

Leibniz Kínája

A kínai bölcselet európai recepcióját számos aspektusból közelíthetjük meg. E tanulmányban¹ az európai filozófiatörténet egy meghatározó alakja, Gottfried Wilhelm Leibniz Kína-képének vizsgálatával azokat a *motivációkat* mutatom be, melyek az európai Kína-recepciót meghatározzák.

A Kína és Európa közti szellemi kapcsolatot a jezsuita misszionáriusok alapozták meg a XVI. században.² A rend tagjai a kínai bölcselet interpretációjában az akkomodáció módszerét alkalmazták: a kínai rítusokat a keresztény szertartásokkal próbálták összeegyeztetni,³ aminek következtében hamarosan kiobbant az ún. rítus-vita.⁴ A jezsuiták egyfelől a kinyilatkoztatott vallás Kínában való terjesztésén dolgoztak, másfelől azonban Kína bölcseleti tradícióját és az ehhez szorosan kötődő államszervezeti struktúrát kívánták felhasználni ama nézetük igazolására, hogy nem csak a korabeli keresztény egyházszerkezet tarthat össze egy évezredes kultúrát.⁵ Noha interpretációjuk mélyen Európa-centrikus volt, ez számos gondolkodót nem akadályozott meg abban, hogy Kína példáját felhasználva „kívülről” tekintsen kora Európájára.

Kína fölfedezésével a klasszikus antikvitás *orbis terrarum*a kényes összehasonlítás tárgya lett. Európa vívmányait első alkalommal mérték egy nem-keresztény

¹ Jelen írás szakdolgozatom két fejezetének átdolgozott változata: *Takó F.: Selyem út: A német gondolkodástörténet Kína-koncepciói a kora újkortól a XX. századig.* Kézirat. Szakdolgozat. ELTE–BTK 2013.

² A XIII–XIV. század fordulóján érkeznek a kelet-ázsiai térségbe az első „keleti utazók”, akik azonban csak a régió szemmel látható jellegzetességeit jegyzik le.

³ *L. Brancaccio: China accomodata. Chinakonstruktionen in jesuitischen Schriften der Frühen Neuzeit.* Berlin 2007. 54–58.

⁴ *Brancaccio (2007: 63–72).*

⁵ *Várnai A.: Az európai Kína-kép alakulása és hatása a felvilágosodás korában.* In: Klaniczay G. – Pajkossy G. – Ring É. (szerk.): *Dolgozatok a feudáliskori művelődéstörténet köréből.* Budapest 1974. 131skk.

civilizáció teljesítményéhez, s Európának meg kellett tanulnia kívülről nézni önmagát.⁶

Egyes gondolkodók, így Athanasius Kircher, a jezsuita tudományosság egyik legjelentősebb alakja, e „kényszerre” azzal reagáltak, hogy a kínai bölcsélet „hiányosságát” igyekeztek kimutatni saját elméletük alátámasztására.⁷ Kircher történelmi munkásságának elsődleges célja az volt, hogy a különböző bölcséleti hagyományokat a Hermész Triszmegisztosznak közvetlenül átadott isteni bölcsesség torzulásaként mutassa be, ezzel bizonyítva e tradíció letéteményese, a katolikus tanítás *egyetemességét*.⁸ A torzulás egyik visszatérő példája Kína volt.⁹ Kircher tanításához nemcsak időben, de ideológiáját tekintve is a figuristák csoportja állt legközelebb. E kör képviselői főként francia jezsuiták voltak, s onnan kapta nevét, hogy tagjai a különböző hiedelemrendszerek elemeiben az isteni tanítás „alakváltozatait” (*figurae*) vélték felfedezni.¹⁰ Hatásuk meghatározó az európai Kína-recepcióban, így Leibniz Kína-képe szempontjából is.

*

Leibniz utazásai és kiterjedt levelezése lehetővé tették, hogy első kézből értesüljön a jezsuita misszió munkájáról. Noha jól ismerte Kircher tanulmányait,¹¹ s már egy 1670-es, hozzá írott levélben említést tesz Kínáról,¹² az országot 1679-ben kezdte átfogóan és mélyebben tanulmányozni, amikor Rómában találkozott a Kínából

⁶ K. Löwith: Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei. Budapest 1996. 150–151.

⁷ Másokat, így Leibniz követőjét, Christian Wolffot, vagy Voltaire-t a Kínáról szerzett ismeretek a birodalom bálványozására készítették.

⁸ lásd: A. Grafton: A lábjegyzet: Egy különös történet. Budapest 2011. 145skk. – Hermész Triszmegisztosz mai ismereteink szerint nem volt létező személy, a *Corpus Hermeticum*ként fennmaradt szövegtest újplatonikus szerzők írásainak kompilációja, lásd: *Branaccio* (2007: 208.).

⁹ lásd: *Athanasius Kircher: China monumentis, qua sacris qua profanis, nec non variis naturae and artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata.* h.n. 1667. 131skk.

¹⁰ A. H. Rowbotham: The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought. *Journal of the History of Ideas* 17 (1956) 476.

¹¹ vö. Boros G.: Leibniz gyakorlati filozófiája. Máriabesenyő – Gödöllő 2009. 10; G. W. Leibniz: *Novissima Sinica: Historiam nostri temporis illustratura.* In: *Sämtliche Schriften und Briefe, IV. Reihe (Politische Schriften), 6. Band.* Berlin 2008. 407.

¹² D. J. Cook – H. Rosemont Jr.: The Pre-Established Harmony between Leibniz and Chinese Thought. *Journal of the History of Ideas* 42 (1981) 256.

hazatért Claudio Grimaldival.¹³ Kezdetben főként a kínai írás foglalkoztatta, melyet egy „egyetemes jelrendszer” (*characteristica universalis*) kidolgozásán fáradozva vizsgálta.¹⁴ Szintén a jezsuiták tudomány szemléletéhez kapcsolja az a törekvés, hogy a különböző tudományokat összhangban kezelve létrehozson egy egyetemes tudományt (*scientia generalis*),¹⁵ s feloldja a teológia és filozófia közötti ellentéteket. Leibnizet tehát a különböző tudományterületek – erénytan és „metafizika”, asztrológia, matematika és politikatudomány, történetírás – Kínában „fennálló” szerves egységének „felismerése” sarkallta a birodalom tanulmányozására.¹⁶

Lényeges ugyanakkor a különbség a jezsuiták és Leibniz *indítékai* között. Miközben Kirchert és munkatársait mindig az motiválta, hogy mindannak, amit a különböző népeknél találnak, *levezethetőnek kell lennie* egy kezdeti egységből, Leibniz számára az bírt megdönthetetlen evidenciával, hogy a *harmonia* elve alapján az egyetemes rendszernek *léteznie kell*, csak rá kell jönnünk törvényszerűségeire. Arra az időszakra, amikor Leibniz érdeklődése Kína felé fordul, a kínai bölcsélet filozófiai értékelése részben kilép az egyházi keretből, a Montesquieu-nél majd kulcsszerepet játszó hatalomelméleti szempontok pedig egyelőre kevesebbet nyomnak a latban. Annál nagyobb szerepet játszik a korszak vallási életében a rítus-vita alakulása. Leibniz itt is az összhang megteremthetőségének tézisének képviselve tört lándzsát az akkomodációs stratégia mellett. Ennek szellemében írja meg első Kínáról szóló művét, mely 1697-ben, majd kibővítve 1699-ben jelenik meg *Novissima Sinica* címen, s különböző vonatkozású tudósításokat tartalmaz a jezsuiták munkájáról.

Leibniz már a műhöz írt *Előszó* első mondatában Európa és Kína egyenrangúságát hangsúlyozza.¹⁷ Miközben ugyanis Európa a teoretikus

¹³ Cook–Rosemont Jr. (1981: 257).

¹⁴ vö. Boros (2009: 111–118; kül. 116).

¹⁵ lásd: Boros (2009: 98–99).

¹⁶ Hogy a tudományterületek összekapcsolására való törekvés Kína tanulmányozására indítja Leibnizet, nagymértékben annak köszönhető, hogy a jezsuiták számos tekintetben félreinterpretálták a kínai „tudományt”, amely valójában nem más, mint „egy misztikus technika és technológia, amelyen a kínai kormányzati gyakorlatban, vagy az azzal szembenálló kivonulási elméletekben [...]a világ egyfajta modelláló, varázsló átalakítását értik.” Várnai A.: A kínai tudományosság tanulmányozásának fontosságáról: A kínai tudományosság és az európai tudomány kapcsolódásának sajátosságai. In: Hronszky I. et al. (szerk.): Tudományfilozófiai és technikapolitikai tanulmányok. Budapest 1997. 74.

¹⁷ Leibniz (2008: 395).

tudományokban előrébb jár ugyan, Kína – „a Kelet Európája”¹⁸ – is szolgálhat számunkra hasznos ismeretekkel.

Ha a technikai mesterségekben azonos szinten vagyunk is [a kínaiakkal], s ha a teoretikus tudományokban meghaladjuk is őket, a praktikus filozófia terén (s ezt beismerni majdhogynem szégyellem) bizonyosan mi vagyunk meghaladottak, ehhez tartoznak az etika és a politika tanításai, melyek magához a halandók életéhez és gyakorlatához igazodnak.¹⁹

Leibniz a kínai morális bölcselőre, a konfucianus tanításra, annak a kínai államszervezettel, hivatalnokrendszerrel való szoros együttélésére utal. Ez a tanítás az, amelyet Kircher szűk fél évszázaddal korábban a kínaiak „filozófiai alapelveinek” nevezett, melyek szerzője „nem más, mint az egyiptomi Thot, akit a görögök Hermész Trismegisztosznak hívnak”;²⁰ és amelyet Hegel egy bő évszázaddal később „népszerű morál”-nak hív majd.²¹ Aki ezt a bölcselőt olyan fokra tudja fejleszteni – mondja Leibniz –, amilyenre a kínaiaknak sikerült (vagyis: amilyenre az európaiaknak nem), felülkerekedhet a rosszon, melyet az emberek egymás számára okoznak – „mert igaz a mondás, hogy az ember az embernek farkasa”.²²

Ha van nemzet, mely e rosszra – bármilyen eszközzel is – orvosságot talált, a kínaiak mindenki máséhoz képest bizonyonnyal elértek egy jobb kormányzáshoz, s majdhogynem többre jutottak ebben a hatalmas társadalomban [*in hominum societate*], mint a mi vallási rendjeink alapítói a maguk szűk körén belül.²³

A kínai „praktikus filozófia” középpontjában Leibniz számára – mint majd Wolff, Voltaire, sőt Max Weber számára is – a konfucianus szülőtisztelet (*xiao*)²⁴ áll. Ugyanakkor – figyelmeztet Leibniz – példa nélküli az a bölcsesség és tudás is, melyet a kínai uralkodó a következő nemzedékek jóléte érdekében elér és hasznosít annak ellenére, hogy – mivel már-már „halandó istenként” tekintenek rá – akár teljes tétlenségben élhetne. Az uralkodó morális felelősségtudatára tett hasonló utalások természetesen egy markáns korszakkritika részei.

Dolgaink állása ezen állapotunkban, melyben a romlás mérhetetlenül elharapódzott, mindenképp olyannak tűnik számomra, hogy már-már hasznosnak látszik kínai

¹⁸ vö. Cook–Rosemont Jr. (1981: 265).

¹⁹ Leibniz (2008: 396).

²⁰ Kircher (1667: 131).

²¹ lásd: G. W. F. Hegel: Előadások a filozófia történetéről I. Budapest 1977. 107.

²² Leibniz (2008: 396).

²³ *uo.*

²⁴ A kínai szavak átírása a nemzetközileg használatos *pinyin* átírást követi.

misszionáriusokat küldeni hozzánk, akik egy természetes teológia használatát és gyakorlatát megtanítyják nekünk, miként mi küldünk olyanokat hozzájuk, akik a kinyilatkoztatott vallást tanítyják nekik.²⁵

Leibniz számára a rítus-vita tétje nem egyszerűen az, hogy a jezsuiták folytathatják-e munkájukat Kínában, hanem hogy Európa hajlandó-e kiutat keresni morális hanyatlásából. Egy olyan mű kiadása, mint a *Novissima Sinica*, nyilvánvaló hozzájárulás volt a katolikus egyház befolyásának visszaszorításához, és kísérletet jelentett a XIV. Lajos uralkodása alatt több csapást elszenvedett protestantizmus újbóli megerősítésére.²⁶ Kína ellenpéldát szolgáltatott arra a hitre, mely szerint csakis a katolikus egyház védelme alatt jöhet létre egységes, szilárd társadalmi és állami struktúra, s ugyanakkor példát nyújtott azon uralkodók számára, akiktől Leibniz Európa „felszabadítását” remélt. A mű tehát amellet, hogy tükrözte azt a tényleges érdeklődést, mellyel Leibniz Kína felé fordult, legalább ilyen mértékben a korabeli Európa morális és politikai-társadalmi rendjének visszasságaira adott, merészen nyílt reflexió is volt.

Mint említettem, Leibniz (és a korszak számos gondolkodója) jezsuita-figurista forrásokból szerezte Kínáról szóló ismereteit. Annak a hatásnak a történetében, amelyet a figuristák csoportja a XVII–XVIII. század fordulójának gondolkodóira gyakorolt,²⁷ Leibniz és Bouvet²⁸ levelezése, s annak Leibniz munkásságára gyakorolt hatása a legjelentősebb. ²⁹ Esetünkben a leibnizi bináris aritmetika és a *Yi jing* (Vált[ak]ozások könyve) figurái (a *bagua* lehetséges elrendezései) közti kapcsolat érdemel kiemelt figyelmet. A *bagua* jelentése feltehetőleg „nyolc trigramm”, ezek kombinációi hatvannégy hexagrammot alkotnak. A hexagramm hat megszakított vagy megszakítatlan vonal különböző sorba rendezéséből álló ábra, melyből hatvannégy létezik, ezeket a kínai jósök a cickafarkkóróval végzett jósló-eljárásban kapott ábrák megfejtéséhez használták. Bouvet úgy gondolta, hogy a konfuciánus értelmezés összezavarta az ábrák

²⁵ Leibniz (2008: 401); vö. D. F. Lach: The Sinophilism of Christian Wolff. *Journal of the history of Ideas* 14 (1945) 561–574.

²⁶ Lach (1945: 401).

²⁷ lásd: Rowbotham (1956: 480).

²⁸ Munkásságához lásd: Richard M. Swiderski: Bouvet and Leibniz: A Scholarly Correspondence. *Eighteenth-Century Studies* 14 (1980) 136–137.

²⁹ lásd: Várnai (1997: 71–84; kül. 72skk).

jelentését,³⁰ de ha ettől elvonatkoztatva vizsgálja őket, akkor azt „szám, súly és mérték kvantitatív elemeire”³¹ tudja majd visszavezetni.

Leibniz Bouvet-vel folytatott levelezése idején dolgozta ki a bináris aritmetika rendszerét. Ebben a számokat 0-tól 63-ig (vagyis összesen épp hatvannégyet) a 0 és az 1 kombinációiból kaphatjuk meg.³² Ha a *bagua* megszakítatlan vonalainak az 1-et, a megszakítottaknak a 0-t feleltetjük meg, a leibnizi rendszer párhuzamba állítható a *bagua*-sorral. E kapcsolatra ráeszmélvén mind Bouvet,³³ mind Leibniz igazolva látta elméletét, még hozzá abban a formában, ahogyan ezt mindketten elfogadhatónak találták: matematikailag. Bouvet úgy gondolta, hogy az elfeledett ősi kínai matematika Leibniz zsenije általi újra-felfedezése a *baguá*ban rejtőző eredendő igazság jelenlétét bizonyítja; Leibniz az évezredes jelekkel való egyezésben igazolva látta, hogy az isteni teremtés elvének egy elemére bukkant.³⁴

Leibniz formális szerkezetét látja meg [a trigrammoknak], ami pedig tagadhatatlanul bennük van, s ez a szerkezet tölti el olyan ezoterikus csodálattal, hogy (Bouvet atyának írott egyik levelében) nem habozik Hermész Triszmegisztoszsal azonosítani megalkotójukat [...].³⁵

³⁰ A jósok végletekig egyszerűsített, rendkívül homályos nyelve miatt az értelmezés roppant nehézkes.

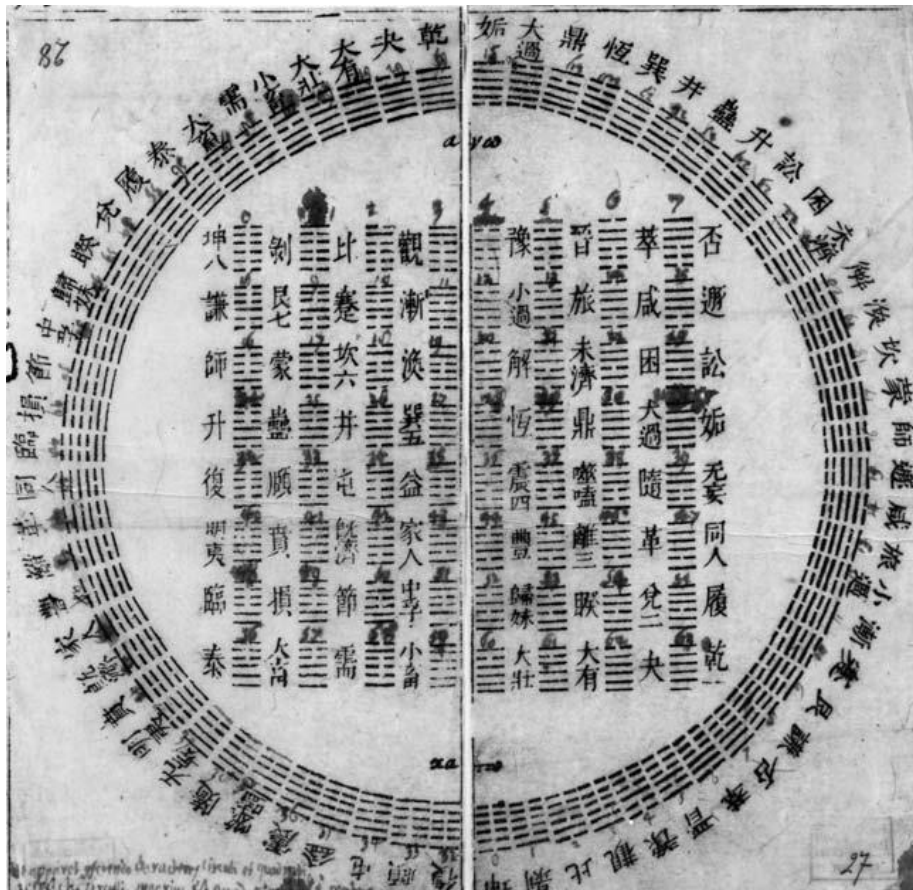
³¹ lásd: *D. E. Mungello: The Great Encounter of China and the West, 1500–1800.* Maryland 2009. 101; *Rowbotham* (1956: 484–485)

³² $0 = 0; 1 = 1; 2 = 10; 3 = 11; \dots 63 = 111111$, lásd: *Mungello* (2009: 101).

³³ Először Bouvet látja meg a hasonlóságot, lásd: *Swiderski* (1980: 141skk).

³⁴ *Mungello* (2009: 102–104) – Leibniz a *Discours* 69–71. §-ában is kifejti a megfelelést: *G. W. Leibniz: Discourse on the Natural Theology of the Chinese (Discours sur la Théologie naturelle des Chinois)* In: D. J. Cook – H. Rosemont Jr. (ed.): *Writings on China.* Chicago – LaSalle 1994. 135–138.

³⁵ *U. Eco: A tökéletes nyelv keresése.* Budapest 1998. 272. – A triszmegisztoszi eredetet Bouvet veti fel: *Swiderski* (1980: 140–141).



Bowvet levele Leibnizhez a hexagrammokkal³⁶

Mint láttuk, Kirchernél a logikai bizonyítás egy előfeltételezett hitigazságot volt hivatott alátámasztani. Leibniz ezzel szemben a szükségképpen működő logika, a *praestabilita harmonia* elve alapján tartja egyértelműnek a teremtő Isten létezését. A jezsuiták és számos későbbi gondolkodó, így például Herder, Hegel, Marx vagy Max Weber, sőt a *Novissima Sinica*-ban még Leibniz számára is Kína másságának volt kiemelkedő jelentősége (bármilyen előjellel látták is el e másságot). Ebben az esetben viszont, s általában, Leibniz kései éveiben, éppen a megfelelés volt szükséges ahhoz, hogy alátámaszthassa *saját* téziseit a harmóniáról. Ennek példája a kínaiak „természetes teológiájáról” írott munkája is.

³⁶ Mungello (2009: 103) – A hexagrammok fölötti arab számokat Leibniz írta az ábrába.

Leibniz 1716-ban írja meg *Discours sur la Théologie naturelle des Chinois* című művét, melynek befejezését – akárcsak Clarke-kal folytatott vitája lezárását – halála akadályozza meg. A mű egy Remondhoz írott levél formájában születik meg, burkoltan bár, de az 1715-ben elhunyt Malebranche *Entretien d'un Philosophe chrétien et d'un Philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*³⁷ című dialógusának, pontosabban a dialógus Kína-képének cáfolataként.³⁸ A *Discours* és a Leibniz-Clarke levelezés feltűnő időbeli egybeesése alapján többen is párhuzamot tételeznek a két mű között,³⁹ azt állítván, hogy Leibniz metafizikájának e kései megfogalmazására *hatással volt* a XI. századi neokonfucianus fordulat meghatározó alakja, Zhu Xi nevéhez fűződő, *li* és *qi* párjának működésére épülő világmagyarázat.

A monadológia és a Clarke-levelekben védelmezett metafizika azonban nem azért mutat hasonlóságot a Zhu Xi iskola tanításának leibnizi interpretációjával, mert bármilyen mértékben azon alapul, hanem mert Leibniz saját rendszerének alapelvei mentén olvasta a kínai szövegek jezsuita fordításait. Nicholas Longobardi véleményével szemben, mely szerint a kínaiaknak semmiféle, a keresztény Istenéhez hasonló koncepciója nem volt, a világról alkotott képük pedig tisztán materiális jellegű, így érvel:

[...] Istenre vonatkozóan lehetséges, hogy néhány kínai szándéka az volt, hogy Neki testet adjon, így téve őt a világ lelkévé, hozzákapcsolva az anyaghoz, akárcsak az antik görög és ázsiai filozófusok tették. Azt megmutatván azonban, hogy Kína legrégebbi szerzői nem mással ruházták fel a Lit (*li*), az első elvet, mint a Ki (*qi*), vagy anyag⁴⁰ létrehozásá[na]k képességével], nem megdorgálni kell őket, hanem egyszerűen felvilágosítani. Könnyebb lesz elfogadtatni tudományukkal, hogy Isten *Intelligentia supramundana*, és fölötte áll az anyagnak. Így ahhoz, hogy eldöntsük, felismerik-e a lelki szubsztanciát, mindenekelőtt a Lit, avagy a rendet [règle] kell

³⁷ A *li* Zhu Xi rendszerében a dolgok struktúráját, *rendjét* meghatározó, ám a világban közvetlenül nem érzékelhető elsődleges törvényadó elem volt. A *li* által kiszabott mintázatot követve a *qi* hozza létre az ég-alattiban létező dolgok felépítését. Leibniz számára a *li* írásjegy eredeti, „mintázat, elrendeződés” jelentése a fő.

³⁸ A. Ribas: Leibniz' „Discourse on the Natural Theology of the Chinese” and the Leibniz-Clarke Controversy. *Philosophy East and West* 53 (2003) 66.

³⁹ lásd főként: J. Needham: *Science and Civilisation in China*, II. CUP. Cambridge 1956; újabban Ribas (2003).

⁴⁰ A *qi* alapvetően nem egyenlő az „anyaggal”, sokkal inkább egyfajta közvetlen összetartó-strukturáló energiát jelent, mely *li* szabályrendjét mintegy közvetíti a dolgok számára.

számításba vennünk, amely minden egyéb dolog első mozgatója és alapja, és amely, úgy gondolom, megfelel a mi Istenségünknek [Divinité].⁴¹

Joggal emlékeztethet valaki e sorok kapcsán a Clarke-kal folytatott levelezés soraira:

[...] ha Isten arra kényszerül, hogy időről időre kiigazítsa a természet menetét, ezt vagy természetfeletti, vagy természeti módon teheti. Ha természetfeletti módon teszi, csodákhoz kell folyamodnunk természeti dolgok megmagyarázása érdekében, ami a hipotézist *ad absurdum* viszi, csodák segítségével ugyanis mindenről nagyon könnyen számot lehet adni. De ha természeti módon teszi, akkor Isten nem *intelligentia supramundana* többé, hanem úgy fog megjelenni, mint a dolgok természete, vagyis világlélek lesz.⁴²

Amit Leibniz a Zhu Xihez kötődő neokonfuciusus „metafizikában” megragad, lényegét tekintve alig különbözik attól, amit a *Yi jing* figuráiban lát meg: az évezredek bölcseleti hagyományon át is rögzülten fennmaradt rendet, melyre működő „morálfilozófiai” rendszer építhető (Zhu Xi egyik legjelentősebb munkája a klasszikus konfuciusus iratokhoz készült kommentárok voltak), hiszen „[...] Isten nem tesz semmit, ami eltérne a rendtől.”⁴³

Miként a *Novissima Sinicában*, itt is kiemeli a kínai *doctrine philosophique* jelentőségét, melyet azonban rögtön „természetes teológiá”-nak is titulál. Ezután furcsa kiegészítést tesz. Mint mondja, e természetes teológia 3000 évvel korábban jött létre, „hosszú idővel a görögök filozófiája előtt, akiké pedig nyilvánvalóan a Föld többi részének legrégebbi [filozófiája], kivéve persze Szent Iratainkat”.⁴⁴ Az tehát, hogy a kínai bölcselet első iratai időben hol helyezkednek el a kereszténység első irataihoz képest, egy finom fordulat révén homályban marad – az azonban kiderül, hogy a kínai bölcseletnek kora és szilárdsága ad tekintélyt.

Az első fejezet további részében Leibniz számos érvet hoz fel Longobardi ellen, éppen az ő munkájára támaszkodva a kínai bölcselet – avagy teológia – leírásában (4–23. §). Ilyen érv, hogy a *li* melyet az észnek (*Raison*) is megfeleltet (4. §) – Longobardi nyomán –, akárcsak a keresztény Isten, egy és oszthatatlan, mindennek alapja, de ezzel együtt „a legtökéletesebb sokaság” is (6. §).

⁴¹ Leibniz (1994: 78. 2. §).

⁴² G. W. Leibniz: A Leibniz–Clarke levelezés. Budapest 2005. 31. 2. §.

⁴³ G. W. Leibniz: Metafizikai értekezés. In: Leibniz válogatott filozófiai írásai. Budapest 1986. 12. 6. §

⁴⁴ Leibniz (1994: 79. 3. §).

Hasonlóképp, a kínaiak a *lit* „kör”-nek is mondják,⁴⁵ miként Európában Istent olyan körnek nevezik, melynek központja mindenhol van, kerülete pedig sehol sincs (8. §). A *li* ezáltal nem az elsődleges anyag, de az elsődleges forma (*première forme*) megfelelője lesz, melyből – és itt óvatosan, de explicit módon Spinozára hivatkozik – tőle különböző, de egyaránt belőle származó lelkek jönnek létre (23. §).⁴⁶

A további fejezetekben megvizsgálja a *qi* és a lelkek természetét. Szemléletében a *li*, a *Taiji*⁴⁷ és *Shangdi* ugyanannak az egységnek – vagyis Istennek – lesznek megfelelői (59. §). Ez az egység teremti meg a világ minden létezőjének harmonikus együttműködését úgy, hogy e harmóniába semmiféle utólagos beavatkozás nem lesz szükséges.⁴⁸

*

Kircher Kínája, mint láttuk, egy *lesüllyedt* állapotot szimbolizál, míg Hegelé majd a kezdet struktúráját. Leibniz, mindkettejükkel szemben, Európával egy szintre helyezi Kínát, azt hangsúlyozván, hogy az emberi bölcsesség más-más területein egymás épülésére kellene szolgáljanak.

Úgy hiszem, csak a sors egyedülálló tervének tudható be, hogy az emberi nem legmagasabb és legkifinomultabb műveltsége kontinensünk két legkívül eső peremén gyűlt egybe, Európában és Tschinában (mert így ejtik), mely úgy díszíti a Keletet, mint Európa a Föld másik végét.⁴⁹

Leibniz nem arra törekedett, hogy filozófiáját összhangba hozza a kínai bölcsesettel. Azt hangsúlyozta, hogy a harmónia mindent átható tanításának megfelelően a helyes meglátások (a bináris aritmetika rendszere) és az univerzum előre meghatározott rendjét helyesen leképező rendszerek (a monadológia) összhangban *kell* legyenek egymással, hiszen másképp nem volnának az egyetemes harmónia leírásai. Az, hogy a *Yi jing* ismerete nélkül találja meg a bináris aritmetika rendszerét, mely pontról pontra egyeztethető a *baguával*, számára nemcsak „nem

⁴⁵ Itt elsősorban a *yin* és *yang* párából álló, közismert ábrázolásra célszerű gondolnunk.

⁴⁶ vö. *Leibniz* (1986: 50skk. 34. §), ahol Leibniz megkülönbözteti a testek szubsztanciális formáit az „értelmes lélek”-től, melyek mégis egyaránt elpusztulhatatlan szubsztanciák.

⁴⁷ A *Taiji* a neokonfucianus világmagyarázó rendszer meghatározó eleme. Ebből születik a *dao*, majd ezen keresztül minden (a „tízezer”) dolog.

⁴⁸ vö. G. W. *Leibniz*: Monadológia. In: Leibniz válogatott filozófiai írásai. Budapest 1986. 315. 45. § és a Leibniz–Clarke levelezés, I. levél, 4. § (*Leibniz* 2005: 29).

⁴⁹ *Leibniz* (2008: 395).

véletlen”, de magától értetődő. E mozzanatban ragadható meg az az *önaffirmatív* hozzáállás, mely egyfelől szorosan kapcsolódik a jezsuita Kína-interpretációhoz, ugyanakkor a következő két évszázad német Kína-képeit is áthatja.⁵⁰ Ez a szemlélet azonban Leibniznél elválaszthatatlanul kötődik az európai Kína-értelmezés másik meghatározó mozzanatához: az *önreflexióhoz*, avagy önkritikához.

A *Discours* alapján válik világossá, mit ért Leibniz a kinyilatkoztatott vallás (*Theologia revelata*) terjesztésén Kínában: nem egy új vallásra való áttérítést, pusztán a már évezredek óta gyakorolt rítus újraértelmezését. Nem a szavak meggondolatlan felcserélése készíti arra, hogy *li*, *Taiji* és *Shangdi* nevét mintegy egymás szinonimáiként használja, hanem az a meggyőződés, hogy ezek *valóban* ugyanarra referálnak, a dolgunk pedig csak annyi, hogy megtanítsuk egymásnak a helyes neveket. Hasonlóan tennének mármost a kínaiak Európában: miközben mi azt mutatjuk meg nekik, hogyan kellene érteniük azt, amit évezredek óta tesznek, ők arra tanítanának meg, hogyan kellene aszerint cselekednünk, amit évszázadok óta hiszünk.

Egyértelmű ezek után, hogy Leibniz a jezsuiták pártjára állt a rítus-vitában is: ha *li* nem azt jelentené, amit *Deus*, a fordítók egyeztető eljárása hibás volna.

[A] becsületről, hitről, kegyelemről, vallásról, egyházzal folyó beszédben vagy társalgásban – főként, ha vita van – mindjárt észre vesszük, hogy az emberek ugyanazokat a terminusokat más-más fogalmakkal kapcsolják össze. S ha nehéz a korunkban használatos terminusok értelmét megérteni, jóval nagyobb nehézséggel találkozunk, ha a régi könyveket akarjuk megérteni.

[H]ajlandó vagyok azt hinni, hogy ha alaposabban megvizsgálánk a nyelv tökéletességeit, a viták többsége magától elcsitulna, és a megismerés és talán a béke útja is megnyílna az emberek előtt.⁵¹

Leibniz számára pedig az e békén való munkálkodás *gyakorlati* cél volt: utazásai és levelezése, tudományos munkája és politikai tevékenysége egyaránt azt a harmóniát igyekeztek megteremteni a nemzetek között, melyet metafizikai alapon a *praestabilita harmonia* elméletével fejtett ki. Ugyanezt a harmóniát látta megvalósulni Kínában.⁵² Európa és Kína különbségeinek „kiegyenlítése” nem az egyiknek vagy a másiknak megváltoztatását jelenti, hanem az előre elrendezett

⁵⁰ Itt mondok köszönetet Dr. Csikós Ellának, amiért felhívta a figyelmemet ezen attitűd sajátos, az önreflexiótól gyökeresen különböző jellegére.

⁵¹ G. W. Leibniz: Újabb értekezések az emberi értelemről. Budapest 2005. 315, 318–319. IX. 5. §

⁵² Ide kapcsolódik a *characteristica universalis* kutatása és Leibniznek a kínai ideografikus írásrendszer iránti érdeklődése is.

harmónia bennük való *felismerését*. E harmónia révén teremthető meg az a társadalmi, vallási és a tudományban is uralkodó rend, melyen Leibniz munkálkodott, s amely egyetlen megjelent Kínáról szóló művének, a *Novissima Sinicának* is középpontjában állt. Ebben rejlik a leibnizi Kína-interpretáció önreflexív, kritikai jellege.

IRODALOMJEGYZÉK

Boros G.: Leibniz gyakorlati filozófiája. Máriabesenyő – Gödöllő 2009.

Brancaccio, L.: China accomodata. Chinakonstruktionen in jesuitischen Schriften der Frühen Neuzeit. Berlin 2007.

Cook, D. J. – Rosemont, H. Jr.: The Pre-Established Harmony between Leibniz and Chinese Thought: Journal of the History of Ideas 42 (1981) 253–267.

Eco, U.: A tökéletes nyelv keresése. Budapest 1998.

Grafton, A.: A lábjegyzet: Egy különös történet. Budapest 2011.

Hegel, G. W. F.: Előadások a filozófia történetéről I. Budapest 1977.

Kircher, A.: China monumentis, qua sacris qua profanis, nec non variis naturae and artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata. h.n. 1667.

Lach, D. F.: The Sinophilism of Christian Wolff. Journal of the history of Ideas 14 (1945) 561–574.

Leibniz, G. W.: Metafizikai értekezés. In: Leibniz válogatott filozófiai írásai. Budapest 1986. 5–56.

Leibniz, G. W.: Monadológia. In: Leibniz válogatott filozófiai írásai. Budapest 1986. 305–326.

Leibniz, G. W.: Discourse on the Natural Theology of the Chinese (Discours sur la Théologie naturelle des Chinois). In: D. J. Cook–H. Rosemont Jr. (ed.): Writings on China. Chicago – LaSalle 1994. 75–138.

Leibniz, G. W.: A Leibniz–Clarke levelezés. Budapest 2005.

Leibniz, G. W.: Újabb értekezések az emberi értelemről. Budapest 2005.

Leibniz, G. W.: Novissima Sinica: Historiam nostri temporis illustratura. In: Sämtliche Schriften und Briefe, IV. Reihe (Politische Schriften), 6. Band. Berlin 2008. 393–480.

Löwith, K.: Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei. Budapest 1996.

Mungello, D. E.: The Great Encounter of China and the West, 1500–1800. Maryland 2009.

Needham, J.: Science and Civilisation in China, II. CUP. Cambridge 1956.

Ribas, A.: Leibniz' „Discourse on the Natural Theology of the Chinese” and the Leibniz-Clarke Controversy. *Philosophy East and West* 53 (2003) 64–86.

Rowbotham, A. H.: The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought. *Journal of the History of Ideas* 17 (1956) 471–485.

Swiderski, R. M.: Bouvet and Leibniz: A Scholarly Correspondence: *Eighteenth-Century Studies* 14 (1980) 135–150.

Takó F.: Selyem út: A német gondolkodástörténet Kína-koncepciói a kora újkortól a XX. századig. Kézirat. Szakdolgozat. ELTE BTK 2013.

Várnai A.: Az európai Kína-kép alakulása és hatása a felvilágosodás korában. In: Klaniczay G. – Pajkossy G. – Ring É. (szerk.): *Dolgozatok a feudáliskori művelődéstörténet köréből*. Budapest 1974. 125–154.

Várnai A.: A kínai tudományosság tanulmányozásának fontosságáról: A kínai tudományosság és az európai tudomány kapcsolódásának sajátosságai. In: Hronszky I. et al. (szerk.): *Tudományfilozófiai és technikapolitikai tanulmányok*. Budapest 1997. 71–84.

ABSTRACT

The European reception of Chinese thought can be studied from several aspects. In this essay through the examination of the Leibnizian approach to Chinese “philosophy” the different *motives* defining different European China-concepts are presented.

In the first part I review the beginning of the European reception of Chinese thought, focusing on the most important Jesuit scholars who influenced Leibniz's views of China. In the second part I analyse the constitutive factors of the Leibnizian China-concept in three points, namely (1) his attitude towards the Chinese moral philosophy (or “*philosophia practica*”) in his *Novissima Sinica* (1697/99), (2) his reaction to Bouvet's “discovery” of the Chinese *gua* system (that shows mysterious similarities with Leibniz's *binary arithmetic*) (1701), and (3) his interpretation of the “natural theology” of the Chinese as a(nother) proof of the Pre-Established Harmony (1716). In (1) my aim is to call attention on the Leibnizian

understanding of Chinese “practical thought” and his idea of using this system as a way out of the moral decadence of Europe. At (2) I show how Leibniz used the *Yi jing* as a proof of the universal harmony which is embodied in both the *gua* system and his binary arithmetic. Finally, under point (3), the connection of these two motives are shown through Leibniz’s writing on Chinese “natural theology”. Here he again formulates a strong critique of his contemporaries (like in *Novissima Sinica*), while he uses Zhu Xi’s system of *li* to show from another standpoint how different thinkers of different ages discovered the very same truth of Harmony.

In the conclusion I define these attitudes of Leibniz towards China as “self-reflection” and “self-affirmation”.