átalakul, l. CASSIRER, *i.m.*, 23. skk.

125 Anton MEUSEL, *Hegel und das Problem der Philosophischen Polemik*, Berlin, Junker und Dünnhaut Verlag, 1942, 69.

lyamatos változás és átalakulás egyetlen időn és téren kívüli egységben alkot rendszert. Hegel rendszere ezzel szemben a jövőbe mutat, a szellem kifejlésének és önmagába való visszatérésének valamikori – s mindenkori – jövőjébe. Ezzel szavatolja, hogy a múltban semmi nem „rossz” vagy „helytelen”, egyszerűen a szellem útjának adott fokán áll. Ez az út Keletről Nyugatra tart. A jezsuita tudomány utat *akar* nyitni „a bizonyosság fényének” a múltból a jelen felé – Hegelnél a fény növekedését a fejlődés fokain való előrehaladás jelenti.

Nem szeretném azt sugallni mindezzel, hogy Hegel és a jezsuita tudomány közt valamilyen rejtett kapcsolat áll fenn. Kircher és a jezsuita tudósok köre nem másnak a megteremtésén munkálkodott, mint a népek bölcséleti tradíciójának és *egyben* történetének – a különböző történeteknek – egyetlen, mindent magába foglaló, pontosabban mindennek forrását jelentő eszme alatti egyesítésén. Nem az „emberiség történetéről” beszéltek – ami ugyanis a földi *történetekben* megjelent, egy időn felül álló Istentől kapott tanítás volt. Kiemelt feladatulknak tartották, hogy a világban található – vallási, bölcséleti, s nem utolsó sorban *politikai* – széttagoltságot ne csak elméletben próbálják föloldani (ennek köszönhető, hogy Európának a misztikus, illetve szkeptikus, szarkasztikus úti beszámolókon túl egyáltalán *volt* Kínaképe), ugyanakkor minden általuk folytatott gyakorlat alárendelődött annak az elméletnek, melyet tevékenységük során igazolni voltak hivatottak. A figuristák kortársai, így például Leibniz és Wolff megerősítést nyernek a misszionáriusok jelentéseitől, ugyanígy Voltaire, s az enciklopédisták is.¹²⁶ Herder a voltaire-i sinofília és a montesquieu-i elutasítás után Kína megítélésének középútját keresi, hiszen

a kezünkben van néhány alapvető munka a törvényhozásukról, erkölcsi felfogásukról, valamint birodalmuknak a távoli múltba nyúló történelméről, *azon kívül néhány, kétségkívül pártatlan tudósítás is* [...] ¹²⁷

A lábjegyzetben felsorolt „pártatlan tudósítások” jelentős része a jezsuita misszionáriusok munkája, illetve beszámolóik gyűjteményei. Herder ismeri Kircher munkásságának legalábbis egy részét,¹²⁸ s bár Kína vizsgálatában már nem hagyatkozik rá – a jól-ismert és folyton

126 l. bővebben: VÁRNAI András, *A francia felvilágosodás történetiszemléletéről*, A filozófia időszerű kérdései/57., Budapest, 1983.

127 Johann Gottfried HERDER, „Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról” = *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1978, 41–454., [175.] (Imre Katalin és Rozsnyai Ervin ford.; kiemelés tőlem.)

128 l. *uo.*, 62. – Itt Herder egészen más kontextusban, de megemlíti Kircher csillagászati munkálkodását is.

visszatérő lánc-képzet és az ennek folytán le nem tűnő kapcsolat-hipotézis nála is megjelenik:

Mi németek, akár az amerikaiak, nyugodtan élhetnénk még erdeinkben [...], ha nem nyomult volna oly közel hozzánk az idegen kultúrák láncja, és nem kényszerített volna bennünket egész évszázadok erejével arra, hogy mi is bekapcsolódjunk a láncba. A római a maga műveltségét Görögországból hozta, a görögök Ázsiától és Egyiptomtól kapták, Egyiptom Ázsiától, Kína talán Egyiptomtól – így halad a lánc az első karikától, s egyszer talán általéri a földet.¹²⁹

Bár a népek közti kapcsolatot *talán*ok borítják, a legfontosabb, hogy a kapcsolatnak léteznie *kell*. Ugyanígy van ez Hegelnél is, de az ő kifejtésében – mely a szellem kifejlésének lépéseit írja le – a kapcsolat talánoktól mentes: abból ered, hogy a láncszemek ugyanannak a szellemnek a folytonosan alakuló állapotait képviselik. Még ha a Kelet vizsgálatának következő fázisa egy Hegellel folytatott polémia volt is – ti. Marxé¹³⁰ –, Hegel Kína-értelmezése meghatározó jelentőségű az utána következő gondolkodók szemléletmódjára nézve. Az a lánc tehát, mely Kirchertől indul el, végigfut a következő századokon, eléri Hegelt – s nála sem szakad meg.

A Nyugat és Kína egymásra hatásának útját az elmúlt évtizedekben számos nyugati és kínai gondolkodó vizsgálta, elsősorban a „komparatív filozófia” és az „interkulturális filozófia” zászlaja alatt. E munkák fókuszában többek közt a fent említett gondolkodók állnak, az összevetés-összemérés eljárásának hátterében azonban jórészt a nyugati és a kínai eszmetörténet egyes meghatározó fogalmainak torzított interpretációja áll.¹³¹ Ugyanakkor – s ezt bizonyítja e dolgozat is –, ha szemügyre vesszük azokat a gondolkodástörténeti korszakokat – s e korszakok egyes képviselőit –, melyek általában az ilyen jellegű kutatások tárgyát szolgáltatják, észreveszünk köztük legalábbis egy, mindegyikük esetében lényegi, közös tulajdonságot: az *egyre* való visszavezetés igényét. Hangsúlyoznom kell, hogy a különböző korok egymástól gyökeresen különböző nézeteket valló filozófusai, gondolkodói *nem ugyanarról* beszélnek, amikor a maguk kiinduló *egyét* megpróbálják megragadni. A „morálfilozófiai” összehasonlítások

Kitekintés

129 Johann Gottfried HERDER, „Értekezés a nyelv eredetéről” = Uő, *Értekezések, levelek, Európa könyvkiadó, Budapest, 1983, 169–345., [339.]* (Rajnai László ford.)

130 l. SONG, *i.m.*, 64.

131 Minderről bővebben írtam „Pár-beszéd” c. dolgozatomban (l.: TAKÓ Ferenc, „Pár-beszéd” (Tanulmány az ELTE BTK HÖK Tudományos Ösztöndíj Pályázatára, 2011 ősz).

középpontjában a kínai bölcsélet egyes iskolái közül leggyakrabban a konfucianus tanítást, a „metafizikai(bb)” párhuzamok kimutatásának kísérletéhez a taoizmust emelik ki. Ami a konfuciuszi „régir királyok útját”,¹³² vagyis a konfucianus magatartás kialakításának legfőbb alapját, illetve a *daot* mint az egy (一), s ezen keresztül minden dolgok szülőjét¹³³ hasonlóvá teszi a minden „fény” forrását jelentő kircheri, s a harmóniát eleve megalkotó leibnizi istenhez, az erény szerinti döntés képességét belénk helyező voltaire-i gondviseléshez,¹³⁴ vagy a hegeli szellemhez – nem más, mint ezek egy volta. A „*dao* fonala” (道紀) csak annyiban hasonlít a „dolgok láncára” (*catena rerum*) vagy az „ész láncolatára” (*die Verkettung der Vernunft*), hogy megszakíthatatlansága révén visszavezethet minket a kezdethez, kiindulópontot adva létezésünknek. E kiindulópont nem minden esetben „ok”, nem minden esetben ragadható meg fogalmilag, de az esetek többségében – különösképp azon gondolkodóknál, akiket felhasználva a Kína–Nyugat összevetésre jellemzően sor kerül – igaz rá, hogy *egy*. Ezért hogyha a kultúrák determinált elszigeteltségét valló kulturális relativizmus és az eredendő hasonlóságukat hirdető kulturális univerzalizmus végletei között középutat keresünk – ebben pedig meg kell fogadnunk Herder tanácsát –, e keresést az *egy*-ség ilyen értelemben vett alapelveivel kell kezdenünk. Ennek oka nem az, hogy az említett gondolkodók között – úgy tűnik – az *egység* jelenléte teremt csak kapcsolatot, így ebből volnánk *kénytelenek* kiindulni. Ezzel szemben annak oka, hogy ezzel az *egységgel* kell kezdenünk, éppenséggel az, hogy mindazok, akik egy interkulturális filozófia igényével lépnek fel, s akik ezt létrehozni vágyván az említett gondolkodástörténeti momentumok vizsgálatába kezdenek, éppen ezeket a korszakokat emelik ki és vizsgálják mint összehasonlíthatókat. Amiért tehát Kircher, Leibniz, Voltaire vagy Hegel Kínához fordult, ugyanazért fordul most az e filozófusokat az ideálképe megvalósításához – a hasonlóság kimutatásához és ezzel az összhang megteremtéséhez – felhasználó interkulturális filozófus is Kínához: összeforrasztandó a maga korára szétszakadtnak tűnő láncot.

132 l. pl. *Lunyu*, I.4, I.12.

133 l. *Dao de jing*, 42.

134 vö.: VOLTAIRE, *A tudatlan filozófus, Voltaire válogatott filozófiai írásai*, szerk. LUDASSY Mária, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1991, 385–438, [402].

Felhasznált irodalom

Elsődleges irodalom

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Előadások a filozófia történetéről*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977.

HEGEL: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.

HEGEL: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.

HEGEL: *Vallásfilozófiai előadások*, Atlantisz, Budapest, 2000.

HERDER, Johann Gottfried: „Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról” = *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1978, 41–454.

HERDER: „Értekezés a nyelv eredetéről” = Uő: *Értekezések, levelek*, Európa könyvkiadó, Budapest, 1983, 169–345.

KANT, Immanuel: „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből” = Uő, *A vallás a pusztaság határain belül és más írások*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1974, 61–79.

KIRCHER, Athanasius: *Arsmagnalucisetumbrae*, Ludouici Grignani, Róma, 1646. (http://echo.mpiwg-berlin.mpg.de/ECHODocuViewfull?mode=imagepath&url=/mpiwg/online/permanent/einstein_exhibition/sources/5G6UYVGT/pageimg&viewMode=images; 2012. 04. 10.)

KIRCHER: *Obeliscus Pamphilius*, Ludouici Gignani, Róma, 1650. (http://echo.mpiwg-berlin.mpg.de/ECHODocuViewfull?url=http://content.mpiwg-berlin.mpg.de/mpiwg/online/permanent/einstein_exhibition/sources/VZBBKTXN/index.meta&mode=texttool&viewMode=images; 2012. 04. 10.)

RÉMUSAT, Jean-Pierre Abel: *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe chinois du VI. siècle avant notre ère*, Impr. Royale, Paris, 1823.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophie der Mythologie – China* = Adrian HSIA (szerk.): *Deutsche Denker über China*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1985, 189–242.

VOLTAIRE, *A tudatlan filozófus* = Uő.: *Válogatott filozófiai írásai*, (LUDASSY Mária szerk.), Akadémiai Kiadó, Budapest, 1991.

Másodlagos irodalom

BOROS Gábor: *Descartes és a korai felvilágosodás*, Áron Kiadó–Brozsek Kiadó, Budapest, 2010.

BOROS: *Leibniz gyakorlati filozófiája*, Attraktor, Máriabesenyő-Gödöllő, 2009.

BRANCACCIO, Lavinia: *China accomodata: Chinakonstruktionen in jesuitischen Schriften der Frühen Neuzeit*, Frank & Timme, Berlin, 2007.

- CAMENIETZKI, Carlos Ziller: *Baroque Science between the Old and the New World: Father Kircher and His Colleague Valentin Stansel (1621–1705)* = Paula FINDLEN (szerk.): *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*, Routledge, New York and London, 2004, 311–328.
- CASSIRER, Ernst: *A felvilágosodás filozófiája*, Atlantisz, Budapest, 2007.
- ECO, Umberto: *A tökéletes nyelv keresése*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1998.
- GODWIN, Joscelyn: *Athanasius Kircher: A Renaissance Man and the Quest for Lost Knowledge*, Thames and Hudson, London, 1979.
- GRAFTON, Anthony: *A lábjegyzet: Egy különös történet*, L'Harmattan – Német-Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2011.
- KIM, Young Kun: „Hegel’s Criticism of Chinese Philosophy”, *Philosophy East and West*, Vol. 28., No. 2., 173–180.
- KUI, Wong Kwok: „Hegel’s Criticism of Taoism and its Implications”, *Philosophy East and West*, Vol. 61., No. 1., 56–79.
- LEINKAUF, Thomas: *Mundus combinatus: Studien zur Struktur der barocken Universal-wissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602–1680)*, Akademie Verlag, Berlin, 1993.
- MASPERO, Henri: *Az ókori Kína*, Gondolat, Budapest, 1978.
- MEUSEL, Anton: *Hegel und das Problem der Philosophischen Polemik*, Junker und Dünnhaut Verlag, Berlin, 1942.
- MUNGELLO, David: *The Great Encounter of China and the West: 1500–180*, Rowman and Littlefield, New York, 2009.
- PARKER, E. H.: *Studies on Chinese Religion (1910)*, Kissinger Publishing, 2004.
- ROWBOTHAM, Arnold H.: „The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 17., No. 4., 471–485.
- SONG, Du-Yul: „Propedeutische Einleitung” = *Die Bedeutung der Asiatischen Welt bei Hegel, Marx und Max Weber*, doktori disszertáció (Wolfgang Goethe-Universität), Frankfurt am Main, 1972.
- SMITH, Sir. William: *A Dictionary of the Bible*, Little, Brown and Co., London, 1860.
- STOLZENBERG, Daniel: „Four Trees, Some Amulets and the Seventy-two names of God” = Paula FINDLEN (szerk.): *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*, Routledge, New York and London, 2004, 149–170.
- TAKÓ Ferenc, „Pár-beszéd” (Tanulmány az ELTE BTK HÖK Tudományos Ösztöndíj Pályázatára, 2011 ősz.

- TAKÓ: „»Az ész láncolata« – A kínai filozófia hegeli megítéléséről”
= TAKÓ Ferenc–TÓTH Olivér István (szerk.), *...de van benne rendszer: Tanulmányok az Eötvös Collegium Filozófia műhelye 15 éves fennállásának évfordulójára*, Eötvös Collegium, 2012, 114–136.
[megjelenés alatt]
- TŐKEI Ferenc: *Kínai filozófia: Ókor*, Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, Budapest, 2005, II.
- VÁRNAI András: „A felvilágosodás Kelet-képének forrásai: A jezsuita Kína-tudósítások”, *Világosság*, 1976/1. 19–27.
- VÁRNAI: „A kínai tudományosság tanulmányozásának fontosságáról: A kínai tudományosság és az európai tudomány kapcsolódásának sajátosságai” = HRONSZKY Imre et. al. (szerk.), *Tudományfilozófiai és technikapolitikai tanulmányok*, Uranosz Kiadó–MTA Társadalmi Konfliktusok Kutatóintézete, Budapest, 1997, 71–84.
- WALD, Salomon: „Chinese Jews in European Thought” = Peter KUPFER (szerk.), *Youtai – Presence and Perception of Jews and Judaism in China*, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Mainz, 2008, 217–288.
- WALRAVENS, Hartmut: *Zur Geschichte der Ostasienwissenschaften in Europa*, Otto Harrassowitz Verlag, 1999.