kellék

filozófiai folyóirat

74. szám (2025)
Kolozsvár–Nagyvárad–Szeged

Tartalom

Kínai bölcselet

Várnai András: A teljhatalom igézete 7

Joyce C.H. Liu: A marxizmus kínaiasításának paradox útjai: materialista dialektika és immanens kritika 31

Ivácson András Áron: A gyakorlatiasság etikai dimenziói: Fan Chengda Guangxi tartományban 59

Farkas Diána Fruzsina: A propaganda és a *xuanchuan*: a politikai kommunikáció különbségei Nyugaton és Keleten a *Zongshuji jiang dangshi gushi (A főtitkár a párt történetéről mesél)* című animációs sorozaton keresztül 83

Zsifkovits Zoltán: A kínai Bao bíra hagyomány erkölcsi és társadalmi vonatkozásai 93

Liu Ji: A zúgó fenyves pavilonja 102

Zhang Dafu: Emitt üldögélve 109

Zhou Lianggong: Utóirat a Donglin Akadémia pecsétjéhez 117

Mappa

Szigeti Attila: A kivételes állapot destituálásának problémája Agamben messianisztikus archeológiájában 127

Peter Bieri: Mi marad meg az analitikus filozófiából? 159

Stúdium

Vasas Tamás: Segít egy tanács a filozófustól? 175

Abstracts 187

kellék
filozófiai folyóirat

kellék
review of philosophy

Főszerkesztő/Editor-in-chief
Györgyjakab Izabella

Szerkesztők/Editors
Balogh Brigitta
Demeter M. Attila
Gergely P. Alpár
Ilyés Szilárd
Ilyés Zalán-György
Lang Mark
Mester Béla
Szigeti Attila
Tonk Márton

A lapszám felelős szerkesztői/
Current issue edited by
Ivácson András Áron
Mester Béla

Lapterv és tördelés/
Design and Layout Editor
Gregus Zoltán
Metaforma Kft.

Borítóterv/Cover design
Gregus Zoltán

Korábbi szerkesztőink/
Previous Editors
Demeter Szilárd
Ferencz Enikő
Gregus Zoltán
Heveli László
Lovász Andrea
Mátyás László
Részeg Imola
Szlopp Bernadette
Zuh Deodáth

Tudományos testület/
Advisory Panel
Ambrus Gergely
Boros Gábor
Gregus Zoltán
Hörcher Ferenc
Laczkó Sándor
Ullmann Tamás
Ungvári-Zrínyi Imre
Veress Károly

Kiadja/Publisher
Pro Philosophia Alapítvány
Pro Philosophia Foundation

Levelezési cím/
Postal address
Str. Napoca, nr. 2–4/27.
400009 Cluj-Napoca
România

E-mail
office@prophilosophia.ro

Internet
http://www.prophilosophia.ro/kellek

ISSN 1453-7400

Megjelenik évente kétszer/
2 issues p. a.

Printing-house/
Készült a kolozsvári
GPO Graphics nyomdában.

A lap megjelenését támogatta
a Romániai Magyar Demokrata Szövetség
és a Communitas Alapítvány
Bethlen Gábor Alapkezelő Zrt.
Magyar Tudományos Akadémia

„Kellék ez csak, pajtás!”
Joseph Heller

Várnai András

A teljhatalom igézete

A Zhou-kor (kb. i. e. 1050 – i. e. 221) olyan időszak az ókorban, amikor a társadalomirányítás kérdései az „égalatti (*tianxia* 天下) rendbetétele" körül forognak, mert az eredeti centrális központ, a Zhou-dinasztia hatalmi szerepe a kezdeti valóságos uralomgyakorlástól az évszázadok során fellazult, majd meggyengült, annak ellenére, hogy az uralkodó (*wang* 王 „király") formális, szakrális hatalmi címe-funkciója (*Tianzi* 天子 „Ég fia") mindvégig megmaradt. A „Tavasz-ősz" időszakban (i. e. 722 – i. e. 481) a részfejedelmek között versengés folyt a hegemóniáért, a Hadakozó Fejedelemségek idején (i. e. 475 – i. e. 221) pedig a küzdelem élesbe váltott, minden erősebb fejedelemség a tényleges főhatalmat igyekezett megszerezni, hogy az (újra)egyesítés általuk szerveződjön meg.

Az a konceptuális séma, ami a teljhatalom igézetében látszik leledzeni, nyilvánvalóan a valós helyzettel egyfajta diszkrepanciában lehet csak működésben. Ezek az ideologikus koncepciók végigvonulnak a kínai történelmen, nem kis zavart okozva a kormányzati gyakorlatban, és krízíseket a való életben.

Felhívnám a figyelmet arra, hogy – több szerző interpretációjától eltérően – nem totalitarianizmusról van szó. Teljhatalom és totalitárius hatalomgyakorlás között lényeges fogalmi különbség van. A totalitarianizmus ugyanis a társadalom élete feletti teljes spektrumot átfogó ellenőrzést, a mindennapi életbe való, mindenre kiterjedő beavatkozást jelenti. A teljhatalom pedig „csak" a hatalmi struktúra teljességét feltételezi, mely az állami szférára terjed ki, még akkor is, ha Kongzi arról beszél, az a helyes magatartása az egyes embernek, de legalábbis a „nemes embernek" (*junzi* 君子), hogy „követve szíve kívánságát, mégsem hág át semmi előírást", azaz maga legyen a „megtestesült" előírásrend (*Lunyu* II. 4). Ez pontosan arról szól, hogy a külső normát oly mértékig bensővé kell tenni, hogy saját „kívánsággá" váljon. A despotizmus teljhatalom, de szabályrend köti,

DOI: 10.61901/Kellek.2025.74.01

A szerző sinológus, filozófiatörténész, nyugalmazott habilitált egyetemi docens.
ELTE BTK Ókori- és Középkori Filozófia Tanszék.
Email: varnai.andras@btk.elte.hu

amelyet többnyire törvényekre támaszkodás jellemez, mint azt Arisztotelész (*Politika* 1285b, 1285a, 1327b)[1] és Montesquieu[2] bemutatják; semmiképpen nem önkényuralom (annak ellenére, hogy erre többször is próbálkozás történik, de ritkán jár sikerrel), nem abszolút uralom, és nem totális uralom.

Ebben a tanulmányban azt mutatom be eredeti szöveghelyek felhasználásával, hogy Kongzitől kezdődően a kínai bölcselet miképpen koncentrál a hatalomtechnika kérdéseire, az „Égi megbízatás"-tól (*Tianming* 天命) és az uralkodó karizmatikus szerepétől (*de* 德), a konfuciánus és motista praxison (Mengzi–Xunzi, Mozi) keresztül a legista (Han Feizi) rendszerszintű kizárólagos uralom teóriájáig, amely a teljhatalom igényének legnyilvánvalóbb kifejtése. Megmutatnám, hogy az, amit nálunk konfuciánus morálfilozófiának neveztek, mennyire nem az (sem a *ren* 仁 – „emberségesség", sem a *yi* 義 – „méltányosság", sem a *de* 德 – itt „erény" nem értelmezhető így), hanem e hatalomtechnika része, amely a *Lunyu*-ben a *zhengming* 正名 – „egyenes nevek" követelményében fogalmazódik meg, s ugyanez a helyzet a motisták „kiterjesztett törődés" (*jian'ai* 兼愛) tanításával és a legista „módszer" (*shu* 術) szerepével Qinshi Huangdi hatalomkoncentrálásának idején, amikor egyesíti az „égalattit" (*tianxia* 天下).

A tanulmányban tehát, mivel a teljhatalom igézetében élő hivatalnokírástudó elit bölcselőinek hatalomtechnikai elmélkedései a tárgya, Kongzi, Mozi, Mengzi, Xunzi és Han Feizi tanításairól lesz szó.

A kínai bölcselet legfontosabb iskolái a hatalom gyakorlásának miként jét állítják teóriájuk fókuszába. Kivétel nélkül az aktuális hatalmi gyakorlat bírálatát helyezik első helyre. Kongzi ezt igencsak elvontan teszi, a régi királyok mintájára hivatkozva. Mozi és Mengzi „direktben", előbbi a bevett hatalomtechnika helyett a bölcs kormányzás ismérveként a diagnózis–terápia párosát állítva előtérbe, utóbbi, érveléseit tekintve, Mozit követi, és éles kritikával illeti a fiktív párbeszédbe vont uralkodók tevékenységét, ötvözve Kongzi tanításának legfőbb „kellékeit" és a gyakorlati eljárásokból leszűrt tanácsokat. A konfuciánus Xunzi a *zhengming* hatásának részletező bemutatásával nyújtja a hatalmi szabályozás elérendőségének lehetőségét, tanítványa, a legista Han Feizi pedig éppen e szabályozás rigid kikényszerítésének eszközét javasolja. Ám valamennyien egy kivételezett elit ideológiája felől közelítenek, hiszen ahogy a *Mengzi* igen világosan és egyértelműen ezt az elitárius tézist megfogalmazza, a „nagy emberek" azért élnek a „kis emberek" munkájából, mert ők „viselik" az irányítás „terheit" (*Mengzi* IIIA.4).

1 Arisztotelész: *Politika*. Fordította Szabó Miklós. Gondolat, Budapest, 1969, 187, 185, 327.

2 Charles-Louis de Secondat Montesquieu: *L'esprit des lois*. Firmin Didot, Párizs, 1862, 201–202. (Első kiadása: Borillat et fils, Genf, 1748.)

Meg kell értenünk, hogy a kínai bölcselet nyelvezete nem a filozófia, a tudomány megismerésre törekvésének nyelvhasználata, hanem a terminusok kisajátításával a hatalmi ideológia diskurzusának eszköze. Hatalomtechnikai kérdés a konfucianizmusban és a legizmusban, de bizonyos értelemben még a motizmusban is. A bölcs részvétele a kormányzásban a kínai gondolkodók számára is elsőrendű kérdés. A konfuciánusok, a motisták és nyomukban a legisták a kormányzásban való részvételt feladatuknak tekintik, de különbözőképpen értelmezik azt. Kongzi a *shengren* 聖人 voltot a régi mitikus uralkodóknak (*Lunyu* VI. 28) és a visszavonult bölcseknek (*Lunyu* XVIII. 5, 6, 8) tulajdonítja, a *junzi* 君子 pedig számára az elérendő erénybéli ideál, aki a *de*-vel 德, karizmával bíró fejedelem *junzi* 君 kormányzásának előrevivő segítője.[3] Ugyanakkor az elitárius életszemlélet nem csak a kormányzásban válik jellegzetessé, hasonló vonást hordoz a kivonulás eszméje is, amikor a hivatalviselésben való részvétel ellehetetlenül, hiszen Kongzi ezt is hirdeti a „visszavonult bölcsek"[4] emlegetésekor, abban az esetben is, ha a hatalomgyakorlás nem követi a bölcseleti-ideológiai előírásrendet.

A nevek egyenességének (*zhengming* 正名) követelménye Kongzi tanításában az „égalatti" (*tianxia* 天下 – a földi világ, az emberek összessége) rendjének biztosítása. Ezért szükséges, hogy minden a megfelelő elnevezést kapja, tudni kell mindenről, mi az valójában, mi a funkciója.[5] A nyelvhasználat, a „nevek" alkalmazása-értelmezése a társadalomirányítás eszköze is. A kínai gondolkodók – ritka kivételtől eltekintve – az irányítási funkciók stabilizálását tekintik elsődlegesnek az „egyenes nevek" *(zhengming)* alkalmazásának követelményekor. Az „egyenes nevek" elve Kongzi számára azt jelentette, hogy annak maradéktalan betartásával lehet megoldani a hatalomtechnikára váró feladatokat, és később is úgy látták, hogy a nevek „korrektsége" arra való, hogy ne lehessen ellentmondani a hatalomnak, és ezáltal ne lehessen ellene cselekedni. Ez az attitűd jellemezte mind a hatalomgyakorlás belső mechanizmusait, mind a hatalomgyakorló elit részéről a nép megnyugtatására utaló magatartásformákat, beleértve az erények hirdetését, mind a faluközösségi parasztság, mind az elit közös érdekeit, hogy ugyanis a nép tudja, hogy „hogyan mozgassa kezét-lábát" (*Lunyu* XIII. 3).

3 Várnai András: Az „egyenes nevek" (zheng ming) és a „nemes ember" (junzi) egyenessége. Konfuciánus nyelvértelmezés és értékelmélet. *Távol-Keleti Tanulmányok,* 2010 (2):2, 3–26; 4–5.

4 Lunyu XVIII. 5,6. Tőkei Ferenc (válogatta, fordította, a bevezetéseket, jegyzeteket készítette): *Kínai filozófia. Ókor.* 1. kötet. Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, Budapest, 2005, 154, 176 (166, 177j.).

5 Várnai: i. m., 7–8.

Kongzi – a „nevek egyenességéről”, avagy a kormányzás helyesbítéséről

A konfucianizmus nem etikai, hanem hatalomtechnikai tanítás, Kongzi (a hagyomány szerint i. e. 551 – i. e. 479) saját erénytani rendszerét – amint az a *Lunyu*-ben 論語 olvasható – a hatalomszervezésre való hatás szempontjából tekintette követendőnek. Ha a *de*-ről (德 „uralkodó karizma”, „hatás”, „erény”), *ren*-ről (仁 az „emberségesség” erénye), *yi*-ről (義 a „méltányosság” erénye) való követelményrendszert pusztán ideálközpontú utópikus vonásnak tekintjük, nem jutunk közelebb annak a hatásnak a megértéséhez, amely az egész kínai kultúra hatalommechanizmusát – tulajdonképpen mindmáig – áthatja.

Kongzi terminusa, a *zhengming* 正名, „egyenes nevek” (avagy „a nevek egyenessége”) az ókori kínai bölcseletben meglehetősen jelentős szerepet töltött be. E Kongzi által először használt kifejezés, amely tanításának egyik kulcsterminusa, mind a hatalomtechnika, mind a nyelvhasználat – ami számukra a hatalomgyakorlás egyik központi eleme – vizsgálatának módjaként fontos. Kongzinél az egyenes nevek azok, melyek alapján helyre kell igazítani a valóságot. Ezek elsősorban a funkciókra és a cselekedetekre vonatkoznak, a dolgok, tárgyak megnevezése sokkal kevésbé foglalkoztatta.[6]

A korai Kínában a nyelv gondozása átfogó aggodalom a *zhengming* 正名, a nevek megfelelő használata miatt. A korai kínai gondolkodók, különösen a korai konfuciánusok számára ez túlnyomórészt nem nyelvi ügy – a *zhengming* az erények ápolásának kulcsfontosságú eleme. Ahhoz, hogy feltárjuk a konfuciánus szerepkör erénytani jelentőségét, figyelmet kell szentelnünk ennek a világképnek a szótárára és annak megértésére.[7] S ahhoz, hogy ennek az erénytannak és a hatalomtechnikai nyelvhasználatnak az összefüggéseit megértsük és súlyát átlássuk, mindenképpen az „egyenes út” (*zhengdao* 正道), a „régi királyok útja” (*xian wang zhi dao* 先王之) követésének az „egyenes nevek” funkcionális szerepe felőli megközelítése kínálkozik megoldásként.

Kongzi bölcseletében több olyan eszmefuttatással találkozunk, melyeknek kulcskategóriái bármelyike lehetne tanítása sarokköve, de valamennyi közül leginkább talán a *zhengming* 正名 az, melynek fontossága azt az eszmekör alapjává teszi olyan erősséggel, hogy nemcsak magának

6 Uo. 4–5.

7 Sarah Mattice: On ‘Rectifying’ Rectification: Reconsidering Zhengming in Light of Confucian Role Ethics. *Asian Philosophy,* 2010 (20):3, 247–260; 248, https://doi.org/10.1080/09552367.2010.511025.

a konfucianizmusnak, hanem – mivel hatása tetten érhető majdnem minden más alapterminussal kapcsolatban – az egész ókori kínai bölcseletnek vitatémája, értelmezési mezeje és *sine qua non*ja lesz.[8] Nála a *zhengming* mindenekelőtt követelmény és eljárásmód, mellyel ráhangoljuk a nyelvhasználatot a funkcionális emberi tevékenységek megfelelő (helyes, egyenes – tehát *zheng*) megnevezésére, aminek következményeként működésképesebb lesz a kapcsolat a társadalmi funkciók között. A nevek rendben léte általi megfelelő megnevezés a „tízezer dolog" (*wanwu* 萬物) mibenlétére és használatára vonatkozóan, hogy azután ennek megfelelően tudjunk eljárni, ez a problémakör majd Mengzi-re, Xunzire és Han Feizire marad, akik a konfuciánusok–legisták nyelvhasználati vitáit lefolytatják Mozi követőivel.[9]

> Az orientális írások a politika színrevitelének és a gazdaság megszervezésének instrumentumaiként alakulnak ki, szétfejthetetlenül összefonódnak a bürokráciával, amely segítségükkel igazgatja a kiterjedt uralmi körzeteket […]. Írni annyit jelent, mint rendelkezni, tervezni, tagolni. Az írás itt elsősorban a megszervezés és az uralom szemléltetésének eszköze. A hatalom diskurzusát, a hivatalos identitást, a törvényeket, a rendeleteket, a rítusokat és az áldozatbemutatást rögzítik írásban. Írni annyi, mint előírni, biztosítani, dokumentálni, ellenőrzés és uralom alatt tartani, elrendelni és kodifikálni.[10]

Elég egyértelműen a teóriák megfogalmazása és az „eszmék tanítása" is – a ritka kivételektől itt eltekintve – ehhez kapcsolódóan „hatalmi diszpozitívum".[11] A kínai ideografikus írás mindig is ezt a hagyományt őrizve a hatalompolitika színrevitelének egyik legfőbb eszköze. A hatalom diskurzusa elég egyértelműen a teóriák megfogalmazásában és az „eszmék tanításában" is „hatalmi diszpozitívum".

8 Raymond Dawson: *Confucius.* Hill and Way, New York, 1981, 117. skk; Fung Yu-lan [=Feng Youlan]: *A kínai filozófia rövid története.* Ford. Antóni Csaba; a fordítást az eredetivel egybevetette Salat Levente; a fordítást filozófiai szempontból ellenőrizte Várnai András. Osiris, Budapest, 2003, 71; Várnai: i. m., 12; Várnai András: „Egyenes nevek". Zheng ming. Nyelvelmélet, hatalomtechnika és erénytan a klasszikus kínai bölcseletben. *Magyar Filozófiai Szemle,* 2011 (55):2, 9–31; 9–13.

9 Várnai: „Egyenes nevek". Zheng ming… Id. kiad. 12–13; Várnai András: A kínai és a görög gondolkodás „összemérhetőségének" nehézségeiről. In Kósa Gábor – Várnai András (szerk.): *Bölcselők az ókori Kínában.* Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, Budapest, 2013, 382–494; 410.

10 Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban.* Ford. Hidas Zoltán. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1999, 261.

11 Uo.

A nép „gondozásának” (*ci* 慈), a vele való „törődésnek” (*ai* 爱) az a programja, amelyet Kongzi kifejlesztett, lényegében egy ideális állam eszméje volt, amelyet a patriarchális uralom jellegzetességeit követve vezet egy jóindulatú despota. Ám ez az „ideális” állam mindig is a hatalom szolgálatának terrénuma.

> A konfuciánus államideál a patriarchális uralom jellegzetessége szerint az, hogy „a fejedelem apja és anyja a népnek”, s ez a konfuciánus felfogás alapzata, amely egy jóindulatú despotizmus képzete, amelyben a nép érdekei is érvényesülhetnek, egy a népéletért felelős hatalom, amely az állami erő gondoskodásának talaján áll. Senki sem hangsúlyozta élesebben az uralkodók felelősségét, mint Konfuciusz, miszerint a nép védelmezőjeként kellene a fejedelemnek tevékenykednie. […] Miközben tudjuk, hogy ez a hatalomgyakorlás riasztóan úgy működött, mint a korai idők bármely jó szándékú rendészeti rezsimje, mely az alattvalók kiszolgáltatottságán alapuló gondatlan utasításokkal működik, s amely megérdemli a rendőrállam nevet. […] Ám Konfuciusz úgy látja, hogy az biztosítja a nyugalmat – három dolgot nevezve meg –, ha van elegendő élelem, elegendő fegyvererő, s az emberek államhatalomba vetett bizalma erős.[12]
>
> [A] nép bízzon benned […] ha a nép nem bízik benned, nem állhat fenn (az ország).[13]

Kongzi tanítása erről az ideális működést lehetővé tevő rendről azért kötődik erősen ahhoz, hogy az „egyenes nevek” nélkül nincs helyes kormányzás, mert nézete szerint a nép bizalmát csak akkor lehet megnyerni, ha „tudja, hogyan mozgassa kezét-lábát”, s ez kizárólag egyértelmű utasításokkal lehetséges.

Amikor egy tanítványa azzal a hírrel jön, hogy az egyik fejedelem várja, hogy vele kormányozzon, s azt kérdezi, mi a legfontosabb feladat, a mester így válaszol:

> A legfontosabb a nevek egyenessége [*zhengming* 正名] […] Ha a nevek nem egyenesek, akkor a beszéd nem felel meg. Ha a beszéd nem felel meg, akkor az ügyek [*shi* 事] nem sikerülnek. Ha az ügyek nem sikerülnek, akkor a szertartások és a szertartási zene (*liyue* 禮樂) nem emelkedik fel [*xing* 興], […] akkor a különböző büntetések nem arányosak (a bűnökkel). Ha pedig a büntetések nem arányosak, akkor a nép azt sem tudja, hogyan mozgassa

12 Georg von Gabelentz: *Confucius und seine Lehre*. F. A. Brockhaus, Leipzig, 1888, 17–18.

13 Lunyu XII. 7. In Tőkei: i. m., 115.

> kezét-lábát. Ezért a nemes ember (*junzi* [君子]) beszédében a nevek mondhatóak kell legyenek, s a mondandójuk kell, hogy végrehajtható (*xing* 行) legyen. A nemes ember beszédében semmi helytelennek nem szabad lennie.

Mint a *Lunyu* ezen, a hatalomgyakorlás szempontjából kiemelkedően fontos passzusa mutatja, a társadalomtest megfelelő működésének előfeltétele az egyértelmű névhasználat az uralkodó beszédében, „elrendeléseiben" (*ming* 命), vagyis rendelkezéseiben (*ling* 令). Ettől függ az, hogy a minden cselekedetet szabályozó szertartásrend működjön, hogy az „ügyeket" intéző „nemes emberek" „helyes beszéddel" irányítsanak az uralkodói „beszéd" szellemében, és így a nép megfelelően „mozgassa kezét-lábát", vagyis az egész „égalatti" (*tianxia* 天下) rendben legyen.

> A társadalmi ideál, amelyet Konfuciusz megszerkesztett, annak a társadalmi rendnek vált egyik legfontosabb alapjává, amelyet véleménye szerint az egész Égalatti birodalomban meg kell teremteni. Egy ilyen rend megteremtésének legfontosabb eszköze a „rendezett nevek" [*zhengming* 正名 »опрятные имена«]. Ennek a lényege, hogy a jelenségeknek teljes összhangban kell lenniük azzal az értelemmel, amit elnevezésük tartalmaz. […] [K]erüljön minden a maga helyére ezen a világon, ismerje meg mindenki a maga jogosultságait és kötelességeit, és tegye azt, amit tennie kell. Csak ez biztosíthatja a rendet.[14]

Ha elkezdjük vizsgálni a *zhengming* szerepét az ókori kínai bölcselet történetében, akkor azt találjuk, hogy a Kongzi által használt kifejezés meglehetősen fontos feladatot töltött be, nemcsak mint a nyelvi funkciók lehetséges vizsgálatának egy módja, hanem elsősorban, mint e tanítás egyik hatalomtechnikai kulcsterminusa, amely segít stabilizálni a rendet. Ennek a rendnek az egyik, a nyelvhasználat uralásán keresztüli eszköze a „nevek egyenességének" (*zhengming* 正名) eszméje.[15] Kongzi és követői számára a *zhengming* egy olyan szabályrendszer vagy eljárásmód, amely a nyelvhasználat előírásai által a társadalmi-hatalmi funkciók együttműködését, a helyes viselkedési normákat, a vezetői iniciatívákat és a közemberek cselekedeteit kívánja szabályozni.[16]

14 Leonyid Sz. Vasziljev: *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában.* Ford. Kovács Zoltán. Gondolat, Budapest, 1977, 88. – az orosz eredeti alapján javítottam a magyar fordítást, mely a bevett, de helytelen „nevek kijavítása" formulát használja – V. A.

15 Lunyu XIII. 3. Tőkei: i. m., 119–120.

16 Várnai: „Egyenes nevek"… Zheng ming. Id. kiad., 13; Várnai: A kínai és a görög gondolkodás „összemérhetőségének" nehézségeiről. Id. kiad., 408–410.

Kongzi tanításának egyik magva az a gondolat, hogy a családon belül gyakorolt viszonyok a „szülőtisztelet" (*xiao* 孝) alapján állnak, ami elsősorban a családfő iránti kötelem kifejeződése. Ehhez kapcsolódó az idősebb testvér, s általában az idősebbekhez való tiszteletteljes kötelem (*ti* 悌). Ugyanakkor ez a családon belüli viszonyrendszer, mint az „égalatti" alapja, gyökere (*ben* 本) működik, erre épül az a felfogás, hogy az uralkodó alattvalóinak családfője. Így az a viszony, amit a *xiaoti* kifejez, a „hierarchiában magasabban állók iránti tisztelet egyik specifikus megnyilvánulása".[17] A hierarchián belüli viselkedéssel kapcsolatos erények vizsgálata egyre közelebb visz bennünket hatalomtechnikai kérdések tárgyalásához. A Hadakozó fejedelemségek (i. e. 453/403 – i. e. 221) időszakának egyik legfontosabb műve, a *Liji* (禮記 *Szertartások feljegyzései*) őrzött meg egy, a hagyomány szerint Kongzi tanítványainak tulajdonított szöveget, a *Daxue*-t (大學 *Nagy tanítás*), amelynek legfontosabb direktívája így szól: „Az Ég fiától (*tianzi* 天子) kezdve egészen a köznépig (*shuren* 庶人) minden egyes ember számára a személyének javítása-fejlesztése [*xiushen* 修身]"[18] a feladat.

A kínai világkép szerint az Ég Fia az Égtől mint atyjától kapja „elrendelését" (*tianming* 天命), ez a hatalmi legitimáció gyökere (*ben* 本). A tudományos vélemények nagyban különböznek abban a kérdésben, hogy a *Tian* 天kulcsszerepének és az „égi elrendelés" vagy „égi megbízatás" képzetének a kínai gondolkodásban annyira erős befolyását egy, a hatalomváltás igazolására szolgáló „ideológiai újítás" kidolgozásának lehet-e tulajdonítani, ugyanis e nézet szerint az Ég csak az erényes dinasztiát támogatja, vagy ez az erős befolyás korábbi hiedelmeken alapult-e? Mindenesetre az „égi elrendelés" kulcsszerepet töltött be a kínai hatalmi ideológiában.

> Az a szokás, hogy Kínában dinasztiaváltáskor meg kell írni az elől történetét, az új dinasztia legitimitását szolgálja. A bemutatásból ki kell derülnie, hogy a megelőző uralkodók égi felhatalmazással rendelkeztek, és [eleinte] teljesítették is megbízatásukat, de [később] elkerülhetetlenül bekövetkezett a fordulat, és az égi felhatalmazás az új dinasztiára szállt.[19]

Márpedig az Égtől kapott „elrendelés" mint hatalmi legitimáció a teljhatalmat biztosítja az uralkodónak.

17 Kósa Gábor: Az ókori konfucianizmus. In Kósa–Várnai: i. m., 55.

18 *Daxue* Bevezetés. Tőkei: i. m. – a fordítást az eredetinek megfelelően pontosítottam – V. A.

19 Assmann: i. m., 247.

Mozi – a „kiterjesztett törődés”, mint az „égalatti haszna”

Mozi (a hagyomány szerint i. e. 480 – i. e. 390) tanítása Kongzi rendszere egyfajta – ha mégoly radikális – továbbfejlesztésének tekinthető, amelytől minden eltérése ellenére nincs távol,[20] ugyanis valamennyien valójában ugyanazt – a centrális hatalom megerősítését – kívánják tanaikkal elősegíteni.

A *Mozi* 墨子 a kínai bölcseleti hagyomány egyik alapszövege, amely a kínai ókor legkorábbi, összefüggő érveléseket nyújtó, az erénytan, a hatalom- és érveléstechnika elméletét hozza létre, s amely mélyreható, maradandó hatást gyakorolt a klasszikus és a korai birodalmi korszakban. Mozi és követői kidolgozták azt az eljárást, amelynek révén meggyőzni kívánták koruk uralmi tényezőit arról, hogy az emberek jólétének javítására, valamint az elit pazarlásának és a hatalommal való visszaélésnek a felszámolására törekedve sikeres működést biztosíthatnak az „égalattinak”. Bizonyos értelemben olyan „társadalmi aktivisták” voltak, akiknek ez az egyfajta „reformmozgalma” ezt a célt tűzte ki maga elé megvalósítandóként.[21]

A kínai felfogásmódban és így a bölcseletben nem kívülről, elemző módon „vizsgálták” magukat, hanem azzal voltak elfoglalva, hogy „recepteket”, megoldási javaslatokat ajánljanak az „égalatti” irányításának hatalmi eljárásaira. Ennek talán legjobb példája a *Mozi* egyik fejezetének, a *Kiterjesztett törődés*nek (*jian'ai* 兼愛) ajánlása arról, hogy a „bölcs ember” (*shengren* 聖人) úgy járjon el a kormányzásban, mint az orvos a betegség legyőzésében.

A *Mozi* minden elemzésének az a kiindulópontja, hogy leszögezi: „a *jian' ai* (兼愛) a motizmus sarokköve”.[22] Mozi a „méltányosság” (*yi* 義) felől közelít a „kiterjesztett törődés” (*jian'ai* 兼愛) követelményéhez, hiszen a méltányossággal kormányzás az, amelyik tekintetbe veszi az emberekkel való törődést (*ai* 愛), gondoskodást (*ci* 慈). A következőképpen érvel: a bölcs embernek (*shengren* 聖人) az a dolga, hogy elérje a kölcsönös törődéssel (*xiang'ai* 相愛) kormányzást az égalattiban, mert

20 Henri Maspero: *Az ókori Kína*. Ford. Csongor Barnabás. Gondolat, Budapest, 1978, 376.

21 Chris Fraser: Mohism. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Szerk. Edward N. Zalta. Online elérhető: http://plato.stanford.edu/archives/win2002/entries/mohism/) (Letöltve: 2025. november 30.)

22 Ian Johnston: *The Mozi: A Complete Translation*. The Chinese University Press, Hong Kong, 2010, xliii.

a zűrzavar e törődés hiányában található meg.[23] Mozi tanítása egy olyan erénytan, mely ezt a magatartásformát az emberek kölcsönös érintkezésében az egész Égalattira kiterjeszti, és ésszerű érvekkel igyekszik igazolni, hogy ez a kiterjesztett, „átfogó kölcsönös törődés" *(jian xiang'ai* 兼相愛*)* az égalatti országai és családjai (*tianxia guojia* 天下國家*)* számára a leghasznosabb (*li* 利) életviteli mód lehetne.[24]

Csakhogy Mozi a bölcs embert *(shengren)* nyilvánvalóan kizárólag hatalomgyakorlóként tekinti. Vagyis egy olyan „diagnózist" állít fel, amelynek „terápiája" abban áll, hogy az emberek feladata annyi, hogy kövessék a „bölcs ember"-t, aki egyesíti őket a „kiterjesztett törődés" révén.[25] A felsejlő látszatmegoldás máshol, például *Az egyetértés megbecsülése* című fejezetben kitüntetetten az uralkodó kiemelt egyeduralmához kötődik:

> [m]indazt, amit az Ég Fia helyesel, nektek is helyeselnetek kell, s mindazt, amit az Ég Fia helytelenít, nektek is helytelenítenetek kell. Ha valaki nem tudja, hogyan kell beszélnie, az tanulja meg a helyes beszédet az Ég Fiától, s ha valaki nem tudja, hogyan kell cselekednie, az tanulja meg a helyes cselekvést az Ég Fiától. […] Az égalattit csak azzal lehet jól kormányozni, hogy az Ég Fia egyetlen nézetben egyesíti az égalatti minden nézetét.[26]

Ez elvezeti az uralkodói hatalom feltétlen érvényesítésének szükségességéhez, s ezt tekinti „az egyetértés megbecsülésének" (*shang tong* 尚同) annak érdekében, hogy az „égalattiban" megteremtődjék a rend.

Mozi a gyakorlati alkalmazást, a hasznosságot tartja az igazán fontosnak, az eredménynek. A hasznosságot a tényleges közösségek és az egész égalatti „szempontjából" vizsgálja. Az a cselekedet, amely használ az Égnek és az embereknek, összhangban van az Ég szándékával, és elvezet a cselekvők boldogulásához. Az ilyen cselekedet segít megteremteni és megőrizni az égalattiban a rendet (*li* 理) és biztosítani az égalatti hasznát (*tianxia li* 天下利). Mozi mindent a szerint ítél meg, hogy ezt a célt mennyiben szolgálja (*Mozi* 31).

Mozi tanításának paradoxona talán abban áll, hogy az égalatti *(tianxia)* egyesítése érdekében, miközben teóriájának alanyai közé beemeli a népet (*min* 民), radikálisabb hatalomközpontosítási igénnyel és annak legitimációs elvével lép fel, mint az elitárius erénytant hirdető Kongzi. Kiélezve ezt a paradoxon-problémát, azt mondhatnánk, hogy miközben a *Lunyu*

23 Mozi 11. Tőkei: i. m., 260–262.

24 Hamar Imre – Várnai András: A konfucianizmus első ellenfele: *Mozi*. In Kósa–Várnai: i. m., 122–155; 124–125.

25 Mozi 11. Tőkei: i. m., 262.

26 Uo. 259.

tanításainak gyökere (*ben* 本) „az ország és családjai" (*guo jia* 國家), vagyis Kongzi mintegy hatalomértelmező „államtant" alkotott, addig a *Mozi* paszszusaiban tárgyalt „kiterjesztett törődés" Mozit, mint egy „társadalomelméletet" vizionáló utópistát vetíti elénk. Az államban az emberek kapcsolatait alá-fölérendeltségi (*lun* 倫) viszonyok határozzák meg. A konfuciánus értékrend alapja az, hogy az emberek között a legalapvetőbb rokoni kapcsolat, az apa–fiú kapcsolat kötelmét (*xiaoti* 孝悌) kiterjeszti a társadalomban megnyilvánuló más érintkezési módokra is. Ahogy a fiú tiszteli apját, úgy legyen hűséges az alattvaló uralkodójához, úgy tisztelje fiatalabb fivér az idősebbet, úgy legyen hűséges a feleség a férjhez, és úgy tisztelje írástudó hivatalnok vendégbarátját. Ez az ötös kötelem, amely az emberi kapcsolatokat a kínai társadalom konfuciánus elvei szerint mindmáig meghatározza. Mozi ezzel szemben az egész égalattit (*tianxia* 天下) veszi alapul, melynek minden ember részese, bármely társadalmi rétegbe tartozzék is. Az emberek közötti kapcsolatot ezért a „kiterjesztett törődésnek" *(jian' ai)* kell meghatároznia.[27] Mozi mindenkire kiterjedően tartja szükségesnek a törődést, gondoskodást. A „megkülönböztetett törődés" *(bie ai* 別愛*)*, amit a konfuciánusok a tradícióra hivatkozva gyakorolnak, ugyanis nem erény, hanem a zűrzavar, a bajok gyökere. Az égalattit csak a megkülönböztetéseket nem ismerő törődés teheti rendbe. „Gyakorlása tehát mindenki kötelessége, hogy ezzel segítse az általános boldogság eljövetelét" – így értelmezi Maspero a *jian'ai* 兼愛 kitüntetett szerepét.[28]

> Tekintsünk úgy mások országára, mint a sajátunkra, tekintsünk úgy mások családjára, mint a sajátunkra. […] Így aztán ha a fejedelmek törődnek egymással, akkor nem háborúznak a csatamezőn, ha a családfők törődnek egymással, akkor az egyik család nem fog zsarnokoskodni a másik felett, […] ha az uralkodó és az alattvaló törődést tanúsít a másik iránt, akkor (az uralkodó) kegyes lesz, (az alattvaló pedig) hűséges, ha apa és fia törődnek egymással, akkor (az apa) majd gondoskodni fog gyermekéről és (a fiú) tisztelni fogja szüleit, […] harmóniában élnek majd. Ha az égalattiban mindenki törődik a másikkal, akkor az erősebbek nem tartják hatalmukban a gyengébbeket, […] az alacsonyrendűek nem válnak az előkelőek játékszerévé. […] Az égalattiban minden szerencsétlenség, zsarnokoskodás […] megszüntethető, mivel az emberek törődnek egymással, ezért aki emberséges, nagyra tartja mindezt.[29]

27 Wu Ju: A Neglected Side of Mo Tzu's Doctrine as Seen throught Hsün Tzu. *Tung Pao,* 1922 (21), 18–19; Mei Yi Pao: *Motse, the Neglected Rival of Confucius.* Arthur Probstein, London, 1973, 98–99.

28 Maspero: i. m., 377.

29 Kósa Gábor: „Ling király hivatalnokainak dereka". A Mozi 14–16. fejezetének vizsgálata. *Távol-keleti Tanulmányok,* 2010 (2):2, 27–59; 43–44.

Mozi volt az, aki az általa akkor ismert világban uralkodó zűrzavart az általános törődés hiányának tulajdonította. Nem akarta elfogadni a törődés „fokozatait". Azt kell kivétel nélkül mindenkiért megtenni, amit, ha kell, az ember a szüleiért megtesz – tanította, s egy jól fejlett rendszer követelményének középpontjává tette azt, hogy egy olyan hatalomgyakorlást, amely ezt eléri, a társadalmi rend nélkülözhetetlen alapjának kell tekinteni.[30]

Példái segítségével Mozi azt kívánta elérni, hogy megmutathassa, az általa vallottak, mivel ésszerű és hasznos intézkedések volnának, megvalósításuk lehetséges lenne. Ám Mozi javaslata megmarad teóriának, lévén tényleges megvalósítása utópia.[31] Ebből azért ráeszmélhetünk arra, hogy ha ez az igény inkább csak vágy, tehát teljesíthetősége kétséges, hacsak a hatalom rá nem kényszeríti az egyes embert a törődés kötelességének „teljesítésére", pontosabban imitálására – azzal, hogy „elfojtja a gyűlöltséget és ösztönzi a törődést"[32] –, akkor ez a legrémisztőbb perspektíva.[33]

Mengzi – az „égi megbízatás értelmezése" és az „égalatti kiteljesedett méltányossága"

A *Mozi* szöveghelyeihez hasonlóan, a *Mengzi* 孟子arról is szól, hogy az alattvalók részhaszna veszélyezteti az egységet és közös jólétet.

Nem véletlen, hogy Mengzi (i. e. 371 – i. e. 289) kioktatja Liang királyát arról, hogy miért nem szabad a haszonról beszélni, még ha az ország hasznáról volna is szó, mert akkor az alattvalók, beleértve elsősorban vezetőiket, a saját érdekeiket részesítik előnyben, és nem a feladataik teljesítését tekintik kötelességüknek. Nem a „haszon" (*li* 利), hanem az „emberségesség" (*ren* 仁) és a „méltányosság" (*yi* 義) kitűzése a fontos, éppen az ország javára, ahogy ezt később a *Mengzi* be is mutatja a „gyakorlatban" (*Mengzi* I.A.3; III.A.3). A konfuciánus elvek „gyakorlói" a haszonszerzést (*li* 利) elítélve, mindig is arra hivatkoztak a történelmi válságszituációk alkalmával, hogy azok bekövetkezte bizony összefüggésben van a részhatalmat gyakorlók saját javainak előnyben részesítése és az uralkodói

30 A. Attenhofer: Ein chinesischer Sozialreformer: Mo Ti. *Mitteilungen der Schweizerischen Gesellschaft der Freunde Ostasiatischer Kultur,* 1946 (8), 39–40.

31 Kósa: „Ling király hivatalnokainak dereka". Id. kiad., 36–37.

32 Mozi 11. Tőkei: i. m., 262.

33 Hamar–Várnai: i. m., 137.

hatalom meggyengülése között. Mengzi egyik legfontosabb tanítása arról szól, hogy az alattvalók részhaszna az ország számára haszontalan, mert veszélyezteti az egységet és közös jólétet az egész „égalatti" javára. A konfuciánus tanításban fontos szerepet kap annak ostorozása, hogy a részhatalmak urai és hivatalnokaik szabadjára engedik a haszonelvűség elterjedését, s ezt a térnyerést akadályozni igyekeztek, felhívva veszélyeire az uralkodók figyelmét. Az ókori kínai történelmi folyamatnak az a visszatérő mozzanata, amelyben a központi hatalom és a részhatalmak közötti konfliktus rendre kiéleződik, s ez Mengzi számára nemcsak a hagyománytól való eltérés gondjának, hanem a praxis megoldandó feladatának is kérdése.[34] Egy másik uralkodó, Xuan, Qi királya így oktattatik:

> [A] bölcs (*ming* 明) fejedelem úgy szabályozza a nép megélhetését (*chan* 產), hogy eredményeképpen mindenkinek elegendő legyen ahhoz, hogy felfelé tekintve szüleit szolgálhassa, lefelé tekintve feleségét és gyermekeit táplálhassa, szerencsés esztendőben egész életére jóllakhasson, rossz termés idején pedig megmeneküljön az éhhaláltól. Ezután már buzdíthatja őket, s ők gyakorolni is fogják az erényt (*shan* 善). Így nem nehéz (elérni), hogy a nép kövesse (uralkodóját).[35]

Egyszóval Kínában nem beszélhetünk másról, csak az uralkodó jogosultságáról a hatalom gyakorlására a *tianming* által, ha megvan ehhez az elegendő „erénye", vagyis praktikusan az ereje (*de* 德 „charism", „power").[36] Egy jó uralkodó, mint „a nép atyja-anyja", aki gondoskodik népéről, ideális király, s képes arra, hogy alakítsa népét.[37] Ám ha nincs karizmája, megfelelő ereje-erénye hozzá, és nem tud eleget tenni a nép „ellátásának", azért, hogy nehogy a nép fellázadjon és zűrzavar *(luan)* legyen úrrá, el kell távolítani.[38]

34 David Nivison: Mengzi as Philosopher of History. In Alan K. L. Chan (szerk.): *Mencius: Contexts and Interpretations*. University of Hawai'i Press, Honolulu, 2002, 282–304; 292–295.

35 Mengzi I.A.7. Tőkei: i. m., 338.

36 Paul W. Kroll (összeáll.): *A Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese*. Brill, Leiden, 2014, 80.

37 Kósa: Az ókori konfucianizmus. Id. kiad., 69.

38 Maspero: i. m., 442–443; Luo Chenglie (szerk): *A Collection of Mencius' Sayings. An English-Chinese bilingual Textbook*. Ford. Luo Chenglie – Li Tianchen – Liu Shisheng. Qi Lu Press, Peiping, 1991, 53; Várnai András: Az „égi megbízatás" (tian ming 天命) „átértelmezése" és a „nevek" (ming 名) funkciója: „Mencius", avagy mégis inkább Mengzi – a konfuciánus „ortodoxia" képviselője a tianmingről 天命 és a mingről 名. *Távol-keleti Tanulmányok,* 2023 (15):1, 183–227; 196, https://doi.org/10.38144/TKT.2023.1.9.

Az „égi megbízatás” (*tianming* 天命), amelyet a dinasztia kapott, az uralkodó megfogyatkozott erényessége miatt visszavonható. Ezen megfogyatkozás jele a nép elégedetlensége. „A nép az érték” (*min wei gui* 民為貴), az égi megbízatás látható jele a nép általi elfogadás. Természetesen ez ideológia, de az a nyilvánvaló felismerés van mögötte, hogy a tömegek ellenállása esetén a hatalom megrendül, s az elit is elveszítheti kiváltságait. A köznép egyetértése az „égalatti” rendben létéhez, az uralom megfelelő viteléhez, a feladatok elvégzéséhez a legfontosabb tényező. Ez az iniciatíva, úgy tűnik, jelen van a Nyugati Zhou-korban és utána is, a Tavasz-ősz korszakban a jó kormányzat fő céljainak tekintették a tisztségviselők megfelelő kiválasztását, a büntetések és jutalmak arányosságát, valamint az emberek jólétét. Megvannak tehát az előzményei mind a *Lunyu*-beli *zhengming* 正名 passzus azon tézisének, hogy „a nép […] tudja, hogyan mozgassa kezét-lábát”,[39] mind a *Mengzi*-ben megfogalmazódó gondolatnak, mely szerint „a nép az érték” (*min wei gui* 民為貴 – *Mengzi* VII.B. 60), és az égi megbízatás látható jele a nép általi elfogadás. Emögött az ideologikus beállítás mögött az a felismerés áll, hogy a tömegek elégedetlenségének lázadássá fajulása esetén a hatalom elveszhet, s az elit ezért félti kiváltságait.[40]

Talán éppen ez az egyik motívuma annak, hogy a konfucianizmus minden bizonytalanságot és változtatást *luan*ként 亂, „zűrzavarként”, rendnélküliségként kezel. Ezzel függ össze, hogy Kongzi álláspontjának megfelelően: „[a] régiekétől eltérő tanokhoz igazodni nagyon ártalmas dolog”,[41] s éppen ezért „a konfuciánusok alapvetően feltalálás-ellenes attitűd[öt]” tanúsítanak.

Nem a nép feladata az uralkodó megdöntése, a kormányzottak „elfordulásukkal” kinyilvánítják, hogy a „megbízatás” elveszett, de a nép nem cselekedhet önállóan, mert az zűrzavarhoz, felforduláshoz (*luan* 亂) vezetne, ahogyan az a nép lázongásakor megmutatkozik, ezért azt meg kell előzni. A feladat a kormányzó körökre vár.[42] „Ha a fejedelemnek nagy hibái vannak, inteni fogják, és újra és újra, de ha nem hallgatott rájuk, akkor meg kell változtatni a pozíciót.”[43] Ez kicsit dodonai mondás, amit sajnos nincs módunkban „tisztába tenni”, és feloldani az adott nevek által hordozott paradoxont (hiszen itt a „nevek” az eredeti szövegben nem egyértelműek, „nem egyenesek” – *buzheng* 不正 – ezt próbáltam

39 Lunyu XIII.3. Tőkei: i. m., 120.

40 Várnai: Az „égi megbízatás”… Id. kiad., 201.

41 Lunyu. II. 16. Tőkei: i. m., 63.

42 Maspero: i. m., 442–443; Várnai: Az „egyenes nevek”… Id. kiad., 16–17.

43 Mengzi V. B. 18. – saját fordítás. Lásd ehhez: Várnai: Az „égi megbízatás”… Id. kiad., Különösen: 202–203.

visszaadni a „pozíciót” fordítással, ugyanis nem egyértelmű, kinek a pozíciójáról van szó).

Ám tökéletesen példázza a társadalom vertikális tagozódásának apologetikus magyarázatát a konfucianizmus eme egyik legnagyobb bölcselője, ugyanis e magyarázatban benne van egyrészt egy ragyogó felismerés a társadalmi munkamegosztás végletes kényszeréről, másrészt ennek maradéktalan igenlése e kivételezett elit ideológusa-igazolója részéről.[44] A *Mengzi* jellegzetes bizonykodást alkalmaz „a vertikális munkamegosztás” magyarázatára:

> [V]an „nagy embereknek” való munka, és van „kis embereknek” való munka. […] [V]an, aki szellemét (*xin* 心) fárasztja, s van, aki testi erejét (*li* 力) fárasztja. Akik szellemi munkát végeznek, azok kormányoznak másokat, akik testi munkát végeznek, másoktól kormányoztatnak. Akik másoktól kormányoztatnak, azok másokat táplálnak; akik pedig másokat kormányoznak, mások által tápláltatnak. Ez az égalatti egyetemes méltányossága (*tongyi* 通義).[45]

Mengzi a gondolatmenet zárásaként az „égalatti kiteljesedett méltányosságáról” (*tianxia tongyi* 天下通義), illetve tágabb összefüggésében a *tianxia tongyi* 天下通義 jelentéseként: „az égalatti viszonyai kapcsolódásáról” (connect of the social relations and status)[46] beszél, mert ezen apologetikus ideológia szerint így biztosítható az égalatti rendje és rendben léte.

Miért olyan kiemelkedően fontosak ezek a szöveghelyek a *Mengzi* egész szövegének vizsgálata szempontjából? Mert rámutatnak az általa betöltött szerepre, vagyis Mengzi tevékenységének kiemelése – a *Lunyu*-beli Kongzi alaphelyének döntő volta – mellett világossá teszik Mengzi kulcsszerepét a konfuciánus teória szempontjából. Ezért van az, hogy a későbbi hagyomány is Mengzi tanítására hivatkozik legtöbbet Kongzi után.

Örökös dilemma a kínai társadalomszervezet alapelemeinek és civilizációs mechanizmusának állandó húzd meg-ereszd meg viszonya, mely a történelmi folyamat egészét jellemzi Kínában. Ahhoz, hogy a rendszer ingamozgásai ne hozzanak magukkal nagy kilengéseket, mégis csak a centrális hatalom megerősítése a kívánatos a hatalmi elit egésze számára. Az ideológia szerint, amely ezt megalapozni kívánja, ez az „egyenes

44 Várnai András: A Mengzi hatalombölcselete: az uralom (zhi 治) szabályairól (zhi 治), a kormányzás (zheng 政) feladatairól és a „kútföldekről” (jingdi 井地). *Távol-keleti Tanulmányok,* 2024 (16):1, 1–47; 40–42, http://doi.org/10.38144/TKT.2024.1.1.

45 Mengzi III A. 4. Tőkei: i. m., 345–346. – itt némi fordításbeli értelmezést eszközöltem – V. A.

46 Kroll: i. m., 456, 550.

nevek" (*zhengming* 正名) által szabályozott rendben történhetik meg – ezt láthatjuk a *Lunyu*, a *Xunzi* és a *Hanfeizi* szöveghelyein. És ezt a célt követi a *Mengzi* is a nevek értelmezésével kapcsolatos passzusaiban. Ez az igazi funkciója a *zhengming* teóriájának.

A kínai társadalom alapvető szerkezeti vonásait a bölcseleti tanításokban a konfucianizmus jellemző módon fejezi ki. A legvilágosabban ez Mengzi – amúgy szorosan Kongzi direktíváihoz kapcsolódó – megközelítésében látható, aki Kongzinak elsősorban az erénytan felől közelítő szemléletmódját abban az értelemben alakította át, hogy azt a praxissal ötvözte, s ezáltal feltárulnak előttünk e társadalmi szerkezet tartósságának gyökerei. Ebben a megközelítésben világossá válik a rendszer legfőbb tényezője, nevezetesen az az életviszonyokat meghatározó érdek- és látszólagos értékközösség, amely az uralkodó elitet és a parasztközösségeket arra késztette, hogy egyaránt annak fenntartását tekintsék feladatuknak.

Az a magyarázat, amely az ilyen jellegű munkamegosztást igazolni igyekszik, jelzi az így terebélyesedő és mind despotikusabban szervezett birodalomban az emberek két nagy csoportra tagozódása következményeit. Nevezetesen, a közvetlen termelőktől, a faluközösségi parasztoktól elkülönülő (mégpedig mind erőteljesebben elkülönülő) írástudó-hivatalnok elit, amelynek tagjai maguk nem vesznek részt a termelésben, a mind nagyobb közösségek nevében behajtva az adókat, elsajátítva a terméktöbbletet, saját státusza stabilitásának érdekében ellehetetleníti az ezen kereteken való túllépést. Ugyanakkor a felismerés, amely a társadalmi tagozódásnak a munkamegosztás vertikális szerkezetével és a földek feletti rendelkezéssel való összefüggésében látja a termelés javainak elosztási viszonyait, apologetikus érvelése ellenére az egyik legfontosabb teljesítménye a konfuciánus tanok megújítójának, Mengzinek.[47] Ez a kormányzási stratégiába oltott apologetika az, ami a legjobban fejezi ki és egyben reprezentálja a kínai bölcseleti tanítások indítékait és lehetséges kifutását egyaránt.

Xunzi – a neveknek megfeleltetett rendbetétel, mint kormányzati feladat

Az uralkodói rendeleteknek való engedelmesség a hatalomhoz való viszonyulás alapja, amely a bölcseleti vizsgálódást is a „végső igazság" helyett

47 Várnai: A Mengzi hatalombölcselete: az uralom (zhi 治) szabályairól (zhi 治), a kormányzás (zheng 政) feladatairól és a „kútföldekről" (jingdi 井地). Id. kiad., 43–44.

az egyenes, helyes út (*zhengdao* 正道) keresésére indította.[48] Ez azért volt döntő a hatalomgyakorlás szempontjából, mert Xunzi (i. e. 310 – i. e. 238) szerint a „szent" (bölcs) uralkodók tudatosan és erőfeszítéssel mesterségesen létrehozott erényes valója volt a minta, így ezt az erényességet tették meg intézményeik és szertartásaik alapjává. Úgy látta, hogy az emberi társadalomban található hierarchikus rend nem más, mint az égi rend leképezése az emberi világban. Az Égről alkotott elgondolása a kor elképzeléseivel szemben nem egyfajta „természetfeletti" lénynek tételezi az Eget, aki az emberi világot irányítja, és annak tevékenységére mintegy válaszol.[49] A régiek az „égalatti" rendjét egy olyan iniciatíva alapján alakították ki, amelyben a társadalmi összhang volt a hatalomgyakorlás alapja. Így

> [a] régi időkben […] a fejedelemségek békében éltek […], világosan látták a helyes utat *(dao),* és tudásukat egyenlően megosztották; csak megfelelő időben dolgoztatták (népüket), s az alárendeltek összhangban voltak a feletteseikkel […], büntetéseket (*xingfa* 刑法) nagyon ritkán alkalmaztak, mégis mindenfelé féltek a hatalmuktól. … [ez annak volt köszönhető] hogy a helyes utat [*zhengdao*] követték. […] A hagyomány azt mondja: hatalmad legyen félelmetes, de ne próbáld ki; a büntetések legyenek megállapítva, de ne alkalmazd őket. Ezt mondom én is[50]

– olvashatjuk a *Xunzi*-ben (荀子).

A szertartásrend (*li* 禮) és az annak megfeleltetett cselekvés (*wei* 爲) fontossága társadalmi kontextusban szükségessé tette a „nevek egyenességét" (*zhengming* 正名). A megnevezések megfelelő használata rendkívül fontos volt a hatalomtechnika és az adminisztráció gördülékenysége szempontjából, ahol a parancsok és utasítások helyes használata befolyásolja az egész országot és társadalmát. Ez a körülmény szükségessé tette az idő és a környezet változó körülményeinek és a megnevezéseknek az összeigazítását. Xunzi hangsúlyozta, mennyire fontos, hogy a megnevezés *ming* 命 (vagy: „névadás") és a való *shi* 實 („valóság", „tényleges") összhangban álljon egymással.

Xunzi a *Mengzi*-ben felsejlő koncepciónak megfelelően a neveknek megfeleltetett rendbetételnek, az „egyenes nevek" (*zheng ming* 正名) használatának feladatát teszi meg a jó kormányzáshoz vezető első lépésnek. Kongzi tanaira alapoz, ám tőle eltérően a neveknek már nem azért tulajdonít jelentőséget, mert úgy vélné, mint nagy elődje, hogy a nevek

48 Angus Charles Graham: *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. Open Court, La Salle/IL, 1989, 3.

49 Kósa: *Az ókori konfucianizmus*. Id. kiad., 96–97.

50 Xunzi 15. Tőkei: i. m., 2. kötet, 200.

helyes vagy helytelen használata hívná elő a valóság helyes vagy helytelen működését. Xunzinél már nem beszélhetünk a mágikus nyelvhasználat nyomairól, az általunk használt szavak a dolgokat mutatják meg, de nem hívják életre, és nem változtatják meg azokat. Bár Xunzinél is a régi királyok vagy „szent" (bölcs) királyok (*xianwang* 先王, *shengwang* 聖王) alkották meg a neveket, és szabályozták a névhasználatot, s a „régi királyok útján" (*xianwang zhi dao* 先王之道) kell járni, „»szent« királyi úton" (*shengwang zhi dao* 聖王之道), de az ő felfogása az, hogy a régiek névszabályozása az égalatti rendjének szabályozása érdekében történt. Xunzi úgy gondolja, a nevek használata nem magától működik, a nevek megállapítása mindig kitüntetett feladat.[51] A nevek 名 és a megnevezések 命 Xunzi szemében a közös, társadalmi egyezség eredményei, konvenciók (*sucheng* 俗成 – „szokás általi beteljesedés"), mert a nevek nem maguktól értetődőek, és nem is közvetlenül az „Égtől jövő" megnevezés általiak. Koncepciója szerint a névhasználat megállapodás révén jött létre, és konvencióként alakul a használata.[52]

A „nevek egyenességének" követelménye a név és valóság összefüggésének és viszonyának egyik alapkérdésévé lett mind a konfuciánus, mind a vele vetélkedő teóriák fejtegetőinek, különösen a „nevek iskolájához" tartozó (*mingjia* 名家), a nyelvhasználat kérdésein vitatkozó (*bianshi* 辯士) gondolkodóknak. Nem véletlen, hogy Xunzi művének *Zhengming* fejezetében őket támadja a leghevesebben. Tárgyalja az ő idejében terjedő vitatkozó paradoxonokat is, három tipológiai kategóriába sorolva azokat. Gondolatmenetéből kiderül, hogy fő célja a nyelvhasználat hatalmi célokra történő „megerősítése", egyértelműsítése. A helytelen névhasználat, a hasonlóságok és eltérések (*tongyi* 同異) összekeverése Xunzi nyelvfelfogásában tulajdonképpen szándékos rongálás, szemfényvesztés, csalás, vagyis a hatalommal való szembeszegülés. A fejedelem feladata ennek megfékezése, ennek első lépése a „nevek kiegyenesítése". Ha a valóságot megértve a megfelelő megnevezést alkalmazzuk, azután már nincs szükség arra, hogy a megnevezett neveket magyarázzák. Az egyenes nevek, melyek visszatérnek a konvencióhoz, megkülönböztetve a valóságokat, megalapozzák a jó kormányzást, kiküszöbölve a vitatkozás lehetőségét.[53]

51 Várnai András: Xunzi – a neveknek megfeleltetett rendbetétel (zhengming 正名 „egyenes nevek"): hatalmi rendszer és kormányzati feladat. In Hamar Imre – Takó Ferenc (szerk.): *Kínai bölcselet és művészet. Tanulmányok Tőkei Ferenc emlékére*. ELTE Konfuciusz Intézet, Budapest, 2020, 3–52; 8–10. (Konfuciusz Könyvtár, 4.)

52 Xunzi 22. Tőkei: i. m., 2. kötet, 235–236; Chan Wing-tsit: *A Source Book in Chinese Philosophy.* Princetown University Press, New Jersey, 1973, 125.

53 Xunzi 22. Tőkei: i. m., 2. kötet, 236–237; Maspero: i. m., 448.

A nevek meghatározása, majd használatuk érvényesítése egyedül a királyé, nem akármilyen úré, és semmiképpen sem a népé. „Aki király" (*wangzhe* 王者) nem arra a személyre vonatkozik, aki történetesen a trónon ül, hanem valakire, aki megfelel e hivatal követelményeinek, és karizmatikus példájával megfelelően irányít. Ennek szellemében az olyan kifejezés, mint „a nép vezetése és egyesítése", nem pusztán egy célszerű uralkodásra utal, hanem a nép erényekkel való átalakítása konfuciánus projektjének megvalósítására. A nyelvhasználat direktívája azért hasznos ebben a vállalkozásban, mert enélkül a nép nem is értené meg az uralkodó kívánságait, nemhogy megvalósíthatná azokat.[54]

Xunzi figyelme Kongzi iniciatívájának a követésében arra irányul, hogy az „egyenes nevek" alkalmazása arra kell fókuszáljon végső soron, hogy a nép munkája maradéktalanul elvégeztessen, hogy egységes legyen a számára kijelölt út követésében, a törvények tiszteletében és a rendeleteknek való engedelmeskedésben, mert ez a jó kormányzás célja a hatalom megtartásának érdekében. Az „egyenes nevek" révén világossá tett, a hatalom erején alapuló rend eszközévé tett eljárásmód hatásáról beszélt.[55] Kora zavaros viszonyait tapasztalva akként vélekedett, hogy a jutalmazásokon, de mindenekelőtt a kilátásba helyezett büntetések elrettentő voltán nyugvó uralkodás a biztonságos kormányzás feltétele. A nevek egyértelmű használata követelményének megállapítása mindig kitüntetett hatással volt a társadalom kondicionálására.[56]

Han Feizi – a kormányzás módszere és az egyértelmű nevek számonkérése

A Zhou-kor végére, a Hadakozó fejedelemségek harcai során kibontakozó hatalomkoncentráció igénye, valamint a demográfiai nyomás és az ezekből eredő társadalmi-gazdasági változások a hatalmi és társadalmi struktúrák, sőt az értékek alapvető módosítását követelhetik meg. Azt a felismerést, hogy ennek be kell következnie, egy dinamikus szemlélet

54 Paul R. Goldin: Xunzi. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Stanford University Press, Stanford, 2018, 15.

55 Jacques Gernet: *A kínai civilizáció története.* Ford. Antóni Csaba; a fordítást szakmai szempontból ellenőrizte Ecsedy Ildikó. Osiris, Budapest, 2001, 91.

56 Várnai: Xunzi – a neveknek megfeleltetett rendbetétel… Id. kiad., 11.

tette lehetővé Han Feizi számára, s ezért a múlt modelljétől való radikális eltérést szorgalmazta.[57]

A hatalomkoncentráció kitüntetett ideológiájaként a „legizmust" (*fajia* 法家) nevezik meg, s kiemelkedő képviselőjének Han Feizi (i. e. 280 – i. e. 233) tekinthető. A *fajia,* mint tudnivaló, a „törvénykezők iskolája", tehát érdemes leszögezni ismét, hogy a despotizmus nem „törvénytelen" rendszer.

A konfucianizmus ellenfeleként meghatározódó két iskolának is fel kellett vennie a konfuciuszi *zhengming* teóriájának valamiféle kezelését, hogy szerephez jussanak egy olyan kultúrában, amelyben hatalmi kérdéseket erénytani aggályok által megfogalmazva vetnek fel, mint ahogy az a klasszikus kínai kultúrában kötelező elvárássá vált. Ugyanakkor, paradox módon, törekedniük kellett arra, hogy megszabadítsák mindattól, ami archaizáló spekulációt tartalmazott. Egyfelől, a motisták a nevek és a valóság (*mingshi* 名實) viszonyának tisztázását illetően folytatnak vitázó fejtegetéseket, meglehetősen rigorózus többirányú megközelítések kísérleteivel, paradoxonokkal, amelyeket a nevek iskolája vitatkozói és a „kései" motisták állításaiban találunk. Másfelől a másik, a legista iskola a nevek és „formák" (*xingming* 形名 „alakok-nevek") – a tisztségviselők feladatainak a hivatalok leírásaihoz való pontos igazításának stratégiája – specifikált értelmezésével, a valóság és a nevek közti összefüggést kodifikációs metódussal karakterisztikusan a hatalom szankcionáló eszközévé teszi.[58] Xunzi kulcsszerepe ebben a vitában az előbbinek – a viták lehetőségének – visszaszorítása, s az utóbbi helyzetbehozása tanítványai, Li Si (később Qin Shi Huangdi első minisztere) és Han Feizi „felkészítése" által. Xunzi a „nevek egyenessége" (*zhengming* 正名) betartását és betartatását mindenekelőtt éppen azért szorgalmazza, mert az nem véletlenül a hatalomgyakorlás egyik elsőrendű eszköze.[59]

Mint a *Lunyu* elemzése kapcsán érintettem, a „rendelet", „parancs" jelentésű *ling* 令 terminus relációban van az „elrendeléssel", a *ming* 命 terminusával, ám hasonlóképpen relációban van a „minta", „szabály", „törvény" jelentésű *fa* 法 terminussal is. Ez az összefüggés azért lényeges, mert az uralkodó az Ég „rendeléséből" gyakorolja hatalmát, és ezért saját „rendeletei", mintegy az égi jóváhagyás fényében látszanak jogosultságot

57 Yuri Pines: From Historical Evolution to the End of History: Past, Present and Future from Shang Yang to the First Emperor. In P. Goldin (szerk.): *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*. Springer, Dordrecht, 2013, 25–45; 30–31, https://doi.org/10.1007/978-94-007-4318-2_2.

58 Léon Vandermeersch: *Études sinologiques.* Presses Universitaires de France, Párizs, 1994, 20.

59 Várnai: Xunzi – a neveknek megfeleltetett rendbetétel… Id. kiad., 47.

élvezni. A „törvények" szintén az uralkodó által adottak, bár általa változtathatók is, mégis az éppen aktuálisan működő törvények őt is kötelezik, azokat be kell tartania, amíg fennállnak, mert megszegésükkel hatalmát veszélyezteti,[60] ugyanis ebben az esetben nem tudná elérni, hogy azokat az alattvalók betartsák, a törvény pedig, mint jutalmazások és büntetések rendszere nem tudna hatékonyan működni. Ezért a terminusok viszonyából láthatóan adódik, hogy az ediktuális kormányzás a döntő a hatalmi centrum számára, mivel ez nagyobb mozgásteret biztosít.

A nevek „rendeltetésszerű" alkalmazásának teoretikusa a Xunzi tanítvány, a legista Han Feizi. Bár legistaként Han Feizi nem szíveli a konfuciánus tanítást, mégis mestere, Xunzi nyomán visszaigazolja Kongzi „egyenes nevek"-ről *(zheng ming)* szóló gondolatait, követelve a nevek egyértelműségét: ha helytelenek a nevek, akkor nem megfelelőek a büntetések, és akkor a népet nem lehet arra késztetni, hogy az uralkodó érdekei szerint „mozgassa kezét és lábát". A Qin-kori birodalomegyesítés ebben a legista szellemben megy végbe.[61]

Han Feizi a „hatalmi helyzet" (*shi* 勢) gyakorlatát ötvözni kívánja „a kormányzás módszereiben" (*shu* 術) való jártassággal és a „törvényhozásra" (*fa* 法) való képességgel.[62]

> A kormányzás módszereiben (*shu* 術) járatos írástudó (*shi* 士) mindig messzire pillant, és világosan lát. Ha nem látna világosan, nem tudna föltárni […] A törvényhozásra (*fa* 法) képes írástudó mindig eltökélt és egyenes. Ha nem lenne egyenes, nem tudná kiegyenesíteni a görbeséget.[63]

Nála a helyes kormányzás egy olyan, az átfogó törvényekre *(fa)* épülő, rendeleti eljárás (*ling* 令), amelyhez szakértelem szükséges, és amelyet az e szakértelemmel körülbástyázott uralkodói túlhatalom biztosíthat. Ehhez szükséges az ediktumok szövegeinek egyértelműsítése, tehát a nevek rendben tartása.[64]

Han Feizi direktívája azokat a nehézségeket volt hivatva megoldani, melyeken a konfucianizmus nézetrendszere minden törekvése ellenére

60 Salát Gergely: *Büntetőjog az ókori Kínában*. Balassi Kiadó, Budapest, 2003, 67. (Sinológiai Műhely, 3.)

61 *Han Feizi* 41. Tőkei: i. m., 2. kötet, 303–304; Fung Yu-lan: i. m., 148; Várnai: Az „egyenes nevek"… Id. kiad., 19.

62 Salát: i. m., 59.

63 Han Feizi 11. Tőkei: i. m., 2. kötet, 265; Várnai: „Egyenes nevek". Zheng ming… Id. kiad., 27.

64 Fu Zhengyuan: *China's Legalist. The Earliest Totalitarians and Their Art of Ruling.* M. E. Sharpe, New York – London, 1996, 35–38; Tchang Fou-Jouei: *Hanfezi. Initiation à la lange classique chinoise.* Librairie You-Feng, Párizs, 1987, 98–99.

nem tudott úrrá lenni. Az a kezelési mód, ahogyan értelmez, az uralomgyakorlás és a mögötte működő hatalmi és erőviszonyok magyarázatát nyújtja. Teóriája a hatalomgyakorlás metódusát a konfuciánus emberségesség (*ren* 仁) és méltányosság (*yi* 義) felől a rendeleti kormányzás (*ling* 令) praxisa felé kívánja eltolni. Úgy véli, hogy a tradicionális intézményrendszerben nincs garanciája a központi akarat végrehajtásának. Nem példamutatással gondolja elérni az eredményt, hanem a mértékek egységesített, precíz megadásában látja a megfelelő biztosítékokat.[65]

Módszerét tekintve – átrendezve a konfuciánus elveket – a törvénykezés és a mértékek megszabásának együttesét kezeli úgy, mint amely egyenlő a helyes működéssel. A rendszer alapvonásainak úgy kell hatniuk, hogy a mérlegeléseken (*heng* 衡) keresztül érvényesüljenek, az uralkodó szándékának a tanácsadó hivatalnokok tevékenységében kell testet öltenie, és ezért ebben a szisztémában az uralkodó–alattvaló viszony nincs olyan módon rögzítve, mint a konfuciánus szertartásrendben (*li* 禮), hanem az adott praxishoz igazodva, egyértelműen az uralkodó mindenkori igényének megfelelően kell működnie.[66]

Nem véletlen, hogy a *Han Feizi*ben (韓非子) a név (*ming* 名) és valóság (*shi* 是) problémája akkor kap különös súlyt, amikor „érdemes tett és hírnév" viszonyát vizsgálja a mű. Hasonlóan ahhoz, ahogy a *Xunzi*ben a hivatali nevek és a kormányzat praxisának rendbetétele felől láttuk kezelni a „helyes nevek" (*zheng ming* 正名) használatát. Itt a „hatalmi helyzetet biztosító hivatali tisztség" az, amelyben bennfoglaltatnak az adott névvel illetett tisztség viselőjének kötelességei.[67] A kategoriális kérdés a hatalmi pouvoirhoz kötött névhasználat, amelynek tisztázásához elengedhetetlen a „nevek rendbenlevése" *(zheng ming).* Az uralkodó akkor képes megfelelően irányítani, ha a jutalmak és büntetések „fogantyújával" (*bing* 柄) „manipulálja" az alattvalókat. Ha ezt megfelelő rendszerben alkalmazza, mind tisztségviselői, mind a nép követni fogják akaratát.[68]

> A helyes módszer (*shu* 術) azt jelenti, hogy a feladatokhoz mérten kell hivatalt adományozni, a névvel (*ming* 名) egybehangzóan kell számon kérni a valóságot (*shi* 實), kézben kell tartani az élet „fogantyúját", és meg kell vizsgálni valamennyi alattvalót (*qun chen* 群臣), s ezeket magának az

65 Han Feizi 11. Tőkei: i. m., 2. kötet, 277–280. Fu: i. m., 44–45.

66 Tchang: i. m., 72–75; Hsieh Shan-yuan: The legalist philophers. In Donald H. Bishop (szerk.): *Chinese Thought. An Introduction.* Motilal Banarsidass Publ., Delhi, 1995, 81–109; 101–102; Chan: i. m., 254–255.

67 Salát: i. m., 62.

68 Salát Gergely: A teljhatalom ideológiája: a legizmus. In Kósa–Várnai (szerk.): *Bölcselők…* Id. kiad., 237–280, 259.

> uralkodónak (*ren zhu* 人主) kell kézben tartania. A törvényhozás (*fa* 法) azt jelenti, hogy a törvényeket és rendeleteket (*xian ling* 憲令) nyilvánosságra kell hozni a hivatalok (*guan fu* 官府) által, hogy a különféle büntetéseknek biztosaknak (pontosan meghatározottaknak) kell lenniük a nép elméjében[69]

– mondja a *Han Feizi* a *Döntés (kétféle) törvénykezés között* című fejezetében.[70]

A Zhou-kor utáni időszakot, a Qin-dinasztia hatalomgyakorlásának idejét (i. e. 221 – i. e. 207) a sikeresen centralizált hatalmi struktúra rigid despotizmusa jellemzi. Hogy a „nevek" *(ming* 名) és a „való(ság)" (*shi* 實) viszonya milyen kiemelt jelentőséggel bír az ókori Kína nyelvhasználatára, és ezen keresztül a társadalomirányításra, annak egyik kiemelkedő példája az „égalattit" újraegyesítő „Első Császár" rendelete (*ling* 令): „Elhoztam a rendet a létezők [szó szerint: »levők« *zai*在] tömegének, próbára tettem a cselekedeteket és a valóságot: a nevek és dolgok egymásra leltek." (Qin Shi Huangdi által emeltetett sztélé felirata.)[71] Az ideológiai-hatalomtechnikai alakulások terén (az után, hogy Qin Shi Huangdi uralma idejére jutott tanítása csúcspontjára a legizmus) Wudi uralkodásának időszaka (i. e. 156 – i. e. 87) a Han-korban egy olyan hatalomelmélet kiemelkedése volt, amelyben elsődleges feladatnak tartották a személyes erélyt, kezdeményezőkészséget és felelősséget az uralkodás sikerének eléréséért. A kormányzat egyre bonyolultabbá és intenzívebbé válása együtt járt azzal, hogy a közszolgálatban több ismeretre volt szükség, mivel folyamatosan fejlődött,[72] és a konfucianizmusnak az államideológia szintjére való emelkedése is az ő uralkodása alatt kezdődött, mert erőteljesen megnőtt az iskola befolyása és a hivatalnok-írástudók szerepe a kormányzásban.[73] Annak ellenére, hogy Han Feizi ostorozza a régi konfuciánus ortodoxiát, igazában nem tesz mást, mint mestere, Xunzi nyomán visszaigazolja Kongzit, ahogyan az a nevek egyenességét *(zhengming)* értelmezi: ha helytelenek, nem egyenesek a nevek, akkor „nem arányosak a büntetések", és akkor „a nép nem tudja, hogyan mozgassa kezét és lábát". A Qin-kori legista szellemű birodalomegyesítés után a Han-kor konfuciánus eklekticizmusa

69 Han Feizi 43. Tőkei: i. m., 2. kötet, 305–306; Liang Ch'i-hsiung: A Descriptive Rewiew of Hsün Tzu's Thought. *Chinese Studies and Philosophy,* 1974 (6):1, 4–60; 59–61.

70 Várnai: Xunzi – a neveknek megfeleltetett rendbetétel… Id. kiad., 47.

71 Gernet: i. m., 77.

72 Michael Loewe: The Former Han dynasty. In Michael Loewe – Denis Twitchett (szerk.): *The Cambridge History of China.* 1. kötet. Cambridge University Press, Cambridge, 1987, 103–222, 152–153.

73 Robert P. Kramers: The development of the Confucian schools. In Loewe–Twitchett: i. m., 747–765, 755–758.

ezt a tanítást ötvözi taoista világképi elemekkel, és ez a konfúz egyveleg lesz az „államideológia" irányadó teóriája majd kétezer éven át.

Az az egyértelműsítés, amely a nevek egyenes használatát követeli, nem a tudás hatalma felőli egyértelműsítés, hanem a hatalom tudása felől való. „[A]zokat a szavakat és tetteket, amelyek nem igazodnak a törvényekhez és rendeletekhez, be kell tiltani."[74] Ez egyértelműen olyan rendszer, mely a diskurzusok kisajátításának fenntartásában érdekelt, s azt szolgálja, annak érdekében, hogy az elit hatalma a despotizmus uralmi eszközeivel biztosítható legyen.[75] A diskurzus birtoklása, a nyelv feletti uralom mellett és hatásaképpen, a társadalomtest feletti uralom. Ez az egyik fontos tanulsága az ókori kínai bölcseleti tanítások elemzésének.

74 Han Feizi 43. Tőkei: i. m., 2. kötet, 303.

75 Várnai: Xunzi – a neveknek megfeleltetett rendbetétel… Id. kiad., 48.

Joyce C.H. Liu

A marxizmus kínaiasításának paradox útjai: materialista dialektika és immanens kritika*

A marxizmus kínaiasításának kérdése

A jelen fejezet mögött húzódó kérdés egyrészt az, hogy miért és miként siklott félre a „marxizmus kínaiasítása" (馬克思主義中國化), másrészt pedig az, hogy e kudarc milyen jelentéssel bír különféle tágabb összefüggésekben. A marxizmus kínaiasításának eredeti programja, amelyet Mao Zedong 毛澤東 1938-ban fogalmazott meg, a marxizmus dekolonizálására és provincializálására irányult: arra, hogy ellenálljon az absztrakt dogmatizmus (教條主義) és a Nyugatról importált idegen sztereotípiák (洋八股) uralmának, továbbá hogy a marxizmus dialektikus logikáját a kínai történelmi és anyagi feltételek alapján érvényesítse. Mao szerint a „marxizmus kínaiasítása" azt jelentette, hogy a marxizmust konkrét küzdelmekben és konkrét helyzetekben (具體環境的具體鬥爭) kell alkalmazni. Ezen túlmenően Mao hangsúlyozta, hogy a marxizmust nemzeti formákon (通過民族形式的馬克思主義) keresztül, kínai sajátosságokkal (中國特色) kell megvalósítani. Úgy kívánta megújítani a marxizmust, hogy az friss és élettel teli legyen (新鮮活潑), és illeszkedjen a kínai nép ízléséhez (喜聞樂見).[1] 1956-ban Mao ismét emlékeztette a Kínai Kommunista Párt tagjait arra,

DOI: 10.61901/Kellek.2025.74.02

A szerző emeritus professzor és kutató a Nemzeti Chiao Tung Egyetemen (Tajvan).

* Joyce C.H. Liu: Paradoxical Routes of the Sinification of Marxism: Materialist Dialectic and Immanent Critique. In Joyce C.H. Liu – Viren Murthy (szerk.): *East-Asian Marxisms and their trajectories.* Routledge, New York, 2017, 157–175.

1 Lásd Zhongguo gongchandang zai minzu zhanzheng zhong de diwei 中國共產黨在民族戰爭中的地位 [A Kínai Kommunista Párt szerepe a második kínai–japán háborúban]. In Takeuchi Minoru (szerk.): Mao Zedong *Ji di liu juan*毛澤東集第六卷 [*Mao Zedong egybegyűjtött írásai*. 6. kötet]. Beiwangshe, Tokyo, 1971, 241–263.

hogy az elméletet és a gyakorlatot egységbe kell hozni, valamint hogy a marxista igazságnak a kínai forradalom konkrét gyakorlatával kell egyesülnie. Továbbá kifejtette, hogy a dialektikus materializmus értelmében a gondolkodásnak tükröznie kell az objektív valóságot, az igazságnak pedig az objektív gyakorlatban kell igazolódnia.[2]

A marxizmus kínaiasításának útja azonban paradox módon eltávolodott eredeti célkitűzésétől, és megvalósítása éppen az ellenkező irányba fordult. Noha Mao a forradalmat állandó materialista dialektikus folyamatnak tekintette, és a marxizmus kínaiasítását a gyakorlat Kínában szükséges módszerének tartotta, az objektív valóság és az objektív gyakorlat helyi feltételekhez igazodó kölcsönhatása – amely természeténél fogva erősen dialektikus – ironikus módon előrevetítette a belső hatalmi harcokat, és kiemelte a kor követelményeinek elsődlegességét. A diszkurzív és szemiotikai szinkretizmus működése – amely a jelek szféráiban érvényesült, és az anyagi valóságban is intézményesült – olyan dialektikus módon ment végbe, hogy végül a belső kolonizáció eszközévé és a hatalom megszerzésének körkörös játékává vált.

A szocialista Kínában lezajlott két filozófiai vitát – az 一分為二 (az „egy kettővé lesz") 1963 és 1964 között, valamint a 儒法鬥爭 (a konfucianizmus és a legizmus közötti küzdelmét) 1973 és 1974 között – példaszerű történelmi esetekként kívánom felhasználni a különféle, a marxizmus kínaiasítására irányuló kísérletek paradoxonjainak szemléltetésére. E két filozófiai incidens kiválasztásának okai a következők. Először is, ezek a filozófiai viták tartós és széles körű hatást gyakoroltak a Kínai Népköztársaság tömeglélektanára. Nemcsak gyári munkások, hanem általános iskolás gyermekek is képesek voltak e filozófiai kifejezéseket idézni és egymás között megvitatni. Másodszor, az „egy kettővé lesz" a marxista dialektika jellegzetes fogalma, amelyet a kínai kontextusokban újrafordítottak és újraértelmeztek; ezzel szemben „a konfucianizmus és a legizmus küzdelme" a kínai politikai filozófia kormányzatiságról alkotott felfogásának szimbiotikus feszültségét demonstrálja a konfucianizmus és a legizmus között, ugyanakkor ebben az esetben az idealizmus és materializmus dialektikus küzdelmeként került átértelmezésre. Végül az „egy kettővé lesz" vitája jól ismert előfutára az 1966-ban kezdődő kulturális forradalomnak, míg „a konfucianizmus és a legizmus küzdelme" vitát – a „Kritizáld Lin Biaót

2 Lásd Cengqiang dang de tuanjie, jicheng dang de chuantong 增強黨的團結 · 繼承黨的傳統 [A párt egységének megerősítése és a Párt hagyományainak átörökítése]. In Zhonggong zhongyang wenxian yanjiushi中共中央文獻研究室編 [A Kínai Kommunista Párt Központi Bizottsága Irodalmi Intézete]: *Mao Zedong wenji di qi juan* 毛澤東文集第七卷 [*Mao Zedong egybegyűjtött írásai*. 7. kötet]. Renmin chubanshe, Peking, 1999, 86–99.

és Kritizáld Konfuciuszt" kampánnyal [批林批孔運動] együtt – a Mao által indított folyamatos forradalom utolsó jelentős állomásaként szokás emlegetni. Ezt követően a bürokratikus államhatalom centralizációja még szilárdabban becsontosodott.

Alain Badiou egy alkalommal rámutatott, hogy az „egy kettővé lesz" a dialektika lényege, és a hegeli dialektika valódi megosztottsága az idealizmus és a materializmus ellentéte, más szóval az idealista konstrukciók alapján felépített rendszer és a materializmus, mint racionális mag közötti ellentét.[3] Badiou ezzel arra utalt, hogy minden dialektikus mozgás a materialista alapból indul ki, és ezen keresztül érvényesülnek az eszmék és gondolatok. Ez a materialista dialektika fogalom egyben a huszadik század tanulmányozásának módszere is, azaz a huszadik századi gondolkodás önmagára való reflexiójának tanulmányozása; az eszmék bifurkációin és elágazásain, valamint azok intézményesülésén keresztül érthetjük meg a „maximális belső teret" és annak „immanens előírásait".[4]

Meg kell mondanom, egyetértek Badiou-val az „egy kettővé lesz" és az eszmék elágazásának, illetve intézményesülésének kérdéseivel kapcsolatos megjegyzései tekintetében. A marxizmus kínaiasítása azonban egy sokkal bonyolultabb eset. Az „egy kettővé lesz" filozófiai esemény nemcsak az eszmék dialektikus mozgását és intézményesülését példázza, hanem a „konfucianizmus és legizmus közötti küzdelem" morfológiáját is magyarázza. Mindkét esemény a marxista eszmék reifikálásának tüneti lenyomata a konkrét történelmi konjunktúrákban, és a szocialista Kínában a marxizmus kínaiasításának kóros útvonalait példázza. Az olyan marxista eszmék, mint a materialista dialektika és az osztályellentét objektiválódtak és nyers, intézményesített hatalmi küzdelmekké alakultak, miközben elhagyták a materialista dialektikai gyakorlatot, amely az osztálybeli különbségek elemzését tűzte ki célul a helyi feltételek és történelmi kontextusok különböző formáiban. Ezen hatalmi küzdelmeket, amellett hogy helyben meghatározottak voltak, véleményem szerint globális körülmények is kiváltották, befolyásolták és elmozdították különböző hatalmi rendszerek összefonódása révén, így pedig a történelmi fejlődés útját mind helyben, mind pedig globálisan, a hidegháború korszakában, Kelet-Ázsiában, diskurzív és szemiotikai szinkretizmus útján-módján formálták.

A marxizmus kínaiasítása paradox és kóros voltának kiemelése nem azt jelenti, hogy létezne a marxizmus kínai alkalmazásának normális útvonala vagy érintetlen normája, amelyet muszáj volna követni vagy helyre kellene állítani. Nem hiszem, hogy lenne bármilyen normális út

3 Lásd Alain Badiou: *The Rational Kernel of the Hegelian Dialectic*. re.press, Prahran, 2011, 81, 96.

4 Lásd Alain Badiou: *The Century*. Polity Press, Cambridge, 2007, 3–6.

arra, hogy lefordítsuk a marxizmust Kína számára. Ezek az utak természetesen sokféleképpen alakultak, és gyakran voltak egyediek. A számomra fontos kérdés tehát nem az, hogy mi lenne a norma, hanem az, hogy miért és hogyan hirdettek ki normatív, konstruktív és rekonstruktív utakat, miért és hogyan hatottak rájuk az adott kor követelményei, illetve miért és hogyan fordultak negatív és kóros irányba. Valamint miért és hogyan váltak legitimációs ürüggyé a hatalmi pozíció megszilárdítására, tehát a belső kolonizáció eszközeivé. A „kóros útvonal" itt azt jelenti, hogy az adott útvonalat a kor pátosza és érzései befolyásolták, így kapcsolatban áll azzal az affektív rezsimmel, amely mind episztemikus apparátusként, mind a kollektív érzékenység konszenzusaként működött.

Dekolonizációs projekt vagy paradox patologikus fordulat?

Amikor Jürgen Habermas a társadalmi patológiák és a belső kolonizáció fogalmait tárgyalta *A kommunikációs cselekvés elméleté*ben, rámutatott a társadalmi racionalizáció túlfejlődésére és annak bürokratikus adminisztrációjára, amelyek az „életvilág" reifikálódását, valamint azokat a rendszerszintű imperatívuszokat eredményezték, amelyek kritikus egyensúlyvesztéseket idéztek elő, és társadalmi patológiákat, valamint belső kolonizációt hoztak létre. Az intézményi alrendszerek és bürokratikus ellenőrzések végrehajtása olyan mértékben fokozta a belső kisajátításokat és konfliktusokat, hogy a lakosság egész nagy tömegei váltak kizsákmányolttá, kirekesztetté, és így nem kaptak egyenlő esélyt az önbeteljesítésre. Habermas számára ez a paradoxon a kapitalista modernitás kérdésére irányítja a figyelmünket. Azt javasolta, hogy a kritikus kérdés annak vizsgálata legyen, hogy miért alakultak ki azok az ellenállhatatlan belső dinamikák az életvilágban és annak különböző alrendszerein belül, amelyek egyszersmind az életvilág gyarmatosításához és töredezettségéhez vezettek.[5]

Számomra a társadalmi racionalizáció paradoxonja nemcsak a kapitalista modernitás társadalmaiban, hanem a szocialista modernitás társadalmaiban is létezik. Fontos észrevenni, hogy az olyan huszadik

5 Lásd *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Fordították: Ábrahám Zoltán, Berényi Gábor, Felkai Gábor és Király Edit. Gondolat Kiadó, Budapest, 2011, 488–489, 504–507, 530–531, 544.

századi szocialista államok modernitása, mint például Kína, valójában ugyanazt a kapitalista logikát követi: a tőke felhalmozódásának, terjeszkedésének és versenyének logikáját, ámbár államközpontú, totalizált projekt formájában.[6] Az is alapvető fontosságú, hogy észrevegyük: a marxizmus kínaiasítása, bár a Nyugatról importált marxizmus dekolonizálására és provincializálására tett kísérlet volt, paradox módon súlyosbította a belső kolonizáció mechanizmusát, amely a szocialista módon szervezett államban a túlfejlett társadalmi racionalizációra és annak ideokratikus és bürokratikus adminisztrációjára épült. Az adott korszak közös pátosza alkotta az affektív és episztemológiai imperatívuszokat. A marxizmus kínaiasításának folyamatán keresztül történő kóros fejlődés, ahogy itt azt tárgyaljuk, nem a racionális gondolkodás hiányosságából eredt, hanem a túlfejlett szocialista racionalitásból: a hidegháború globális politikai-gazdasági kontextusában létező haladás, katonai verseny és a formális egyenlőség eszméjéből. Az ellenségnek a feltámadások[7] idején történő likvidálásának gyakorlata megmaradt a Kínai Népköztársaságban (KNK), mint olyan folyamatos belső megosztottságok jele, amely elválasztotta és megtisztította a rossznak ítélt részeket a társadalom többi részétől. Az ideokratikus és bürokratikus pártvezéri rendszer, valamint a helyi ideológiai alrendszerek, amelyek a társadalomban közmegegyezéses alapú, népszerű konszenzusra épültek rá, tovább automatizálták a belső megosztottságok mechanizmusát, és a társadalom bizonyos részeit a rendszer egészére leselkedő potenciális fenyegetésként tüntették fel. A szocialista-kommunista rezsim paradoxonának lényege abban rejlik, hogy miközben minden ember számára egyenlőséget kíván megvalósítani és biztosítani, a rendszer dialektikus módon, körkörösen ellentmond önmagának, mint amolyan szörnyű önjáró gépezet, amely alapvető ellentmondásokat és egyenlőtlenséget termel újra a társadalomban.

6 Lásd Moishe Postone: Marx, temporality and modernity. In Liu–Murthy: i. m., 29–48, valamint Jake Werner: "A vast crucible of electric flame": Shanghai and the emergence of Chinese Marxism. In uo. 137–155.

7 *Fordítói megjegyzés*: Liu a *feltámadások* alatt a kínai történelem során végigkövethető dinasztikus váltásokra gondol, amelyek során az államapparátus a szó legszorosabb értelmében összedőlt, azonban szinte ugyanazon formájában alkotta újra a soron következő dinasztia, és a reformokat és változtatásokat csak később eszközölték. Ez még akkor is így volt, amikor nem Han kínai dinasztiák jöttek létre: sem a mongol Yuan, sem a mandzsu Qing dinasztiák nem eszközöltek drasztikus változást az évezredek óta jól működő kínai adminisztrációban és kormányzási elvekben. Az ilyen dinasztikus váltások idején ismert gyakorlat volt nemcsak a régi dinasztia teljes uralkodói családjának a kivégzése, hanem számos hivatalnok és más közrendű lojalista eltétele is láb alól.

A *provincializáció* fogalmát Dipesh Chakrabarty javasolta a tudás dekolonizálásával kapcsolatos kutatásaiban. Chakrabarty számára Európa provincializálása azt jelentette, hogy elutasítjuk azt a feltételezést, miszerint az európai eszmék univerzálisak, és megvizsgáljuk, hogyan és milyen értelemben származtak az európai eszmék „nagyon különleges intellektuális és történelmi hagyományokból", valamint feltesszük azt a kérdést, hogy „hogyan kapcsolódott a gondolkodás a helyhez". Adott ponton így ír: „A gondolkodás képes-e túlmutatni eredetén? Vagy a helyek úgy hagyják meg a nyomukat a gondolkodáson, hogy megkérdőjelezik a tisztán absztrakt kategóriák fogalmát?"[8] Hangsúlyozta, hogy az európai eszmék és a kapitalista modernitás elterjedése nem csupán történelmi átmenet, hanem fordítás kérdése is, és helyi és alárendelt szinten a fordítás „inkább cserekereskedelem, mintsem általánosított cserefolyamat", ráadásul a helyi, mindennapi élet alárendelt gyakorlata képes megzavarni a kapitalista modernitás univerzális történelem felfogásának totalizáló projektjét.[9]

A marxizmus kínaiasításának folyamatát vizsgálva láthatjuk, hogy a gondolkodás valóban elkerülhetetlenül mélyen összefonódik annak helyével, és hogy a marxizmus Kínába való áthelyezése egy tágabb szemiotikai váltást jelent. Mao erőfeszítései, hogy dekolonizálja és provincializálja a marxizmust, valóban visszavezették a marxista gyakorlatot abba a geopolitikai és történelmi környezetbe, amelyben Kína elhelyezkedett. Azonban azt is megfigyelhetjük, hogy a kor megszorításai annyira erősek voltak, hogy a helyi és az alárendelt mindennapi történelem nem feltétlenül rendelkezett azzal az erővel, hogy zavart okozzon akár a kapitalista, akár a szocialista modernitás totalizáló működésében. Éppen ellenkezőleg, a helyi hatalmi struktúra és az alárendelt konszenzus gyakran cinkos módon működött együtt a különböző, egymásnak feszülő politikai irányvonalakkal és a különféle tőkeformák irányába mutató tendenciákkal. A kritikai elemzés lehetősége számomra innen, a helyi ellentmondások kontextusából kell, hogy kiinduljon, történelmi perspektívába helyezve a kulcsfontosságú szemléltető eszközként használható események lehetséges kifutási irányait. Így juthatunk el oda, hogy – mint a dekolonialitás gyakorlatának egyik formája – egy immanens kritikát fogalmazzunk meg. Ezért ez a fejezet arra tesz kísérletet, hogy újraolvassa a marxizmus kínaiasításával kapcsolatos számottevő történelmi diskurzusokat, és megvizsgálja, hogyan és miért mozdultak el a marxizmus kínaiasításának diskurzusai és intézményi gyakorlatai egy patologikus irányba. Az

8 Lásd Dipesh Chakrabarty: *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press, Princeton, 2007, xiii.

9 Uo. 16, 72.

immanens kritika pozíciójának felvétele nem azt jelenti, hogy éles határt vonunk a belső és külső között, hanem hogy felismerjük a kolonizáló–kolonizált ellentétpár vagy a Nyugat–Kelet megkülönböztetés hamis és felszínes voltát, illetve elismerjük azt a tényt, hogy a hatalmi struktúrák kolonialitása globálisan is összefonódik, de mindig belsőleg, egy helyileg kollaboratív apparátus révén gyökerezik meg és intézményesül.

A marxizmus kínaiasítási kísérleteiben felfedhető diskurzív irányok gyors áttekintése a Kínai Népköztársaság történetében már önmagában is informatív annak patologikus és körkörös iránya kapcsán. Maónak „a marxizmus kínaiasítását" meghirdető terveit a Szovjet Kommunista Párt a nacionalista (搞民族主義) jelzővel illette, és az 1960-as években nem használták nyíltan a hivatalos dokumentumokban. Azonban a kulturális forradalom után egy második kínaiasítási hullám indult el a „marxizmus-leninizmus" terén, amelyet Deng Xiaoping javasolt az 1980-as években, majd őt követte Jiang Zemin és Hu Jintao, akik mindannyian a „kínai színezetű szocializmus" (中國特色社會主義) elméleti megalapozását tűzték ki célul. Jiang Zemin 1997-ben kijelentette:

> Egyedül Deng Xiaoping elméleti munkája volt képes hidat építeni a marxizmus, a jelenkori kínai gyakorlat és a kor sajátos jellege között, egyedül ez oldhatja meg a jövő és a szocializmus sorsának problémáit. Deng Xiaoping Elmélete maga a kortárs kínai marxizmus.[10]

2008-ban Hu Jintao ismét hangsúlyozta azt a célkitűzést, hogy össze kell kapcsolni a marxizmus alapvető elveit a marxizmus kínaiasításával, és a Reform és Nyitás (改革開放) irányelve az, hogy „felszabadítsuk a gondolkodást, gyakorlatiasak és realisták legyünk, lépést tartsunk a korral, és a gyakorlat alapjain újítsuk meg az elméletet".[11] A marxizmus

10 Lásd Jiang Zemin: Jiang zemin zai zhongguo gongchandang dishiwuci quanguo daibiao dahui shang de baogao 江澤民在中國共產黨第十五次全國代表大會上的報告 [Jiang Zemin jelentése a KKP 15. pártkongresszusához]. In *Zhongguo gongchandang lijie daibiao dahui quanjilu*中國共產黨歷屆代表大會全記錄 ––「一大」到「十七大」 [*A Kínai Kommunista Párt előző kongresszusáról készült teljes felvétel*]. Zhong gong dangshi chubanshe. Peking, 1997, 1413.

11 Hu Jintao: Zai jinian dang de shiyijie sanzhong quanhui zhaokai sanshi zhounian dahui shang de jianghua 在紀念黨的十一屆三中全會召開三十周年大會上的講話 [Hu Jintao elnök beszéde a Párt Tizenegyedik Központi Bizottsága Harmadik Ülésének 30. évfordulója tiszteletére megrendezett konferencián]. In Zhonggong zhongyang wenxian yanjiushi bian 中共中央文獻研究室編 [A Kínai Kommunista Párt Központi Bizottsága Irodalmi Intézete]: *Shiqida yilai zhongyao wenxian xuanbian* 十七大以來重要文獻選編 (上) [*Válogatás a 17. pártkongresszus utáni legfontosabb dokumentumokból*]. Zhongyang wenxian chubanshe, Peking, 2008, 796.

kínaiasításának gyakorlata ekkor ironikusan a racionalizálás és a gazdasági reformok, valamint azon fejlődéselmélet igazolásává vált, amely útra Kína az 1989 utáni posztszocialista szakaszában lépett.

Utólag nyilvánvaló, hogy a marxizmus kínaiasításának terve kétféle kockázattal nézett szembe. Egyrészt azt hirdette, hogy ellenáll a marxizmus eurocentrikus nézete által javasolt univerzális és homogén történelmi folyamat uralmának, és elhelyezte a marxizmus praxisát a kínai kontextusra vonatkozó materialista körülményekben és történelmi pillanatokban, miközben ez a projekt valójában egy tágabb történelmi-politikai kontextusba került, különösen a Sztálin diktátumai által vezetett Komintern uralma alatt. Másrészt, miközben elutasította, hogy a marxizmust absztrakt formájában vegye figyelembe, és ragaszkodott ahhoz, hogy konkrét harcokban alkalmazza a konkrét kínai környezetben megjelenő nemzeti formák révén, Mao végül mégis annak gyakorlatát a helyi hatalmi struktúráknak, valamint a nacionalista érzelmek manipulációjának rendelte alá.

A központi probléma, amit előzetesen fel szeretnék vetni, még mielőtt annak részletes elemzésére áttérnék, az, hogy Maónál a marxizmus kínaiasítása, a folyamatos forradalom elmélete, valamint az „egy kettővé lesz" fogalma, bár mind rendkívül sokrétűen alkalmazható és összetett, végül mégis a marxista analitikus dialektika hiposztatizálásához vezetett, mivel Mao és követői korabeli stratégiai céljainak megfelelően szubsztanciálissá tették a nemzet, a nép és a proletariátus fogalmait. A kérdés legnyilvánvalóbban akkor jelentkezett, amikor Mao a japán invázió elleni egységes front létrehozásáról szóló beszédében ragaszkodott ahhoz, hogy az internacionalizmust szorosan össze kell kapcsolni a nemzeti formával. A nemzet, az állam és a nép fogalmát a minzu (民族 – nemzet) és guojia (國家 – szuverén állam) kifejezésekben egyesítették. A „nemzeti forma" fogalmát (民族形式), amelyet Mao hangsúlyozott, mind a helyi/népi kultúra, mind a nemzetállam túlélésének fontosságával összefüggésbe hozta, átszőve az egészet némi népi érzülettel. Abban a beszédében, amelyben 1938-ban a marxizmus kínaiasításáról és a nemzeti forma kérdéséről beszélt, azt is hangsúlyozta, hogy eljött az idő, amikor az embereknek össze kell fogniuk és harcolniuk kell, hogy kifejezzék hazafias szenvedélyüket (愛國), és megmentsék az országot (救國). Azok az emberek, akiket maoista eszmék mozgósítottak, egyszermind egy nemzeti kontextusban önmagukat nemzeti alanyokká pozicionálták. Az internacionalista mozgalom céljai, hogy ellenálljanak az állam által kontrollált hatalom és tőke koncentrációjának, elvesztették hatékonyságukat a kínai kontextusban. Ez a totális mobilizációs forma akkor bizonyult a legsikeresebb mechanizmusnak, amikor a háború veszélyét és a külső fenyegetést diskurzív vagy retorikai módon előhozták. Az 1930-as és 1940-es években zajló Kína–Japán háború, az

1950-es évek koreai háborúja, a Tajvani-szoros körüli válságok és az 1960-as évek végén történt Zhenbao-szigeti incidens (Damansky-sziget) mind erőteljes szenvedélyt váltottak ki az emberekből, hogy szolgáljanak, és akár áldozatokat is hozzanak a nemzetért. A különböző mobilizációs mozgalmakkal párhuzamosan a belső ellentmondásokat is ismételten felemlegették, hogy elkülönítsék „a népet" és „a nép ellenségét", mint például a Nyugat-párti tagokat, a kapitalista „jobboldaliakat" vagy az öt fekete kategóriát.[12]

Ahogyan Harry Harootunian tömören elemezte, a marxizmus provinciálissá tétele „a marxista történelmi folyamat merev koncepcióját" jelentette, amely a Második és Harmadik Internacionáléktól származó forgatókönyv, és később a nemzeti forma képzetében ismétlődött meg, hogy fenntartsanak

> egy olyan különleges progresszív narratívát, amelyet minden társadalomnak át kell élnie, egy földrajzilag (és kulturálisan) specifikus helyszín mintájára, amelyet Anglia példázott Marx számára, ahogyan a kapitalizmus genezisét vázolta *A tőke* első kötetében.[13]

A marxizmus kínaiasítása, a marxizmus gyakorlati alkalmazása a kínai történelmi és kontextuális környezetekben ironikusan mutatta meg számunkra a marxizmus provinciálissá tételének egy másik formáját és a dekolonizációs erőfeszítések paradoxonát, azt, ahogyan megpróbáltak felzárkózni nem csupán a Nyugat és az SZKP vezette Kommunista Internacionálé által hirdetett modernitás üteméhez, hanem a marxista eszmék rendszerszintű reifikációjának megvalósulási folyamataihoz is, amelyeket a helyi hatalmi struktúrák és az alárendelt kínai vágyak uraltak.

A „marxizmus kínaiasítása" tehát nemcsak stratégiaként szolgált a forradalomnak a megváltozott helyzet elemzése alapján való eltérítésére a megváltozott helyi és globális körülmények mentén, hanem a történelem során végbement globális és lokális pályák tükröződésévé is vált. Ha alaposan megvizsgáljuk a komplex történelmi helyzetet és materiális körülményeket, amelyek között Mao és követői meghozták stratégiai döntéseiket és alkalmazkodásaikat, hamarosan azt tapasztaljuk, hogy a „kínaiasítás" aktusa valójában az állandóan változó materiális és politikai

12 *Fordítói megjegyzés:* A maoista Kínában öt fekete kategória – kínaiul 黑五類 – létezett: a földesurak 地主, gazdag parasztok 富農, ellenforradalmárok 反革命, rossz elemek 壞分子 és a jobboldaliak 右派. Az ezen bélyeggel illetett személyek ellen különféle állami és rendőri eszközökkel lépett fel az akkori rendszer.

13 Harry Harootunian: Deprovincializing Marx: reflections on a cultural dominant. In Liu–Murthy: i. m., 13–27, 14.

körülményeket jelzi, és épp ezért a bifurkációk útjait és hatásait alaposan szemügyre kell venni.

Az alábbi fejezetekben két filozófiai esemény körüli vitákat – a *yifenweier*t (az „egy kettővé lesz", 1963–1964) és a *rufadouzheng*-t (a konfucianizmus és a legizmus közötti küzdelmet, 1973–1974) – veszem szemügyre, és azt vizsgálom, miként és miért tárgyiasultak, illetve alakultak át a marxista materialista dialektika és osztályellentétek eszméi mentén intézményesült helyi hatalmi küzdelmekké. Ezeket a küzdelmeket nyomatékos módon összetett helyi és globális feltételek határozták meg, így pedig együttesen formálták a hidegháború történetének hosszú ívét.

Az egy kettővé lesz és Mao elmélete az ellentmondásokról

Az „egy kettővé lesz" (一分為二) kifejezést Mao először az 1957. november 18-án, a kommunista és munkáspártok moszkvai tanácskozásán elmondott beszédében használta. Mao kifejtette, hogy ellentmondások mindenütt léteznek a világban, és minden tárgy és személy elemezhető az ellentmondás elve alapján. Az „egy kettővé lesz" egyszerre általános jelenség és a „dialektika módszere", amelyet minden helyzet tudományos elemzésében alkalmazni kell. Aki nem hajlandó elismerni, hogy mindenki elemezhető e princípium szerint, az a metafizika hibájába esik.[14]

Az 1957-es „egy kettővé lesz" beszéd több szempontból is emblematikus. Ebben az előadásában Mao bemutatta az 1950-es évek közepén változó globális helyzetre vonatkozó elemzését, és bejelentette, hogy eljött az idő, amikor a keleti szél a nyugati szél fölé kerekedik (東風壓倒西風).[15] E megjegyzés arra a hatalmi átrendeződésre utalt, amely a Közel-Keleten a Szuezi-válságot (1956) követően következett be. A korábbi gyarmati birodalmak visszaszorultak, míg a szocialista országok – köztük az ázsiai, afrikai és

14 Lásd Mao Zedong: Zai mosike gongchandang han gongrendang daibiao huiyi shang de jianghua 在莫斯科共產黨和工人黨代表會議上的講話 [Beszéd a Kommunista Párt képviselői és a Munkáspárt számára rendezett moszkvai konferencián]. In Zhonggong zhongyang wenxian yanjiushi 中共中央文獻研究室 [A Kínai Kommunista Párt Központi Bizottsága Irodalmi Intézete]: *Mao Zedong wenji di qi juan* 毛澤東文集第七卷 [Mao Zedong egybegyűjtött írásai, 7. kötet]. Renmin chubanshe, Peking, 1999, 332.

15 Uo.

közel-keleti államok –, a harmadik világ országainak az 1955-ös bandungi konferencián kialakított szövetsége révén megerősödtek. Az említett kijelentés arra is utalt, hogy Kína sikerrel valósította meg stratégiáját az arab nemzetek támogatásának megszerzésére, és hét ország – Egyiptom, Szíria, Jemen, Irak, Marokkó, Algéria és Szudán – elismerését is kivívta, aminek következtében az 1950-es megalakulása óta fennálló teljes nemzetközi elszigeteltség is enyhült.[16] Mindezeken túl Mao e beszédben jelentette be azt is, hogy Kína 15 éven belül utol fogja érni az Egyesült Királyságot az acéltermelésben. Az Egyesült Királyság megelőzésére irányuló eltökéltséget ismét megerősítette az 1958-as újévi beszédében, amelyben „folyamatos forradalmát" egy új szakaszba, mégpedig egy technológiai forradalomba kívánta átvezetni.[17] Ez az új forradalom vezetett az 1958-ban elindított Nagy Ugráshoz (dayuejin 大躍進), amelynek fő feladatai a Kínai Kommunista Párt Politikai Bizottságának az 1958. augusztus 17-én kezdődő kibővített ülésén, a Beidaihe-beli tanácskozás keretén belül kerültek megvitatásra.[18]

Ugyanebben az „egy kettővé lesz" elvét tárgyaló beszédben Mao nyíltan elítélte többek között Trockijt, Chen Duxiu-t (陳獨秀), Zhang Guotaót (張國燾), Gao Gang-t (高崗) és Chiang Kai-sheket (蔣介石), mint „megrögzött" és „a szocialista párttal szemben teljesen elzárkózó" személyeket. Ebben az értelemben „természetüknek csak egy oldala van, nem kettő". Az abszolút antagonisztikus dichotómiát tehát Mao maga állította fel az „egy kettővé lesz" elve alapján, megkülönböztetve a gyarmatosítót és a gyarmatosítottat, a kapitalistát és a szocialistát, a jobboldalt és a baloldalt, sőt ezt az elválasztást még a Kínai Kommunista Párton belül is fenntartotta. Ez az antagonisztikus elhatárolás magyarázza az 1957-es országos méretű jobboldal-ellenes mozgalom mögötti logikát, amely a Demokratikus Ligát és az értelmiségieket célozta, és amely vissza-visszatért

16 Lásd Yitzhak Shichor: *The Middle East in China's Foreign Policy 1949–1977.* Cambridge University Press, New York, 1979, 89–96.

17 Mao kifejtette, hogy a kínai szocialista forradalom különböző szakaszokon ment keresztül: a feudális földreform elleni küzdelmen, a mezőgazdasági együttműködésen, a magánipar, a kereskedelem és a kézműipar szocialista átalakításán, valamint az ideológiai és politikai fronton végbemenő forradalmon. Ezt 1957-ben A KKP Központi Irodája által kiadott A munkamódszer hatvan pontja – Egy vázlatos megoldás című dokumentum huszonegyedik cikkében ismertette.

18 1958 májusában, a Kínai Kommunista Párt VIII. országos kongresszusának második ülésén elindították a „Nagy Ugrás" mozgalmat. Ambiciózus célokat tűztek ki a mezőgazdasági termelés számára. 1958 augusztusában a KKP Központi Bizottságának Politikai Irodája Beidaihe-ben kibővített ülést tartott, ahol úgy döntöttek, hogy 1958-ban az acéltermelésnek el kell érnie a 10,7 millió tonnát, ami az 1957-es termelés kétszerese volt. Ugyanebben az évben országszerte elterjedt a népi közösségek mozgósítása.

az „öt fekete kategória” – vagyis a földbirtokosok, a gazdagparasztok, az ellenforradalmárok, a „rossz elemek” és a jobboldaliak – elleni tisztogatások során, de különösképp a kulturális forradalom idején.

Mao dialektikafelfogása először *Az ellentmondásról*《矛盾論》című esszéjében bontakozott ki, amelyet 1937-ben Jenanban hozott nyilvánosságra előadás formájában, és Leninnek a Marx *Tőké*jéhez, valamint Hegel dialektikájához 1915-ben írt *Filozófiai füzetek*ben olvasható megjegyzései, illetve az 1930-as években hozzáférhető marxista-leninista tankönyvek alapján írt. Az ellentmondás elméletében Mao kifejtette a materialista dialektika azon felfogását, amely szerint minden jelenség végtelen hasadás és újraegyesülés révén mozog: differenciálódás és integráció, akció és reakció, pozitív és negatív elektromosság, atomok kombinációja és szétválása, valamint az osztályharc folyamatos dinamikája jellemzi a világot.[19]

Mao ellentmondáselmélete visszhangozta Lenin Marx *Tőké*jéről adott értelmezését, valamint Hegel dialektikáját is.[20] *A tőké*ben Marx az árut a gazdasági élet „sejtjének”, az összes ellentmondás „csírájának” tekintette, és elemezte a tárgyon belüli hasadást a munkaerő és az értékforma között.[21] A munkaerő és az értékforma közötti hasadás működési logikáját történeti és materiális feltételeiben szükséges vizsgálni. Lenin a *Filozófiai füzetek*ben hangsúlyozta, hogy a hegeli logika (dialektika) elengedhetetlen Marx dialektikus módszerének megértéséhez, amelyet *A tőke* megírásakor alkalmazott. Esszéje elején Lenin egyértelműen kijelentette, hogy az egységes egész kettéhasítása és ellentmondásos részeinek megismerése a dialektika lényegét alkotja.[22] Ha megvizsgáljuk Hegel dialektikus módszerét *A szellem fenomenológiájá*ban, azt is láthatjuk, hogy számára a dialektikus mozgás mindig az élő létezők önmozgását foglalja magában az „egyszerű

19 Mao *A ellentmondásról* című esszéjét eredetileg 1937-ben, a Yan'an-i Japán-ellenes Katonai és Politikai Főiskolán tartott előadások formájában adta elő. Az utóbbi években hosszú viták folytak a kínai tudományos életben arról, hogy Mao esszéje valójában Ai Siqi vagy más kínai marxista értelmiségiek plagizálása-e. E vitával kapcsolatban Nick Knight pontosan rámutatott, hogy függetlenül attól, hogy az ötlet Ai Siqitől vagy Mao Zedongtól származik, mindkettőt Marx és Lenin fordításai, valamint a korabeli bőséges marxista–leninista tankönyvek inspirálták. Lásd még A.V. Pantsov – S.I. Levine: *Mao Zedong: zhen shi de gu shi* 毛澤東：真實的故事 [Mao: az igaz történet]. Fordította: Lin Tiangui 林添貴, Lianjing chuban gongsi, Taipei, 2015.

20 *Fordítói megjegyzés*: itt talán annyit érdemes elmondani, hogy Mao nem volt hegeliánus, sőt, *Az ellenmondásról* című esszéjében vitába száll vele, amikor megkérdőjelezi a negáció negációjának tézisét.

21 Lásd Karl Marx: Előszó az első kiadáshoz. In uő: *A tőke*. I. kötet. Ford. Nagy Tamás. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1967, 5–10, 5–6.

22 V. I. Lenin: *Filozófiai füzetek*. Magyar Szocialista Munkáspárt Központi Bizottsága, Budapest, 1961, 164. Lásd még: From Marx to Mao (2008). Online elérhető: www.marx2mao.com. (Letöltve: 2025. november 25.)

kettéválásának", a „megkétszereződésnek", az „ön-eltárgyiasulásnak" és a „mássá-válásnak" a folyamatán keresztül, amely tiszta negativitásban megy végbe. Az élő jelenségek az eszmék megkettőződésének és ön-eltárgyiasulásának folyamatát hozzák létre. Hegelnél a negatív az a potenciál, amely megkérdőjelezi és átalakítja az „egy" ideiglenes pozícióját, s az „egy" folyamatos hasadása „más"-ként materializálódik, miközben ez a „más" egyben az én formálódását is biztosítja. A valóságos így maga a mozgás, s egyben a szubjektum és a létező lényegének hordozója.[23]

Az „egyből kettővé való állandó hasadás" és a materialista dialektika folyamatos mozgásának fogalma, amelyet Mao már 1937-es, az ellentmondásról szóló esszéjében kifejtett, 1963-ban továbbfejlesztést nyert a kínai marxista filozófus, Yang Xianzhen 楊獻珍 munkáiban, aki a klasszikus kínai dialektikus gondolkodás felől közelítette meg a kérdést. Ám Yang Xianzhen 1963–64-ben lezajlott esete az „egy kettővé lesz" vita kapcsán az egyik legnyersebb példája volt annak, ahogy ironikus módon a dialektikus mozgás az eltérő nézeteket vallóknak az osztályharc nevében történő, megrögzött politikai üldöztetésében öltött testet.

Yang Xianzhen régóta bírálta a Kínai Kommunista Párt domináns diskurzusát, amely a Szovjetunió „egységes gazdasági alapra" (單一經濟基礎) épülő modelljének átvételét szorgalmazta, s amelyet különösen egy másik marxista filozófus, Ai Siqi 艾思奇 támogatott. Sztálin politikáját követve Ai Siqi elméleti megfogalmazása az „egyetlen gazdasági alapról" kimondta, hogy a politikai rendszer a proletárdiktatúrához tartozik, és az állam gazdasági alapját kizárólag a munkásosztály alkothatja. Ez volt a népi kommuna irányelve is. Ai Siqi ragaszkodott ahhoz, hogy elfogadhatatlan a munkásosztályt és annak ellenfeleit is egyidejűleg gazdasági alapként szerepeltetni. Ai és más KKP káderek szerint a Kínai Népköztársaság olyan szakaszba lépett, amelyben nem létezhetnek egymás mellett különböző gazdasági formák, és a kapitalista rendszerhez tartozó minden gazdasági formát – így az egyéni parasztgazdaságokat, földbirtokosokat, kisburzsoá elemeket – meg kell semmisíteni. Ai Siqi számára ez a felemelkedő szocialista osztályok és a hanyatló kapitalista gazdasági struktúra közötti küzdelem volt, és e küzdelem élet-halál kérdésnek számított.[24]

23 Lásd G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961, 17–21.

24 Lásd Ai Siqi: Dui Yang xianzhen tongzhi de "guanyu zhonghua renmin gongheguo zai guodu shiqi de jichu yu shangceng jianzhu" yi wen de yijian 對楊獻珍同志的〈關於中華人民共和國在過渡時期的基礎與上層建築〉一文的意見 [Észrevételek Yang Xianzhen Az alapról és a felszíni szerkezetről a Kínai Népköztársaság átmeneti állapotában című írásához]. In *Ai siqi wenji di er juan*艾思奇文集第2卷 [*Ai Siqi egybegyűjtött esszéi*. 2. kötet]. Renmin chubanshe, Peking, 295–305.

Yang Xianzhen azonban ellenezte Ai és a pártkáderek totalizáló projektjét. 1953 és 1955 között kidolgozta az „összetett gazdasági alap" (綜合經濟基礎) elméletét, és amellett érvelt, hogy a jelenkori társadalomban szükségszerűen többféle gazdasági tényező létezik, és különböző gazdasági formák élnek egymás mellett, amelyek a történelem lépésről lépésre építkező folyamatai során alakultak ki. Ragaszkodott ahhoz, hogy nem helyes más termelési formákat felszámolni vagy eltörölni, mert a jelenkori társadalom konkrét feltételei nem ebben a formában jelennek meg.[25]

Yang 1958-ban megfogalmazott kritikája a Nagy Ugrással szemben szintén abból fakadt, hogy nem értett egyet a KKP Szovjetunióból átvett gazdaságpolitikáival, vagyis az országos gyors kommunalizációval és a nehézipar elsődlegességének dogmatikus elfogadásával. A korabeli termelési rendszerek társadalmi feltételeinek vizsgálata alapján megkérdőjelezte a párt azon eszmei döntését, hogy egy gazdasági szakaszból egy másikba kívánjon átmenni anélkül, hogy a helyi körülményeket konkrétan figyelembe venné. Yang számos vidéki települést látogatott meg, és megfigyelte a pártkáderek gyakorlati valóságtól való elszakadását: azt, hogy a Nagy Ugrás milyen károkat okozott a mezőgazdasági területeken, valamint hogy hamis információk terjedtek országszerte az élelmiszertermelésről. Súlyosan bírálta a „formális egyenlőség" gyakorlatát is, amely minden tag magántulajdontól való megfosztásában és az „egyenlősítés" (平均主義) kommunizmusként való félreértelmezésében nyilvánult meg; ezt Engels nyomán „idealista" (唯心主義) és „erőszakos fantáziának" minősítette.[26] Noha kezdetben Mao és számos párttag osztotta Yang nézeteit, és egyetértett abban, hogy a Nagy Ugrás túl radikális és elhamarkodott volt, ezért módosításra szorul, az 1959-es Lushanbeli Konferencia (廬山會議) drámai eseményei után a helyzet baloldali radikalizálódásba fordult, és a „revizionista" nézeteket elítélték.[27]

Továbbá, nagyjából ugyanebben az időszakban, 1959-ben a Kína és a Szovjetunió közötti feszültségek növekedni kezdtek. Nyikita Hruscsov 1958 júliusi poznani látogatása során nyíltan bírálta a KKP által létrehozott népi kommuna rendszert. Az 1959. október 2-i találkozón súlyos viták robbantak ki a KKP és a szovjet képviselők között a Kínai Népköztársaság Tajvannal, illetve Indiával – a kínai–indiai határvidéken

25 Lásd Xiao Daoquan: *Yidai Zheren Yang Xianzhen* 一代哲人楊獻珍 [*Yang Xianzhen: A kora filozófusa*]. Shanxi renmin chubanshe, Tianyin, 2006, 21–38.

26 Yang Xianzhen kritizálta az 1958-as Nagy Ugrás hiányosságait, ideértve az általános fennhéjázást (浮誇), a vak vezetést (瞎指揮) és az idealista szubjektív dinamizmust (主觀能動). Yang cikke volt az első nyilvános kritika a Nagy Ugrás ellen. Lásd az írásban fentebb közölt hivatkozásokat Yang Xianzhen munkáira.

27 Lásd Li Rui: *Lushan Huiyi Shilu* 廬山會議實錄 [A Lushanbeli Konferencia történeti archívuma]. Tiandi tushu youxian gongsi, Hong Kong, 1993.

– kiéleződő katonai feszültségei kapcsán. A következő évben Hruscsov mintegy 1400 szovjet szakértőt és technikust vont ki Kínából, és több mint 200 tudományos projektet kényszerült leállítani. Ehhez hozzájárult, hogy a Szovjetunió a kínai–indiai háborúban Indiát és a tibeti felkelőket támogatta Kínával szemben, valamint hogy aláírta az Egyesült Királysággal és az Egyesült Államokkal a Részleges atomcsend-egyezményt. Mindezek következtében a Kínai Népköztársaság hivatalosan megszakította kapcsolatait a Szovjetunióval, emellett Mao 1963 szeptembere és 1964 júliusa között kilenc, Hruscsov vezetésének minden aspektusát bíráló levelet szövegezett meg.[28]

Yang Xianzhen „kettő egybeolvadása" (合二而一) fogalma – amelyet a hagyományos kínai filozófustól, Fang Yizhitől (方以智, 1611–1671), valamint Laozitől (老子) vett át – Mao az „egy kettővé lesz" dialektikaelméletének továbbgondolására szolgált, és ebben a történelmi pillanatban a szovjet revizionizmus[29] elleni nyílt viták eszközévé vált. Yang Fang Yizhi kifejezését a marxista materialista dialektika kínaiasítására használta fel a hagyományos kínai dialektikus gondolkodás révén. Azt sugallta, hogy Fang „kettő egybeolvadása" és „egy kettéválása" fogalmai olyan folytonos mozgást jeleznek, amely a megszakítatlan változás elvét fejezi ki, és pontosan azt magyarázzák, amit Mao materialista dialektikaként értett. Yang számára ez a tipikusan kínai dialektikus forradalom fogalom írja le azt a körforgás- és átalakulásfolyamatot, amely minden élő dologra jellemző, ahogyan azt Mao is kifejtette. Úgy vélte, hogy az ellentétek szintézise szükségszerű mozzanat a dialektikában – egy átmeneti pillanat mozgás és nyugalom között, a kezdet új lehetősége –, éppen úgy, ahogyan Lenin és Mao is beszéltek a dialektikáról.[30]

Yang klasszikus kínai dialektikus fogalmakhoz való visszanyúlása végül az 1964 és 1965 során megrendezett, előre eltervezett viták célpontjává vált. Yang diskurzusa nyilvános csaliként szolgált a revizionizmusellenes politikai kampány előkészítéséhez, és a kulturális forradalom egyik előzményének tekinthető. A „komplex gazdasági alapra" vonatkozó írását újra

28 Lásd Pantsov–Levine: i. m., 493–495, 500–513.

29 Fang 1652-ben a *Dongxi Jun* 《東西均》 című művében így írt: „a kettő eggyé válik és egy kettővé lesz. Elválás és újraegyesülés. Egyesülés és elválás. Ez egyszerre a találkozás és a forradalom pillanata." Fang szerint a „kettő eggyé válása" ugyanaz a dialektikus mozgás, mint az „egy kettővé lesz", amely a „találkozás" (交) és a „forradalom" (翰) pillanatában metszi egymást, az átmeneti pillanat a mozgás és nyugalom, a feszültség és ellazulás, a férfiasság és nőiesség között. Lásd Fang Yizhi: *Dongxijun* 東西均注釋 [*Az ellentétek egyesítése*. Jegyzetek és kommentárok: Pang Pu 龐樸]. Zhonghua shuju, Peking, 2001, különösen a 40, 57. és 198.

30 Lásd Xiao: i. m., 9.

elővették, hogy revizionista álláspontjának bizonyítékaként szolgáljon.[31] Durván bírálták, megfosztották a Kínai Kommunista Párt Központi Bizottságához tartozó Pártfőiskola vezetői tisztségétől; emellett több mint százötven értelmiségi vált a különféle eljárások célpontjává. Két évvel később, a kulturális forradalom idején mindazokat, akik a „kettő egybeolvadása" fogalmát támogató írásokat közöltek, jobboldalinak és revizionistának, burzsoá mentalitásúnak minősítették, akik az osztályellentétek „kibékítésére" törekedtek, és brutálisan üldözték őket. A megtorlások következtében a kulturális forradalom kezdetén sokan öngyilkosságot követtek el; másokat börtönbe vetettek vagy távoli mezőgazdasági telepekre száműztek évekig tartó kényszermunkára. Yangot nyolc évig tartották börtönben. A kulturális forradalom lezárulta, 1976 után további három évre munkásnevelő táborba küldték Sanhsziba, Liu Shaoqi (劉少奇) iránti korábbi lojalitása miatt.[32]

Az „egy kettővé lesz" diskurzív átalakuláson ment keresztül: az „egy kettővé lesz" és a „mássá válás" szakadatlan folyamatának fogalmából a külső és belső ellenségek elleni antagonizmussá vált, különösen a Szovjetunióval való nyílt konfrontáció eszközeként, és egyúttal a helyi tisztogatás és hatalommegerősítés gyakorlataként is materializálódott. A kortárs külső és belső politikai erőviszonyok kölcsönösen alakították a szétválasztás és kizárás logikáját. Az „egy kettővé lesz" tisztogatáselmélet oktatása olyan sikeres és széles körű volt, hogy még tíz évvel később is – 1974-ben – Li Changmao 李長茂, egy tiencsini gyári munkás szenvedélyesen hangoztatta egy cikkben, hogy továbbra is engedelmeskedik Mao elnök tanításának az „egy kettővé lesz" elvéről, és arra szólította fel az embereket, hogy „az

31 Lásd Wang Ruoshui: Bianzhengfa han Mao Zedong de "douzheng zhexue" 辯證法和毛澤東的「鬥爭哲學」 [Dialektika és Mao Zedong filozófiája a küzdelemről], *Zhongguo shehui kexue jikan*中國社會科學季刊 [*Chinese Social Sciences Quarterly*] 1999:27, 43–68; Jin Chunming: Pipan Yang xianzhen he er er yi qin li ji 批判楊獻珍「合二而一」親歷記 [Személyes tapasztalatom Yang Xianzhennek a kettő egybeolvadásáról vallott nézetei bírálatának esetéről], *Gejie*各界 [*Minden kör*] 2009:7, 26–28; Xiao: i. m.; Yang Xianzhen: *Wo de zhe xue "zui an"* 我的哲學「罪案」 [A filozófiai „bűnöm"], Renmin chubanshe, Peking, 1981; Hu Weixiong: Yi jiu wu ling niandai zhongguo zhexuejie youguan jingji jichu han shangceng jianzhu de zhenglun 1950年代中國哲學界有關經濟基礎和上層建築的爭論 [Viták a gazdaság alapjáról és felépítményéről az 1950-ös évek kínai filozófiai köreiben], *Mao zedong Deng xiaoping lilun yanjiu*毛澤東鄧小平理論研究 [*Tanulmányok Mao Zedong és Deng Xiaoping elméletéről*] 2009:1, 56–86.

32 Lásd Sun Chunshan: *Wu hui ren sheng Yang Xianzhen* 無悔人生 : 楊獻珍 [Egy megbánások nélküli élet: Yang Xianzhen életrajza], Shandong huabao chubanshe, Jinan, 1997; Zuo Weiliang: *Lun liushi niandai 'he er er yi 'yu 'yifen wei er' de zhexue lun zheng* 論六十年代「合二而一」與「一分為二」的哲學論爭 [Az „egy kettővé lesz" és a „kettő egybeolvadása" fölötti vita az 1960-as években], Dongnan University, MA, 2005.

egy kettővé lesz elv fegyverével" támadják a „kettő egybeolvadásáról szóló reakciós diskurzust". Számára – és kortársai többsége számára, akiket gyermekkoruktól kezdve e logika szerinti gondolkodásra oktattak – az „egy kettővé lesz" elve a proletariátuson „belül megbúvó burzsoá osztály" feltárásának mozzanatát jelentette, valamint annak a „maroknyi osztályellenségnek" (一小撮階級敵人) a folyamatos kizárását, amelynek eltávolításával a proletár osztály „megtisztul" és „megszilárdul", és ezzel erősödik a proletárdiktatúra.[33]

A tiencsini munkás az „egy kettővé lesz" elvéről írt, véletlenszerűen kiragadott cikke jól jelzi azt az affektív hatékonyságot, amellyel a dialektikus ideológiai forradalom mozgásának lényegisége érvényesült, és amelynek következtében a filozófiai viták végül tárgyiasult ideológiai alapon folytatott osztályharccá alakultak. Az új társadalmi test – vagyis a nemzettest – létrehozása a megtisztítás és a „kimetszés" aktusán keresztül ment végbe: egy rész kiszakításával a teljesből, a nép megnevezésével és a népen belül feltételezett népellenes elem kijelölésével. A fizikai megalázások és támadások a nép nevében történtek. A bal és jobb közötti felosztás azonban szó szerint a hidegháborús megosztottság vetülete volt: két nagy, egymással szemben álló blokk hatalmi logikája, amely a globális helyzet ellenőrzésére és stabilizálására törekedett. A belsővé tett határ, valamint a lényegivé tett ellentét – az „egy kettővé lesz" – megkettőzése a statikus állami stabilizáció politikájaként működött. A „marxizmus kínaiasításának" formulája a nemzet–állam–párt hármasát egyetlen fogalmi egységbe olvasztotta, és ezáltal még nehezebbé tette a társadalmi viszonyok egyenlőtlenségeinek felismerését az állami rendre épülő struktúrában.

A konfucianizmus és legizmus küzdelme és ennek a küzdelemnek a visszatérése

A „legista elméletek vizsgálata és a konfucianizmus bírálata" (評法批儒) mozgalom, amely 1973 és 1974-ben tartós filozófiai vitákat mozgósított a

33 Li Chengmao: Yong "yi–fen–wei–er" de wuqi xiang fandongde "heer–er–yi" lun menglie kaihuo" 用「『一分為二』的武器向反動的『合二而一』論猛烈開火 [Az „egy kettővé lesz" fegyverének bevetése a „kettő egybeolvadása" reakciós diskurzusa elleni ádáz küzdelemben]. In *Chedi pipan Liu Shaoqi, Yang Xianzhen de fandong zhexue* 徹底批判劉少奇、楊獻珍的反動哲學 [*Átfogó kritika Liu Shaoqi és Yang Xianzhen reakciós filozófiája ellen*]. Zhejiang Renmin chubanshe, Hangzhou, 29–33.

„konfucianizmus és legizmus küzdelme" (儒法鬥爭) témájában, a marxizmus kínaiasítása kóros fejlődési folyamatának egy másik példaszerű esete volt. E filozófiai vitát a „Kritizáld Lint, kritizáld Konfuciuszt" (批林批孔) mozgalom készítette elő, amelynek valódi célja Lin Biao 林彪 eltávolítása volt. Lin Biao támogatottságának növekedése a Kínai Kommunista Párton belül, valamint a hadsereg feletti ellenőrzése – különösen Lin agresszív katonai fellépése a Zhenbao/Damanszkij-szigeti incidensben 1969 márciusában – irritálta Maót. Lin 1970-ben a KKP Központi Bizottságában megfogalmazott kritikája a kulturális forradalommal szemben tovább súlyosbította a köztük levő feszültséget. Az 571-es terv kudarca – Lin fia, Lin Liguo 林立果 által szervezett fegyveres felkelés, amely Mao meggyilkolását célozta – Lin családját a Szovjetunióba való menekülésre késztette. Lin és családja 1971. szeptember 13-án Mongólia felett vesztették életüket, amikor repülőgépük lezuhant. 1973-ban Jiang Qing 江青 és a Négyek Bandája 四人幫 elindította a „Kritizáld Lint, kritizáld Konfuciuszt" mozgalmat. A Lin házában talált konfuciánus szövegeket arra használták bizonyítékként, hogy megerősítsék a Lin és a Kuomintang[34] titkos kapcsolatáról szóló híreszteléseket, s e vád kiterjesztésével minden konfuciánus hivatalnokot célba vegyenek – különösen Zhou Enlait 周恩來, akit „modern konfuciánus miniszterelnökként" állítottak be. Ezen a ponton a filozófiai viták a célzott belső ellenségek felkutatására szolgáló utalásos történetírássá torzultak.[35]

A fenti helyzet csupán az esemény felszíni tünettanát mutatja. Ennél jelentősebb azonban a marxizmus kínaiasításának paradox és összetett visszafordulása, amelynek az eset kapcsán tanúi lehetünk. A konfuciánus ideológiai hagyomány kritikája olyan álláspontra utal, amelyet a kínai marxisták már a 20. század elején, a Kínai Köztársaság megalakulása óta képviseltek, mivel a császárság bukása után a politikai vezetők mindegyike hajlamos volt a konfuciánus hagyomány újjáélesztésének diskurzusát – olyan elvek mentén, mint a 復古, a múltba való visszatérés, a 尊孔, Konfuciusz tisztelete és a klasszikusok olvasása 讀經 – felhasználni saját autokratikus hatalma legitimizálására. Nyilvánvaló példák erre: Yuan Shikai 袁世凱, aki 1914-ben a Kínai Köztársaság császárának kiáltotta ki magát és helyreállította a monarchiát; a különféle hadurak, akik 1912 és

34 *Fordítói megjegyzés*: a Kuomintang 國民黨 a Chiang Kai-shek által vezetett nacionalista párt, a KKP fő kihívója, amely a kommunisták 1949-es győzelme után Tajvan szigetére menekült.

35 Lásd R. MacFarquhar – M. Schoenhals: *Mao Zedong zui hou de ge ming* 毛澤東最後的革命 [Mao utolsó forradalma]. Fordította Guan Xin關心. Zuoan culture, Taipei, 2009, 314–341; Pantsov–Levine: i. m., 576–583; R. Torril: *Mao Zedong*毛澤東 [*Mao: életrajz*], Wunan tushu chuban gongsi, Taipei, 2011, 473–497.

1928 között a Pekingi-kormány (北洋政府) idején fegyveres úton foglalták el a különböző tartományokat; Chiang Kai-shek a Nanjing-kormányból, aki 1934-ben a Új élet mozgalom keretében teljes militarizálást vezetett be, majd a 1960-as években, a hadiállapot idején Tajvanon elindította a Kínai Kulturális Reneszánsz mozgalmát. Még a japán gyarmati uralkodók is gyakorolták a régmúlthoz való visszatérés, Konfuciusz tiszteletének és a klasszikusok olvasásának politikáit Mandzsúriában és Tajvanon. Mindezek a kormányzati stratégiák azt bizonyítják, hogy a konfuciánus ideológia politikai funkciója a hatalom központosításában és militarizálásában rejlett, legitimációt biztosítva a kormányzat számára, és racionalizálva hatalmának koncentrációját.[36]

A konfuciánus újjáélesztés diskurzusa valójában a késői Qing-korszakban indult, különösen Kang Youwei 康有為 révén, amikor Kína az új nemzetállam kiépítésének útjára lépett. Kang Youwei a konfucianizmust kívánta Kína új nemzeti vallásává tenni, eltörölve minden helyi templomot, és minden tartományban, városban Konfuciusz-templomokat akart építtetni, hogy az emberek a bölcs királyként imádhassák Konfuciuszt. E törekvése a nyugati politikából származó tanításokon alapult, miszerint a vallás elengedhetetlen az állam kormányzásához.[37] Kang Dong Zhongshu 董仲舒 (i. e. 179–104), a Han-dinasztia konfuciánus tudósának értelmezéseit használta a *Tavaszok és őszök kalendáriumá*nak[38] Gongyang-kommentárja

36 A *Szülőtisztelet könyvé*nek《孝經》kiadása, valamint a Kominka-mozgalom propagandája, amelyet a japán tajvani gyarmati kormányzat alkalmazott, és ami arra ösztönözte a császár alattvalóit, hogy katonai szolgálattal teljesítsék állami-szülőtiszteleti kötelességüket, további példát szolgáltatnak arra, hogy a lojalitás és a szülőtisztelet kötelesség fogalma miként olvadhat össze a modern állam alattvalóinak fegyelmező kormányzásában.

37 *Fordítói megjegyzés*: ez azért lényeges különbség a korábbi kínai gyakorlathoz képest, mert a birodalmi Kína vezetése mindig is radikálisan szekuláris volt. Természetesen megvoltak a különféle rítusok, amiket még a császárnak is be kellett mutatnia, azonban a vallási kérdések nem bírtak különösebb jelentőséggel a konkrét mindennapi államügyekben. Ennek oka az, hogy a konfucianizmus nem vallás, különösen nem abban az értelemben, amit Nyugaton a vallás szó alatt értünk. A konfucianizmus egy szekuláris és felettébb gyakorlatias államtechnika, és ez volt már kezdetben, Konfuciusz idejében is. Ezért a konfucianizmus legfeljebb államideológiaként működött a kínai történelem során, semmiképpen sem államvallásként. Ezért Kang Youwei igénye arra a köztársasági korban, hogy a konfucianizmus vallásként lépjen fel, felettébb új jelenség volt. A Konfuciusznak emelt különféle „oltárok" kifejezés mindössze fordítói kényszer: a gyakran „tiszteletoltárként" visszaadott kínai 生祠 szónak nincs vallásos konnotációja. Erről bővebben lásd ugyanebben a lapszámban a Donglin akadémia pecsétjéről szóló fordítás ötödik lábjegyzetét.

38 *Fordítói megjegyzés*: a *Tavaszok és őszök kalendáriuma* – kínaiul《春秋左傳》 – a kínai eszmetörténet egyik legfontosabb és legalapvetőbb műve. A hagyomány szerint Konfuciusz és tanítványai szerkesztették egybefüggő művé, ez azonban

(春秋公羊傳) alapján, hangsúlyozva, hogy az újonnan alapított köztársaságnak jól szabályozott hierarchikus rendszert, erős és központosított politikai hatalmat, valamint a Mennyei Mandátum (天命) által legitimált jóindulatú uralkodót kell vezetővé tenni. Javasolta, hogy a Köztársaság kövesse a *Tavaszok és őszök kalendáriumá*nak tanításait, hogy megerősítse az uralkodó és alattvalói közötti megfelelő kötelességteljes viszonyokat, ezáltal összeegyeztetve a múlt és a jelen politikai legitimitásának forrásait (通三統), és elősegítve a kozmológiai és politikai rend egységét (大一統). Továbbá azt is javasolta, hogy Kína reformját az ősi királyok (先王) mintájára kell újraalkotni, illetve a *Tavaszok és őszök kalendáriumá*t szent iratként, valamint a nemzeti alkotmány alapjaként kell kezelni.

Dong Zhongshu elméletei, amelyek a *Tavaszok és őszök kalendáriumá*nak Gongyang-kommentárján alapultak, a Han-dinasztia idején csak rövid ideig voltak népszerűek, majd a késői Qing-korszakban éledtek fel újra. Dong a misztikus kozmológiát – az ég és az ember közötti megfelelést (天人感應) – integrálta a konfuciánus etikai keretbe, és hangsúlyozta a *Tavaszok és őszök kalendáriumá*nak politikai jelentőségét, hogy szabályokat fektessen le az uralkodó legitimitásának megítélésére, valamint a politikai rendszer hierarchikus alárendelésére. A filialitás és hűség fogalma különösen hangsúlyos volt, emellett általános normát állított fel a társadalmi rend hierarchikus megszervezésére. Dong továbbá bonyolult büntető rendszert vezetett be, Konfuciusz tanításait véve alapul, oly módon, hogy a látszólag konfuciánus tanítás valójában a legista iskola magvával, konfuciánus külsővel és legista gyakorlattal (外儒內法) keveredett.

A legista gyakorlat, a konfuciánus etikai diskurzus, valamint a patriarchális klánrendszer, a császári vizsga- és a szomszédos országoktól beszedett adórendszer egyesülése végül a kormányzati stabilizáció egyik technikájává vált az autokratikus hatalomkoncentráció és a dinasztiák zökkenőmentes váltásának biztosítására. Az ilyen autokratikus hatalomkoncentrációt és a merev hierarchikus ellenőrzést, amelyet a Kínai Népköztársaság kormánya a konfuciánus hagyományok újjáélesztésének nevében gyakorolt, a korszak marxista gondolkodói élesen bírálták. Két példa elegendő a szemléltetéshez.

Zhou Yutong 周予同 (1898–1981),[39] a klasszikus konfuciánus szövegek fontos tudósa, aki ismerte a marxista történelmi elemzés módszerét,

távolról sem egyértelmű. Mindenesetre a kínai eszmetörténet egész időtartamára örökös hivatkozási alap maradt, amint az itt olvasható leírásból is láthatjuk.

39 Lásd Zhou Yutong: Jiangshi de chusui: yi zai suowei xuexiao dujing wenti 殭屍的出祟 [A zombik kísértése]. In W.Z. Zhu (szerk.): 朱維錚編校 *Zhou Yutong jingxue shi lun* 周予同經學史論 [Zhou Yutong írásai a klasszikusokról és a történelemről]. Shanghai renmin chubanshe, Shanghai, 2010, 413–421.

ragaszkodott ahhoz, hogy megkülönböztesse a történelmi Konfuciuszt a konfuciánus ideológia hamis képétől, és kritikával illette a régmúlthoz való visszatérés és a klasszikusok olvasásának az 1910-es és 1920-as évekre jellemző gyakorlatát, „élőhalott feltámadásként" (彊屍的出祟) jellemezve azt. Zhou hangsúlyozta,[40] hogy az igazi Konfuciusz halott volt, de a hamis Konfuciusz a kínai gazdasági intézmények, politikai viszonyok és intellektuális változások történelmi alakulása szerint újra megjelenhetett. Zhou ötven évet töltött kínai klasszikusok kutatásával. Legfőbb érdeme, hogy a konfuciánus szövegeket különböző dinasztiák kontextusában történetileg értelmezte, valamint elemezte a gazdasági és politikai körülményeket, hogy feltárja a különféle diskurzusok módjait és azok politikai implikációit. Kiemelte, hogy a *Szülőtisztelet könyve* 《孝經》 nem Konfuciusz írása volt, hanem azt a Han-dinasztia (i. e. 206 – i. sz. 220) tudósai állították össze, az engedelmesség és hűség előmozdítása érdekében, természetesen a birodalom egységének megőrzésére. Zhou szerint a szülőtisztelet koncepciója valójában a feudalizmus és a patriarchális klánrendszer megerősítésére, a társadalom irányítása és stabilizálása érdekében alkalmazott technika volt.[41] Zhou továbbá feltárta a különböző változatok közötti ellentmondásokat a konfuciánus klasszikusok tekintetében a régi és új iskolák között,[42] valamint elemezte a Song-iskola és a Han-iskola konfuciánus értelmezései közötti politikai vitákat. Kiemelte, hogy Dong Zhongshu Gongyang-kommentárja a *Tavaszok és őszök kalendáriumá*hoz valójában misztikus szöveg volt, amely a kínai történelem autoriter rezsimjeinek szolgálatában állt.[43]

40 Lásd Zhou Yutong: Kongzi 孔子 [Confucius]. In Zhu: i. m., 227–276.

41 Lásd Zhou Yutong: Xiaojing xin lun 《孝經》新論》 [Újabb vita Xiaojingről]. In Zhu: i. m., 335–344.

42 *Fordítói megjegyzés*: ez itt nem általánosan értendő. A kínai eszmetörténetben egy nagyon specifikus vitára vonatkozik, amely a konfucianizmus öt könyvének Han dinasztia előtti és utáni szövegváltozatai autentikusságát vizsgálta. Lásd bővebben Hans Van Ess: The Old Text/New Text Controversy: Has the 20th Century Got It Wrong? *Toung Pao*, 1994 (80): 1/3, 146–170.

43 Lásd: Zhou Yutong: Chunqiu yu Chunqiu xue 《春秋》與《春秋》學 [A Tavaszok és őszök kalendáriuma és a rá vonatkozó kutatások]. In W.Z. Zhu: i. m., 345–354, 351; Zhou: Xiaojing xin lun. Id. kiad., 338–340, 342–343. Továbbá lásd még: Zhu Weizheng: Wanqing hanxue: "paixun" yu "zunxun" 晚清漢學:「排荀」與「尊荀」 [Xunzi bírálata vagy Xunzi tisztelete: sinológia a késői Qing dinasztiában]. In *Qiusuozhen wenming: wanqing xueshu gailun*求索真文明——晚清學術史論 [*Tanulmány a késői Quing dinasztia eszmetörténetéről*]. Shanghai guji chubanshe, Shanghai, 1996, 333–350.

Fordítói megjegyzés: Zhou implikációja itt természetesen az, hogy egy autoriter monarchiát fenntartó misztikus, tehát idealista szöveg, amelyet egy materialista és dialektikus elveken alapuló rendszernek el kellene utasítania.

Zhou történeti-gazdasági elemzése a kínai történelem különböző diskurzusmódjairól a szocialista gondolatok, Tolsztoj, az anarchoszindikalizmus és Marx írásainak hatását mutatja, amelyeket az 1920-as és 1930-as években ismert meg. Csatlakozott a Munkás-Tudós Kölcsönös Segítség Mozgalomhoz (工讀互助會), és kapcsolatban állt más kínai kommunista gondolkodókkal, például olyanokkal, mint Chen Duxiu 陳獨秀, Li Dazhao 李大劍, Lu Xun 魯迅 és Mao Zedong.

Jian Bozan 翦伯贊 (1898–1968), az ujgur felmenőkkel rendelkező neves marxista történész szintén jó példaként szolgál. Egy 1936-ban írt tanulmányában, amely a fa (法, törvény) gondolatának fejlődését vizsgálta a korai Qin-dinasztiában (秦朝, i. e. 221–206), Jian azt állította, hogy a legista írástudók, például Yang Zhu 楊朱, Shen Buhai 申不害, Shen Dao 愼到, Shang Yang 商鞅 és Han Fei 韓非 politikai programja az emberi uralom elutasítása és a törvény uralmának előmozdítása volt. A törvény elsődlegessége az egyenlőségben rejlik: még maga a császár is köteles betartani a törvényt. Csak a törvény képes felszabadítani a népet a hierarchikus rendszer alól. Jian azt is elismerte, hogy a törvényt a kor társadalmi struktúrájához és anyagi feltételeihez kell igazítani, így semmilyen ókori törvény nem alkalmazható a modern időkben változtatás nélkül. A korai Qin-dinasztia törvénye a gong (公, közös érdek) koncepcióját biztosította, és megakadályozta a privatizáció bármely formáját, azaz a si (私, magánosítás) elterjedését.[44] Jian 1959-ben publikált egy tanulmányt a földreform történetéről Kínában, amelyben kifejtette, hogy Qin Shihuang 秦始皇 politikája, amely megszüntette az arisztokratikus címek és juttatások öröklését, a föld és a vagyon centralizációjának megállítását szolgálta, hogy a köznép a saját földjén gazdálkodhasson. A jingtianzhi (井田制) rendszer, amelyet Wang Mang (王莽, i. e. 45 – i. sz. 23) valósított meg, szintén az egyenlő elosztáson alapuló földreform példája. Hasonlóképpen, Xun Yue 荀悅 (i. sz. 148–209) a Keleti Han dinasztia idején a földművelésre és a földtulajdon megosztására vonatkozó politikát javasolt.[45] Aztán az 1950 és 1951 között írt tanulmányaiban Jian a kínai történelem számtalan parasztlázadását tette vizsgálat tárgyává, és elemezte, hogy ezek oka a föld folyamatos kisajátítása és koncentrációja volt, amely időnként oly nagy méreteket öltött, hogy a szegényeknek nem maradt helyük a megélhetésre. Jian történelmi elemzései a marxista történeti és materialista módszer

44 Lásd Jian Bozan: Xianqin „fa" de sixiang zhi fazhan: cong Yang zhu dao Han Fei先秦「法」的思想之發展——從楊朱到韓非 [A „törvény" gondolatának kialakulása Qin uralkodásának korai szakaszában: Yang Zhutól Han Fei-ig]. In *Jian Bozan quanji di liu juan* 翦伯贊全集第六卷 [*Jian Bozan egybegyűjtött írásai*. 6. kötet]. Hebei jiaoyu chubanshe, Shijiazhuang, 2008, 426–448.

45 Uo. 25–28.

szemléletét tükrözték. Munkáiból világosan látható, hogyan próbáltak a történelmi gondolkodók és a köznép különböző politikai reformmodellekkel ellenállni az autoriter hatalom és földtulajdon koncentrációjának.

A marxista elméleteknek Zhou és Jian történelmi munkáiban megvalósuló kínaiasítása nyomán, a *Legizmus vizsgálata és a konfucianizmus bírálata* mozgalom alatt számos publikáció, tankönyv és rajzfilm jelent meg, amelyek a konfucianizmus kritikáját célozták, és a legizmus hagyományát hirdették. Az ezen időszakban publikált cikkekből felsorolt legista példák hosszú listája jól mutatja, hogy ezek a gondolkodók korai szocialistáknak tekinthetők,[46] akik különböző történelmi és társadalmi körülmények között szocialista víziókat és egalitárius politikákat javasoltak. Shang Yang 商鞅 (i. e. 4. sz.) például ragaszkodott a törvény uralmához és mindenki egyenlőségéhez a törvény előtt (一刑無等級). Wang Mang (王莽, i. e. 1. sz.) betiltotta a rabszolgaságot, és a termőföld-kút rendszer (井田制) alapján szabályozta a földtulajdont: ha egy családnak kevesebb, mint nyolc tagja volt, de egy kút vagy nagyobb földterület tartozott a tulajdonába, a többletet a rokonság, a szomszédok vagy a falu többi tagja között kellett elosztani (男不盈八·田不得過一井). Liu Zongyuan 柳宗元 (773–819), a Yongzhen reformmozgalom (永貞革新) tagja a kilencedik században, a magas adóztatás csökkentését és a katonai hatalom privatizációjának megállítását javasolta, bírálta a Mennyei Mandátum (天説) diskurzusát, és a helyi kormányzatok önrendelkezését (郡縣論) támogatta. Wang Anshi 王安石 (1021–1086), a tizenegyedik századi gazdasági és társadalmi reformer ellenezte a földtulajdon koncentrációját, felbomlasztotta a magánmonopóliumokat és bizonyos kormányzati szabályozásokat, és szociális jóléti formákat vezetett be. Ez a hosszú lista a szocialista gondolkodókról[47] a kínai történelem egészét tekintve kritikai ellen-diskurzusul szolgálhatott a konfucianizmus autoriter ideológiája, vagyis a nyílt konfucianizmus és a rejtett legizmus fúzióján alapuló autokratikus kormányzati gyakorlat ellen. A lista egyben a politikai reformok történetére (變法, szó szerint: a törvény megváltoztatása) is utal, amelyek az autoriter hatalom koncentrációja ellen irányultak. Ezek az immanens politikai kritikák az egyenlőség eszméjére épültek, ellenpontként a kormányzó rezsimek uralkodó, hierarchikus ideológiájával szemben. A konfucianizmus és a legizmus közötti küzdelem vizsgálata az 1970-es években ezért egyfajta indexként szolgált, és rámutatott arra a jelentős intellektuális-politikai genealógiára, amely az egyenlőségért folytatott harcot dokumentálja az autoriter uralom és a

46 *Fordítói megjegyzés*: Zhou és Jian szerint, nem úgy általában. A sinológia mai álláspontja erősen vitatja ezeket a felvetéseket.

47 *Fordítói megjegyzés*: ismét, nem általában, hanem a Zhou és Jian által szocialistának tartott gondolkodók.

centralizált hatalom ellen a kínai történelem különböző dinasztiáiban. Ez az ellen-diskurzus más perspektívát kínálhat a kínai eszmetörténetre vonatkozólag, mint az a hierarchikus és centralizáló autokrácia, amelyet Kína történetében gyakoroltak.

Ironikus azonban, hogy a kínai kommunista hagyomány, amely átvette az autoriter és hierarchikus rezsimnek a konfucianizmus nevében történő kritikájának a genealógiáját, a kulturális forradalom során perverz módon fordult vissza: nemcsak az összes Konfuciusz-templom, klasszikus szöveg és emlékmű elpusztításával, hanem az autokratikus ellenőrzés minden szinten történő érvényesítésével is. A konfucianizmus és a legizmus dichotómiája valójában tagadása annak, hogy a konfucianizmus és a legizmus együtt létezett a kormányzati technikákban a kínai történelem során, miközben ez a hagyomány a legista elméletek által legitimált autokratikus pozíciót is feltételezi. Az 1973 és 1974 közötti *Kritizáld Lin Biaót, kritizáld Konfuciuszt* mozgalom maga is egy reifikált hatalmi harc volt: több mint ezer, Lin Biaóhoz közel álló, magas rangú tisztviselőt távolítottak el, és még több tudóst üldöztek, akik megtagadták Konfuciusz kritikáját. Zhou Yutong, aki korábban bírálta a japán gyarmati és a kínai köztársasági kormány *visszatérés a múlthoz* és *Konfuciusz tiszteletének* gyakorlatait a huszadik század elején, kegyetlenül üldözötté vált Wu Han 吳晗 ügyében: amikor Zhou megtagadta, hogy csatlakozzon a Wu ellen irányuló kritikához, meztelen kézzel kellett ásnia Konfuciusz sírját Shandong 山東 tartományban, 1966-ban. Zhou-t megkínozták, megvakult és lebénult, majd 13 éven át ágyban fekve élt, egészen 1981-ben bekövetkezett haláláig. A marxista történész Jian Bozan, Yang Xianzhenhez és Zhou Yutonghoz hasonlóan, a kulturális forradalom alatt szintén üldöztetés áldozata lett, és 1968-ban öngyilkosságot követett el feleségével együtt.

A konfucianizmus kortárs újjáéledése az elmúlt két évtizedben Kínában természetesen a kulturális forradalom elleni reakciónak tekinthető, amely szinte teljesen elpusztította a konfuciánus hagyományt. Ugyanakkor ez a visszatérő konfucianizmus-diskurzus, amely visszhangozza a huszadik századi konzervatív politikai hatalom helyreállításához használt érveket, és rezonál a huszonegyedik századi politikai-gazdasági expanzió diskurzusával, paradox módon áll a kínai marxista eszmék egyenlőség-ideáljaival szemben. Gan Yang 甘陽 *Tong San Tong* 《通三統》 című könyve tipikus példája a marxizmus kínai sajátosságok szerinti reinterpretációjának a kortárs Kínában. Gan a nagy egyesülés (大一統) politikai rendjét és a múlt és jelen közötti megbékélést hirdeti a „három hagyomány összekapcsolása" elvével (通三統), amelyet Dong Zhongshunak a *Tavaszok és őszök kalendáriuma* Gongyang fejezetének értelmezéséből vett át. Gan szerint a konfucianizmus, Mao Zedong és

Deng Xiaoping hagyományainak egyesítése a Nagy Egyesülés megvalósításának tökéletes megoldása.[48] Hasonló logikát követve Jiang Shigong 強世功 a *China Hong Kong* 《中國香港》 című könyvében azt fejtegeti, hogy Hongkong természetes és szükségszerű módon Kína tributáris területe kell hogy legyen, vagyis a központi kormánynak kell vállalnia a felelősséget Hongkong biztonságáért és stabilitásáért, miközben Hongkongnak követnie kell a központi kormány utasításait, és engedelmesség formájában kell felajánlania tiszteletét. Ebben a modellben Hongkongnak nincs lehetősége önállóan kialakítani saját törvényhozási eljárásait a helyi ügyek kormányzására.[49] Gan programjában világosan látható, hogy a Mennyei Mandátum konfuciánus retorikájára és a Nagy Egyesülés működésére épülő politikai etikát használják fel egy új kínai birodalmi modell és egy új politikai-gazdasági tributumrendszer diskurzív megfogalmazásához. A regionális vállalkozói partnerségek központ–periféria gazdasági kapcsolatrendszere pontosan ugyanazt a logikát követi, mint a korai modern kínai tributumrendszer. A marxizmus kínai sajátosságok szerinti reinterpretációjának patológiás és paradox útja, amely a nyugati kolonizáció elutasítását és a gazdasági fejlődés szellemében történő kínai marxizmus fejlesztését célozta, ezzel a ponttal érte el a csúcsát.

Konklúzió: materialista dialektika és immanens kritika

*A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*ban Marx megkülönböztette a tárgyiasult munkát az élő munkától. Az élő munka időben létezik élőként, csak az élő alanyban tételezhető képességként és lehetőségként, amely értékeket hoz létre, míg a tárgyiasult munka térben jelenik meg, mint múltbeli munka, először használati értékként, majd csereértékként. A tárgyiasult munka ezután a tőkébe épül be, ahol árucikként cserélhető, befektethető és vásárolható.[50] Ezen a munkakülönbségen alapulva Chakrabarty két időbeli folyamat fogalmát vezette be, hogy módosítsa

48 Lásd Gan Yang: *Tong San Tong* [Átvezetések három hagyomány között 通三統]. Sanlian Publishers, Peking, 2007, 1–3.

49 Lásd Jiang Shigong: *China Hong Kong: Political and Cultural Perspectives* 中國香港 : 政治與文化的視野. Sanlian Publisher, Peking, 2010, 228.

50 Lásd Karl Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*. Ford. Lissauer Zoltán. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1972, 174–176, 200–203.

Marx tőkefolyamat-elemzését: az elsődleges történelem a tőke univerzális és szükségszerű mozgása, a múlt, amelyet a tőke „letételezett", és amely a kapitalista kapcsolatok reprodukciójára szolgál; a másodlagos történelem pedig azoknak a történeteknek a gyűjteménye, amelyek a tőke „életfolyamatához" tartoznak, a perifériku s társadalmak kulturális-lakóhelyi érzelmi történetei, egy olyan történelem, amely folyamatosan kitör a kapitalista történelemből, és megszakítja annak elsődleges totalizáló projektjét.[51] Chakrabarty különösen India munkásainak mindennapi életét vizsgálta, mint a másodlagos történelem lokális példáját, és azt állította, hogy ez a helyi történelem heterogén, és ellenállhat a tőke átfogó mozgásának.[52]

A marxizmus kínai sajátosságok szerinti értelmezésének folyamataiból azonban láthattuk, hogy a marxista eszmék nemcsak népszerűsödtek, hanem tárgyiasultak és reifikálódtak, mint „használati érték" és „csereérték", amely a kommunista apparátus ideokratikus és bürokratikus rendszerében hatalmi tőkévé vált. A kérdés itt tehát nem csupán az, hogy a szocialista Kína 1949-es államalapítása után a központi államra épülő kapitalizmus logikáját követte-e, hanem az is, hogy miként váltak a marxista eszmék árucikké a szocialista Kínában.[53]

Ebben a fejezetben az élő munka aktusaként kezdődő, majd a tárgyiasult és reifikált marxista eszmék realizációjává és intézményesítésévé váló folyamatot tárgyaltam. A marxizmus kínai sajátosságok szerinti értelmezése (kínaiasítása) kezdetben sok kínai értelmiségi élő munkája volt, amely a kortárs körülményekhez igazodott, hogy a történelmi pillanat jelenébe bekapcsolódjon. Ezek az eszmék azonban hamarosan cserélhető és vásárolható árucikkekké váltak, fetisizálták és szentté tették őket, és így a társadalomban, akár a piacon, keringtek. Nemcsak a diákok és szüleik ismerték ezeket, hanem a gyárimunkások és a földművesek is, mind ugyanazt az értékrendszert osztva, hozzájárulva a központi és hierarchikus állam totalizáló projektjének stabilizálásához. A minden iskolai szint számára készült tankönyvek, népszerűsített oktatófilm-sorozatok, rajzos illusztrációk a központosított napilapok szerkesztőségi fórumain, valamint különféle kiadványi projektek mind azt mutatták, hogy a nép teljes mozgósítása sikeresen valósult meg ezekkel a „filozófiai" eszmékkel.

51 *Fordítói megjegyzés:* az itt használt fogalmak a *History 1* és *History 2*, viszont úgy gondolom, hogy a magyar szövegváltozatban a *Történelem 1* és *Történelem 2* felettébb nyelvidegenül hangzana, ezért döntöttem az elsődleges és másodlagos történelem fogalmak használata mellett. Annál is inkább, mivel Chakrabarty eredeti tézisében is az elsődleges történelem folyamatosan kiharcolni igyekszik a maga számára a *fontosabbik történelem* státust.

52 Chakrabarty: i. m., 64–66, illetve Max Ward: Historical difference and the question of East-Asian Marxism. In Liu–Murthy: i. m., 87–102.

53 Lásd Postone: i. m., Harootunian: i. m.

A hidegháborús korszakban, a szocialista Kínában a marxizmus kínaiasításának két filozófiai állomását vizsgálva – az „egy kettővé lesz" (1963–1964) és a „konfucianizmus és legizmus harca" (1973–1974) – látható, hogy a marxista „eszméket" hogyan fektették be és materializálták az intézményi alrendszerek és a megosztások mechanizmusai révén, azaz a nép körében való terjesztés és a nép ellenségei likvidálásának gyakorlatában. Mao 1937-es ellentmondás-konceptualizációja dialektikus finomságokat tartalmazott, beleértve minden dolog végtelen osztódásának és a differenciálódás-integrálódás állandó mozgásának fogalmát, de az 1957-es „egy kettővé lesz" kommentárja egyértelműen a hidegháborús helyzetben rögzült, és olyan világos antagonisztikus célpontokat keresett, amelyek a különböző helyzetekhez könnyen hozzáigazíthatók voltak. A fejezetben tárgyalt példák – mint Yang Xianzhen, Zhou Yutong és Jian Bozan – huszadik századi kínai marxista írástudók voltak, akiknek a munkássága a marxizmus helyi kontextusokban történő kínaiasításának valódi gyakorlataiként, ennek élő tevékenységeként tekinthető. Az a tény, hogy mindannyian halálig menő megtorlás áldozatai lettek a kulturális forradalom előtt vagy alatt, és hogy a történelmi fejlődés útját túldeterminálták, és globálisan-helyileg is együtt alakították a hidegháborús korszakban, egymagában tanúskodik a marxizmus kínaiasításának patológiás és paradox útjáról, amely végül a határpolitika és a belső elnyomás, illetve kizárás technikájává vált.

Ha ezt a két filozófiai eseményt tekintjük a kor sarokpontjainak vagy útjelzőinek, világosabban láthatjuk, hogy miként értek össze a komplex politikai és diskurzív erőkkel, egyszersmind helyi és globális szinteken miként haladtak dialektikus, körkörös fordulatukban. Vizsgálódásainkban ezek a helyi és alárendelt történetek, illetve a marxizmus dekolonizálására és provincializálására irányuló eredeti erőfeszítések paradox módon tanúságtételként szolgáltak az internalizált gyarmatosítás dialektikus és torz volta mellett. Az „egy kettővé lesz" logikája odáig terjedt, hogy a konfucianizmus és a legizmus szimbiotikus együttélése a kínai kormányzási technikában két egymással küzdelemben levő táborra lett szétválasztva: a legista eszmék felhasználásával a konfuciánus eszméket támadták meg, és a premodern Kína valós társadalmi hagyományainak eltörlését kísérelték meg. Ez a dialektikus fordulat az „egy kettővé lesz" koncepciójától a „konfucianizmus és legizmus harcáig" rávilágított a marxista eszmék a szocialista Kína kontextusában megfigyelhető, sajátosan kínai értelmezésének igencsak csavaros ellentmondásaira.

Ivácson András Áron fordítása

Ivácson András Áron

A gyakorlatiasság etikai dimenziói: Fan Chengda Guangxi tartományban

Fan Chengda 範成大 (1126–1193) meglehetősen későn került érdeklődésem középpontjába ezen dolgozat munkafolyamatai során.[1] Voltaképpen szinte véletlenül, ugyanis egy olyan műfaj kapcsán merült fel a neve, amelynek nincs közvetlen kapcsolata a jelen dolgozat témáihoz, azonban ez a műfaj számomra nagyon kedves, és gyakran olvasom kikapcsolódásként. Noha a kínai eszmetörténetben voltaképp már az i. sz. 4. század körül megjelenik kezdetleges formában, egységes névvel csak a modernitásban látták el: 遊記文學, amelyet általában útinaplóként szokás visszaadni, azonban meglátásom szerint nemcsak a konkrét szó, hanem a műfaj jellegzetességei okán is pontosabb az „útinapló-irodalom" kifejezés.[2] Ahhoz, hogy világos legyen, miért fontos Fan és munkássága a dolgozatom számára, lényeges, hogy a műfaj némely aspektusát ismertessem.

Mint Hargett jelzi, a fenti fogalom az 1980-as évekre vezethető vissza, amikor a kínai recepció egységes névvel szándékozott ellátni ezeket az irodalmi és félirodalmi, illetve nem egyszer teljesen köznapi alkotásokat. Végül a ma is használatos meghatározás a *Szótenger*《辭海》című szótárból származik, amelyet a Zhonghua Book Company jelentet meg már 1938 óta egyre frissebb és frissebb kiadásokban. Ebben a következőt olvashatjuk:

DOI: 10.61901/Kellek.2025.74.03

A szerző kínai filozófiával foglalkozik, 2024-ben doktorált a Babeș–Bolyai Tudományegyetemen.
Email: andrasaronivacson@gmail.com

1 Részlet a szerző doktori dolgozatából. Ivácson András Áron: *A távoli víz nem oltja a közeli tüzet: a kínai politikai gondolkodás folytonossága az ókortól napjainkig.* Doktori dolgozat. Babeș–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, 2024.

2 A műfaj leírását és történetét lásd James Hargett: *Jade Mountains and Cinnabar Pools: the History of Travel Literature in Imperial China*. University of Washington Press, Seattle, 2018, 3–18.

> Youji 遊記: irodalmi műfaj, egy prózatípus. Lendületes írói stílust és élénk leírásokat alkalmaz; az ilyen jellegű írások feljegyzik mindazt, amit a szerző látott és hallott egy adott hely politikai életéről, hétköznapjairól, helyi körülményeiről és szokásairól, a tájról, számottevő látványosságairól, antik emlékeiről és így tovább. Továbbá közlik a szerző gondolatait és érzéseit [mindezekkel kapcsolatban].[3]

Hargett részletezi, hogy a 遊 (you) írásjegy klasszikus értelme, amely az i. sz. 2. századi és Xu Shen 許慎 által összeállított *Egyszerű és összetett írásjegyek magyarázata*《說文解字》című műben olvasható, így hangzik: „A »you« a zászlók és lobogók lengedezése" (遊旗旌之流也).[4] Hargett úgy véli, hogy ez arra utal, hogy az írásjegy szabad és kötetlen mozgást jelent, azonban úgy gondolom, hogy van itt egy másik aspektus is, amit Hargett nem vesz számításba. Noha a kontextusból valóban kikövetkeztethető ez az értelem, különösen, ha például figyelembe vesszük az olyan használatait is, mint a *Zhuangzi*《莊子》első fejezetének címét:《逍遙遊》, amelyet általában „szabad kóborlásként" szokás visszaadni,[5] mégsem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy az *Írásjegyek magyarázata* zászlókat és lobogókat emleget. Más szóval: inherens módon legalábbis társadalmi kontextusba helyezi, ha nem is feltétlenül politikaiba. Itt némi magyarázatra szorul, hogy miért gondolom azt, hogy már a szó értelemkörének kijelölése társadalmi kontextusba helyezi azt. Mindannak ellenére, hogy Xu Shen írhatott volna bármilyen természeti létezőt, amely lengedez – például falevelet, faágat, fűszálat vagy akár ökörnyálat –, ő mégis egy olyan specifikusan társadalmi, sőt mondhatni politikai létezőt választott, a zászlókat és lobogókat, amelyek a természetben, emberi beavatkozás nélkül nem léteznek. Ennek tekintetében az Írásjegyek *magyarázatában* olvasható jelentéskör értelmezhető a következőképpen: „a 遊 a zászlók és lobogók lengedezése [ahogyan azt a kiküldetése helyszínére utazó hivatalnok látja a különböző ellenőrzési pontokon]". Ez azért fontos a fejezet témája kapcsán, mert maga Hargett is felveti, hogy a Song-dinasztia idején, amikor Fan élt, annak is Déli Song időszakában, az útinapló-irodalmi alkotásokat kizárólagos, vagy közel kizárólagos jelleggel a különféle kiküldetéseken levő, esetleg száműzetésüket töltő állami hivatalnokok írták. Erre ráerősít Cong Ellen Zhang is *Transformative Journeys: Travel and Culture in Song*

3 Uo. 5.

4 Idézi Hargett: i. m., 5. Lásd még: 《說文解字：大字本》. 上. 中華書局 · 北京 · 2013, 538. Utóbbi szövegváltozatban azonban a magyarázat elején lévő két írásjegy helyet cserél: 旌旗.

5 Lásd például Tőkei Ferenc: *Kínai filozófia, ókor*. Második kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980, 63–67.

China című, kiváló monográfiájában, amelynek már az előszava is Fan Chengda útjainak részletezésével kezdődik.[6] E tekintetben úgy gondolom, hogy a Hargett által felvetett „szabad és kötetlen mozgás" értelmezés mellé muszáj odatennünk egy olyan értelmezést is, amely egy sokkal kötöttebb, irányítottabb, politikai éllel és célzattal is ellátott utazást és feljegyzésalkotást implikál, amely nem ritkán komoly politikai nyomás alatt és annak ellenére íródott. Hargett meglátásában ezt az utóbbi értelmet közli a 行 és a 旅 írásjegy, mindkettő olyan helyváltoztatást jelent, amelyet szükségszerűségből, nem önszántunkból teszünk.[7] Ez teljes mértékben így van, azonban vélekedésem szerint ez már részben a 遊 eredeti értelmének kettősségében is megjelenik, amennyiben figyelembe vesszük a Xu Shen által szolgáltatott kontextust. Számomra ezt támasztja alá az is, hogy noha az útinapló-irodalom alkotásainak túlnyomó része száműzetésben utazó hivatalnokok tollából származott, a címválasztás, ha nem is minden egyes esetben, de túlnyomó részt folyamatosan a《遊。。。記》formátumot követte. A Commercial Press által kiadott, a Tang-, Song-, Ming- és Qing-dinasztiák útinapló-irodalmából szemléző *Válogatás a klasszikus kínai utazó feljegyzésekből* 中國古典遊記選擇 sorozat négy kötetében egyetlen utalást sem találtam sem a 行, sem a 旅 ilyetén használatára: mindenhol a 遊 volt használatos, még akkor is, ha egyértelműen száműzetésről volt szó.[8]

6 Cong Ellen Zhang: *Transformative Journeys: Travel and Culture in Song China*. University of Hawai'i Press, Honolulu, 2011, 1–5.

7 Hargett: i. m., 5–6.

8 A Commercial Press kiadó a *Chinese Classical Travel Sketches* 《中國古典遊記選擇》 sorozatában kínai–angol nyelven adott ki remek válogatást ezekből dinasztiákra leosztva, egyelőre: Tang (2015), Song (2015), Ming (2015), Qing (2015). Egyik nagy álmom, hogy amikor eleget fejlődik a kínai tudásom, legalább egy kisebb kötetre valót fordítsak ezekből a remekbe szabott írásokból magyarra. A politikai nyomás ellenére csodálatos útinapló-irodalom tekintetében érdemes például megnézni Bai Juyi 白居易 Tang-dinasztia kori költő és hivatalnok *Feljegyzés a Lushan hegyi szalmakunyhóról*《廬山草堂記》című írását a kötetben: *Classical travel sketches of the Tang dynasty* 唐代遊記選擇. The Commercial Press, Peking, 2015, 95–105. A „szalmakunyhó" ez esetben inkább szerénykedés Bai Juyi részéről, ennél sokkal komolyabb építményről van szó, amely a mai napig áll és múzeumként látogatható. Hasonló okokból olvasandó egyik kedvenc ilyen jellegű írásom is, amely Liu Zongyuan 柳宗元 nevéhez fűződik, és amelynek címe: *Előszó a Nyolc ostoba [című] vershez*《愚溪詩序》. Számomra itt problémás kissé Wang Rongpei 汪榕培 angol fordítása a címben, mert a szövegben magában valóban egy vers a végső cél, azonban a cím azt mondja: „Bevezetés/előszó az ostoba [ember] völgyéről szóló vershez". A 溪 írásjegy különféle használatai közül azért döntöttem a völgy mellett, mert a szöveg többek közt egy kisebb völgy vagy hasadék leírását is adja, amely meglátásomban a szöveg fő pontja. A szöveg végén emlegetett „Nyolc ostoba verse" mára elveszett. Liu ezen írását lásd: *Classical travel sketches of the Tang dynasty* 唐代遊記選擇. Id. kiad.,

Hargett szerint az alapvető különbség a nyugati és a kínai útinapló-irodalom között az, hogy míg az előbbiben a szemlélődők messziről kémlelik a tájat, vagyis azon kívül vannak, addig a kínai útinaplók túlnyomó része mindig belülről látja azt, a szerző átvonul a tájon és úgy írja le, más szóval: benne van abban a tájban, amit leír. Ennek ellenkezőjére mindössze egyetlen példát találtam a fent említett négy kötetben, egész pontosan Liu Zongyuan *Látogatásra érdemes hegyek és folyók Liuzhou környékén*《柳州山水近治可遊者記》című írásában, ahol Liu a hegyes tájat egy másik csúcsról, mintegy „kívülről" kémlelve úgy fogalmaz: 無名而深, „magasztos és megnevezhetetlen".[9] Számomra pontosan ez a benne levés az, ami a legvonzóbb a kínai útinapló-irodalomban, és ez lesz épp az a jellemző, ami annyira lényeges Fan Chengda írásaiban is. Mielőtt azonban rátérnénk a munkásságára, nézzük meg, ki is volt ő tulajdonképpen.

Fan Chengda 範成大 1126-ban született, és 1193-ban hunyt el. A Déli Song-dinasztia egyik legkiválóbb költője, a híres Fan család tagja, valamint Yang Wanli 楊萬裏, Lu You 陸遊 és You Mao 尤袤 társaságában a Déli Song-dinasztia négy mesterének 南宋四大家 egyike. Tiszteletneve Zhineng 致能, fiatalkori művészneve „hegyi remete" 山居士, később azonban felvette a „Köves-tó[10] remetéje" 石湖居士 művésznevet. Költői munkássága mellett fontos hivatalnok és utazó, valamint egy olyan munkásságot is maga mögött hagyott, amelyre ma azt mondanánk, hogy néprajz, noha akkoriban nem használták ezt a fogalmat.[11] Költői munkái a *Köves-tavi gyűjtemény*《石湖集》című munkában maradtak fenn, és noha egész írói munkássága komoly reputációnak örvend, a legismertebb a költészete.[12] Lírai alkotásai mellett hat prózai alkotása is fennmaradt,

39–46. Ez utóbbi Liu Zongyuan írás magyarul is olvasható Ecsedy Ildikó remekbe szabott fordításában *A Balga-patakról írt versemhez* címmel. Lásd Liu Cung-jüan: *Megszeretem a száműzetést*. Terebess Kiadó, Budapest, 1997, 103–107.

9 A „magasztos" szó használata némi magyarázatra szorul. Tudatában vagyok annak, hogy a 深 írásjegy elsődleges értelme a „mély", mint mély víz, árok, szakadék és így tovább, azonban szintén használatos úgy is, mint titokzatos, rejtelmes, hatalmas stb. Meglátásom szerint Liu itt ebben az értelemben használja, és nem pusztán a hegyek közötti völgyek földrajzi mélységére gondol. Liu írását lásd: *Classical travel sketches of the Tang dynasty* 唐代遊記選擇. Id. kiad., 85–91.

10 A „Köves-tó", avagy 石湖, környezetvédelmi terület és tóvidék a mai Kína Jiangsu tartományában 江蘇省, Suzhou 蘇州 várostól délkeletre.

11 Fan Chengda ehhez kapcsolódó munkásságának műfaji besorolásával kapcsolatos nehézségeiről lásd James Hargett előszavát, különösen a xxxi és xxxv oldalak között. In Fan Chengda: *Treatises of the Supervisor and Guardian of the Cinnamon Sea*. University of Washington Press, Seattle, 2010.

12 Fan Chengda költészetéről a legteljesebb monográfiát J. D. Schmidt írta: *Stone Lake: The Poetry of Fan Chenga 1126-1193*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992. Egy másik elemzésért lásd James Hargett: Boulder Lake Poems: Fan Chengda's

ezek közül pedig Hargett meglátásában a három útikönyve a legfontosabb: *Naplójegyzet a gyeplő megragadásáról* 《攬轡錄》, *Naplójegyzet a főnix*[13] *megzabolázásáról* 《驂鸞錄》, valamint *Naplójegyzet egy Wuba tartó hajóútról* 《吳船錄》. Ugyanakkor érdekesség, hogy Fan egész egyszerűen rajongott a virágokért, és különösen a Mei 梅花 virág volt a kedvence, amelyről egy teljes értekezést is írt.[14]

Fan hivatali karrierje az 1150-es évektől kezdődően közel harminc évet ölel fel, amely évek alatt változatosabbnál változatosabb hivatalokat töltött be, leggyakrabban különféle messzi tartományokban, és csak ritkán a Déli Song fővárosban, Lin'anban (a mai Hangzhou). Hargett a következő hivatalokat sorolja Fan életében:

> Azután, hogy 1154-ben megszerezte a jinshi 進士 rangot, Fan alacsony rangú hivatalnokként szolgált Hui megyében (a mai Anhui tartománybeli She város). Ezek után hivatalok sorozatát töltötte be a fővárosban és a tartományokban egyaránt. Miután hivatalt töltött be a Nép javára tevő gyógyszerészeti minisztériumban (Humin Yaoju 護民藥局, 1162), a birodalmi vizsgák felügyelőjeként (dianjian shijuan, 點檢試卷) látjuk, ezek után különféle hivatali iratszövegező feladatokat látott el (1163–1166), a Személyzeti Hivatal igazgatóhelyettese (Libu yuanwai lang 吏部員外郎, 1166), birodalmi feljegyző (qiju lang 起居郎, késő 1169, kora 1170), a Song küldötte Jin államban (1170), valamint a rend és szabályozás megbékítő és nyugalmi megbízottja (1173–1175).[15]

(1126-1193) Rural Year in Suzhou revisited. *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)*, 1988 (10):1/2, 109–131.

13 A főnix szó használata itt magyarázatra szorul. Hargett angol fordításában a 鸞 nevű kínai mitológiai madár a „simurgh" szót használja, azonban mivel a simurgh egy perzsa mitikus madár neve, meglátásomban idegen elemmé válik egy kínai szövegben. Ezért döntöttem úgy, hogy magyar fordításomban inkább a főnix szót használom, jelezve, hogy a 鸞 nem pontosan „a főnix", mintsem akár a simurgh, akár a Luan neveket használnám, amely utóbbi a kínai 鸞 név pinyin átírásos megfelelője.

14 Ennek elemzését és angol fordítását lásd: James Hargett: Fan Chengda's (1126-1193) Meipu: a twelfth century treatise on Mei-flowers. *Monumenta Serica*, 2010 (58), 109–152. Ez a virág egyébként angol nyelven „plum flower"-ként ismert, a kínai 梅 is szilvára utal, azonban maga a gyümölcs sokkal közelebb áll különféle kisebb barackfajtákhoz, mint a szilvához.

15 Hargett: i. m., 47, 1. lábjegyzet. Fordításomban egyrészt Hargett megnevezéseit követtem, még akkor is, ha némileg modern fogalmakkal adta vissza a Song-kori hivatalok neveit, mint például az igazgatóhelyettes (vice director), másrészt pedig Charles O. Hucker fordításait vettem alapul (lásd: *A dictionary of official titles in Imperial China*. SMC Publishing, Taiwan, 1985). Hucker monográfiája különösen hasznos bárkinek, akit érdekel a birodalmi Kína megszervezése és államapparátusa a különféle korokban, ugyanis nemcsak szótárszerűen sorolja a hivatalok neveit, hanem mindenik dinasztiához hosszú történeti áttekintést is fűz.

Számunkra itt a legutolsó hivatal a fontos: *a rend és szabályozás megbékítő és nyugalmi megbízottja*,[16] amely a 經略安撫使 hivatal magyar megnevezése. O. Hucker könyvében ezt olvashatjuk erről: katonai megbízott, egy a többféle megnevezés közül azokra a fővárosból kiküldött hivatalnokokra, akik egy körzet (lu) katonai felügyelőjének feladatait töltötték be, különösen a határvidékeken. Gyakran rövidítették jing-lüe shi formában.[17] Azért ez a fontos számunkra, mert ez az a hivatal, amelyet Fan akkor töltött be, amikor megírta azt a nagyszabású művét, amely jelen fejezet fő tárgya. Ez a hivatal egyszerre rendelkezett adminisztratív, diplomáciai és katonai funkcióval. Fő feladata a helyi Song lakosság és a különféle törzsek, valamint a mindenféle Song adminisztráció alá tartozó protektorátusok lakói közötti béke megteremtése és fenntartása volt, illetve különféle beszerzési utak létrehozása és biztosítása a Song főváros irányába a határvidékekről.[18] Ugyanakkor Fan hivatali karrierje abban is sajátságos a kínai történelemben, hogy azok közé tartozik, akiket sosem ért a száműzetés búja-baja, amely annyira központi téma a Song-kori útinapló-irodalomban. Ennek megfelelően térjünk rá Fan főművének tekintett munkájára, amelynek címe: *A Fahéj-tenger felügyelőjének és őrzőjének értekezései*, avagy《桂海虞衡志》.[19]

Ahhoz viszont, hogy olyan szerteágazó tapasztalatai lehessenek, mint amilyenek előtűnnek az olvasó számára az *Értekezések*ből, az szükséges, hogy Fan tapasztalt utazó legyen. Erről ő maga számol be az *Értekezések* első fejezetének felvezetésében, amikor így ír múltjáról:

> Wu keleti részében születtem, azonban északon, You és Ji helységekben töltöttem be hivatalt, délvidéken Jiao és Guang térségekben éltem, nyugaton pedig a Min és Emei hegyek lábánál hivatalnokoskodtam. Ezen mindhárom égtáj irányába tízezer li távolságot tettem meg, és bármerre is jártam, nem akadt olyan kilátó vagy egyéb látványosság, amelyet meg ne másztam és fel nem mértem volna.[20]

16 Ebben Hargett „pacification and comfort commissioner for regulation and order" fordítását követtem.

17 Lásd Hucker: i. m., 172, 1232-es bejegyzés. Egyetlen módosításom: az O. Hucker által használt Wage-Giles átírást Hanyu Pinyinre cseréltem.

18 Hargett: i. m., 5, 9. lábjegyzet.

19 A továbbiakban röviden: *Értekezések*.

20 Fordításomat összevetettem Hargett angol fordításával, lásd Hargett: i. m., 234. Wu keleti része a mai Suzhou körüli vidék általános megnevezése volt. A hivatalnoki munka You és Ji helységekben Fan a Jin államból 1170-es küldetésére utal. Jiao voltaképp Jiaozhi helynévre utal, ami a mai Vietnam északi és középső részének akkori megnevezése. A Min és Emei hegyek Szecsuánban találhatók, Fan ide pont a tézisek helyszínéül szolgáló Guangxi tartományi hivatalnokoskodása után érkezett,

予生東吳，而北撫幽、薊，南宅交、廣，西使岷峨之下，三方皆走萬裏，所至無不登覽。

A mű 1175 után született, és Fan 1173 és 1175 között, Guangxi tartományban eltöltött két éve alatt szerzett tudását és tapasztalatait tartalmazza. A „Fahéj-tenger” 桂海 hagyományosan a mai Kína déli régiót, elsősorban Guangxi és Guangdong tartományok területeit jelölte, nevét pedig onnan kapta, hogy nagyon elterjedt volt itt a *Cinnamomum cassia* fa termesztése, amelynek kérge adja a fahéjat.[21] Amikor nem kellett épp hivatali ügyeivel foglalkoznia, Fan a környező vidéket járta, és feljegyzett mindent, amit látott, hallott, és amit a helyiek meséltek neki virágokról, fákról, ásványokról, fűszerekről, tárgyakról, helyi szokásokról, kultúrákról, állatokról és még sok minden másról. Ezek a feljegyzések alkotják az *Értekezések* gerincét, amely tizenhárom fejezetre van felosztva: szakadékok és barlangok 巖洞, fémek és kövek 金石, aromás növények 香, borok 酒, tárgyak 器, madarak 禽, négylábúak 獸, rovarok és halak蟲魚, virágok 花, gyümölcsök 果, lágyszárú növények és fák 某木, vegyes tárgyak 雜 és a man népesség 蠻.[22] Műfaji szempontból az *Értekezések* két, a Song-dinasztia idején kiteljesedő műfaj ötvözetének tekinthetők. Először is a „útinapló-irodalom”, amely a természetleírás, a történelmi és filozófiai értekezés és az útinapló egy nagyon sajátságos ötvözeteként egyszerre tesz kísérletet a valóság leírására és ama leírásból szárba szökkenő gondolatok tolmácsolására. Ez a műfaj a Song-dinasztia idejére érte el csúcsát, többek közt az olyan szerzők írásaiban, mint épp Fan Chengda. A másik műfaj kínai neve a 類書, amely magyarul szó szerint „osztályozó könyvet” jelent, ez annak a megfelelője, amelyet mi „enciklopédiának” hívunk.[23]

Az első tizenkét fejezet, némely kivételtől eltekintve, szinte leltári értelemben listáz különféle, a fejezetek témájának megfelelő elemeket, és csak ritka esetben ad hozzá kontextust, azonban ennek megvan az oka. Lássunk egy rövid részletet:

Kupa orron keresztüli iváshoz: A déli határ közelében élő emberek körében szokássá vált, hogy az orrukon át isznak. Van egy kancsóhoz hasonlatos eszközük, amelynek egyik oldalán van egy öntözőváza nyakához hasonlatos nyúlvány, amelyen át a bort felszívják az orrukba. A nyári hónapokban ezt

és 1175, valamint 1177 között tartózkodott itt. Lásd: Hargett: i. m., 8, a 4., 5., 6. és 7. lábjegyzetek.

21 Hargett: i. m., xxxvii.

22 A fejezetcímek fordításában Hargett megoldásait követtem.

23 Erről bővebben lásd Hargett: Fan Chengda's (1126-1193) Meipu… Id. kiad.

az eszközt használják, hogy vizet igyanak. Úgy tartják, hogy a folyadék oly gyorsan halad orrukból a torkukba, hogy el sem lehet mondani. Most már a Yong megyei lakosok is átvették ezt a szokást. Feljegyeztem ezt itt, mert azok, akik látják ezt, szórakoztatónak tartják.[24]

鼻飲杯：南邊人習鼻飲，有陶器如杯碗，旁植一小管，若瓶嘴，以鼻就管吸酒漿，暑月以飲水，雲：「水自鼻入，咽快不可言。」邕州人已如此，記之以發覽者一胡盧也。

A mű első tizenkét fejezete ehhez hasonló, néhol hosszabb, általában rövidebb feljegyzések sorozata különféle, a fejezetek témájának megfelelő dolgokról. Azonban a tizenharmadik fejezetben, amelynek témája a man népesség,[25] minden a helyére kerül. Ugyanis annak érdekében, hogy a man népesség szokásainak, kultúráinak bemutatása közben ne kelljen végtelen magyarázatokba bonyolódnia, Fan a korábbi fejezetekben minden, e téma

24 Hargett: i. m., 241. A fent említett, orron át való ivás egyébként a mai napig foglalkoztatja a kutatókat, és nagy viták zajlanak arról, hogy valóban létezett, avagy csak félreértés vagy épp rossz szándékú fabrikáció a különféle források ellenére. Lásd például ezt a cikket: 罗劲松: 来不可思议的鼻饮 [Hihetetlen orron át ivás]. 广西日报, 2016. március 15. Online elérhető: https://www.ddgx.cn/show/6610.html. (Letöltve: 2025. december 5.)

25 A *man* népesség a Han dinasztia ideje óta a dinasztia határaitól délre élő népek gyűjtőneve. Fan alapvetően kétféle *man* népességről beszél: a déli Song-dinasztia határain belül élő *man* népek (蠻) és a dinasztia határain kívül élő *man* népek (外蠻). Hargett szerint ez a megnevezés Fan számára egyértelműen pejoratív értelemmel rendelkezett, mint ahogy a magyarban például a „barbár" szó volna, vagy Hargett számára az angol „barbarian", azonban én erre nem találtam Fan eredeti szövegében semmiféle jelet. Sőt, számomra ezen fejezet egyik sarokpontja éppen az, hogy Fan mennyire emberien közelíti meg és ír ezekről a népekről lekezelés, megvetés, lekicsinylés nélkül. Fan maga is azt írja a *Tézisek*hez csatolt saját előszavában, hogy nem nézte le a helyieket: 不鄙夷其民. Hargett szerint ez a sor Han Yu 韓愈 sírfeliratáról származik, és egész pontos fordítása: *nem barbárnak nézni a helyieket*. Ezért is furcsálltam Hargett azon nézetét, hogy itt voltaképp Fan perjoratíven használná ezt a kifejezést. Az egyedüli jel, amiről el tudom képzelni, hogy ilyesmire utalna Fan eredeti fogalmazásaiban, az, ahol a *yao* törzsek megnevezésében néhol a 猺 írásjegyet használja a 瑤 helyett. Fan korában mindkettő használatos volt a *yao* törzsek megnevezésére, ám míg az utóbbiban az előtag a 玉, amelynek jelentése „drágakő", addig az előbbiben az előtag a „kutya" értelmű 犬 szóból képzett犭. Ahhoz hasonlatos, mintha magyarban azt mondanánk, hogy „kutyafejű barbár". Erre a viszonyra alább még bővebben kitérek. Hargett kijelentése arra vonatkozhat, hogy a *man* kifejezés önmagában pejoratív, azonban mivel nem volt más kifejezés rájuk, Fan kénytelen volt használni, még akkor is, ha ő maga úgy gondolta, nem nézi le ezeket az embereket, közösségeket. Ez a nyelv és a valóság közti ellentmondás megérne egy külön értekezést is, azonban erre itt nincs alkalmunk, azon túlmenően, hogy jelezzük az ellentmondás létezését.

kapcsán releváns dolog pontos meghatározását megadta. Így pedig ezen összegző fejezetben csak említenie kell egy-egy tárgyat, növényt, állatot és így tovább, az olvasó pedig a dolog meghatározását már látta korábban, ezért jó esetben eleve tudni fogja, hogy Fan épp miről beszél.

Emellett az *Értekezések* számos önéletrajzi elemet is tartalmaz a fenti részleten túlmenően is. Egyik kedvencem a – kínai típusú, gabonából készített – borokról írott fejezet első néhány sora, amely egyébként egy érdekes episztemológiai éllel is rendelkezik. Az említett szöveghelyen ezt olvashatjuk:

> Természetemnél fogva nem tudok sokat inni. Hivatalnoktársaim közül, akik keveset isznak, senki sem iszik oly keveset, mint én. Mégis, azok közül, akik ismerik a borokat, egyikük sem ismeri őket annyira, mint én.[26]
>
> 餘性不能酒 · 士友之飲少者莫予若也 · 然知酒者亦莫予若也.

Meglátásom szerint ebben a rövid részletben Fan szándéka kettős: azon túlmenően, hogy közli, hogy nem bírja az alkoholt (不能酒), azt is megerősíti, hogy ennek ellenére tudása a borokról több, mint azoknak, akik fogyasztják is, ismerik is a borokat. Úgy gondolom, hogy Fan fő üzenete itt az, hogy ahhoz, hogy valamiről tudásunk legyen, különösen olyan dolog kapcsán, mint a bor és az alkohol általában, nem szükséges, hogy szélsőséges mértékben fogyasszuk. Ez egy fajta mértékletességre való intés a részéről, ami nemcsak a konfucianizmus, hanem minden más iskola, voltaképp az általános kínai eszmetörténet egyik legalapvetőbb intelme is. Minden szinkretizmus ellenére, visszacsatolva egy keveset a legizmushoz: amikor a *Shang urának könyve* és a *Hanfeizi* egyaránt figyelmeztet, hogy azon állam, amely egy törvénnyel rendelkezik, fennmarad, és azon állam, amely tíz törvénnyel rendelkezik, feldaraboltatik, pontosan azt az üzenetet közvetíti, hogy a mértékletesség nemcsak olyan jelenségek kapcsán fontos, mint az élvezetek (jelen esetünkben a bor), hanem az olyan fontos dolgok kapcsán különösen, mint az államvezetés. Természetesen ez akár visszavezethető egészen a daoizmusig, ahol azt láttuk: A nagy fejedelemség kormányzása olyan, mint a kis halak sütögetése 治大國若烹小鮮.[27] Az utalás értelmében ahhoz hasonlatosan, ahogy a kishal könnyen szétforgácsolódik, ha sokat forgatják, mozgatják sütés közben, a nagy államot is minél egyszerűbben

26 Hargett: i. m., 239. Fordításomat összevetettem James Hargett angol fordításával. Lásd uo. 47.

27 Magyar fordítás: Tőkei Ferenc: *Kínai filozófia, ókor.* Második kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980, 38.

és stabilabban kell vezetni, mindenféle felforgató tevékenység nélkül.[28] Ez számunkra azért lényeges, mert amint Hargett fentebb jelölte, az útinapló-irodalom nem ritkán komoly filozófiai fejtegetésekbe is belemegy mindannak ellenére, hogy sok esetben rövid írásokról beszélünk.[29] Fan esete azért más, mert az *Értekezések* könyv hosszúságú alkotás, így nem ritkán filozófiai nézetekbe is belebocsátkozva írja le mondandóját.

28 Meglátásom szerint ez kapcsolatba hozható azzal a szinte kormányzati automatizmusra törekvő nézettel, amelyről a doktori dolgozatomnak a Hanfeizit taglaló fejezetében írtam. Ott úgy fogalmaztam, hogy a *Hanfeizi* végső nézete a kormányzás kapcsán az, hogy az emberi tényezőt minél inkább ki kell iktatni a kormányzásból, és törvények segítségével, amennyire csak lehet, szinte önmozgóvá kell alakítani a rendszert: minél kevesebbszer avatkozunk be a helyes kormányzásba, annál stabilabb lesz. További lépésként úgy vélem, hogy ez kapcsolatba hozható nemcsak a legista, hanem más iskolák által is képviselt 無為 állásponttal a kormányzás kapcsán: itt-ott, néhanapján, minél kevesebbszer, annál jobb, mindössze egy-egy reform az, ami megengedhető ebben a nézetben. Ugyanakkor kapcsolható ahhoz is, amit úgy fogalmaztam meg a Hanfeizi fejezetben, hogy a legizmus, és különösen a *Hanfeizi* célja az, hogy a politikából kivonja az emberi tényezőt: nem magát az embert, hanem az emberi tényezőt abban az értelemben, hogy kivonja az ember vágyait a politikára való ráhatás lehetőségéből. Ebben Bryan W. Van Norden filozófus, sinológus meglátásához csatlakozom, aki a *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto* című könyvében úgy véli, hogy a *Hanfeizi* lényege az, hogy a politikai intézményeket úgy kell megalkotni, hogy ne függjenek a politikai aktorok erényének meglététől vagy hiányától. Lásd Bryan W. Van Norden: *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto.* Columbia University Press, New York, 2017, 14. Meglátásomban ez nagyon fontos, mert magam is úgy vélem, hogy ez a radikális különbség a konfucianizmus és a legizmus között: a konfucianizmus mindent az erényre tesz fel, a legizmus számára az erény mellékes, ugyanis a rendszer működőképessége a fontos. Az igazán komoly viták ott kezdődnek, hogy a rendszer működőképességének mi a végcélja. Például: létrehozható-e egy rendszer, amely az emberek életének javításáért működik úgy, hogy az erény meglétét vagy hiányát teljes mértékben kivonjuk a rendszer működéséből?

29 Ezzel kapcsolatban lásd Hargett elemzését a California State University számára tartott videoelőadásban Wang Anshi *Feljegyzés a látogatásról a hegyhez, ahová Huibao elvonult* című útinaplójáról: www.youtube.com/watch?v=ASW1Z470ozQ. (Letöltve: 2025. december 5.) Az említett irodalmi alkotás Wang legismertebb útinaplója, eredeti címén《遊褒禪山記》Lásd: *Classical Travel Sketches of the Song Dynasty*《宋代遊記選譯》. The Commercial Press, Peking, 2015, 131–139. Számomra ez az egyik legszebb útinapló irodalmi alkotás, nemcsak azért, mert különösképp rajongok Wangért és tevékenységéért, hanem azért is, mert valóban egy mély filozófiai tartalommal is ellátta ezt az útinaplót, amelyben párhuzamot von a ritka és felfedezetlen tájak, mély barlangok, és a ritka és kevesek számára elérhető tudás között, amely párhuzamot az útinapló végén ráadásul egy tudásetikai dimenzióba is belehelyezi, amikor afelett sajnálkozik, hogy mennyi régi tudás elveszett, és reményét fejezi ki, hogy a jelenkor nagy emberei ennek tudatában alkotnak és mondanak véleményt. Mióta elkezdtem kínai történelemmel foglalkozni, kétségtelenül ez lett az egyik kedvenc különálló írásom mind közül.

Fan Chengda *Értekezése* egy másik szempontból is nagyon erősen kapcsolódik a Songdinasztia-kori útinapló-irodalomhoz. Mint Hargett jelzi, ekkoriban az útinapló-irodalom szerzők egyik legfontosabb, felvállalt feladata a helyi, téves tudásformák, valamint a helyi viszonyokról kialakult, téves birodalmi tudásformák korrekciója volt.[30] Fan *Értekezése* telis-tele van ilyen jellegű korrigálásokkal a helyi közlönyökben található írásokkal, információkkal kapcsolatban. Ez Hargett szerint kapcsolható a Song-dinasztia idején ismét megújult erejű konfuciánus nézetrendszerhez, amelynek egyik alapvető célkitűzése továbbra is a nevek helyreállítása, a 正名 maradt.[31] Fan esetében ez egy egyszerű növény megnevezéséről vagy elterjedéséről fennálló nézet kijavításától egészen a helyi lakosság különféle szokásairól elterjedt nézetekig terjed. Ennek egyik formája az, amikor Fan azokkal a nézetekkel száll szembe, amelyek talán valamennyire elvárható módon arról szólnak, hogy a határokon kívül/belül élő „barbár" népek koszosak, műveletlenek, egyszerűek és az állatoknál alig többek. Ezekkel szemben Fan például a következőket írja:

> Ami a Yong adminisztratív körzetbe érkező különféle man népességeket illeti, szokásaik és tradícióik nagyrészt azonosak [a korábban említett Ziqi közösségével]. Sokuknak mélyen ülő szemeik és langaléta testük van, arcuk sötét, fogaik fehérek. Hajukat damaszttal kötik fel, rövid durva anyagból készül ruhát viselnek, és mezítláb járnak. Széles karimájú szalmakalapot viselnek, nemezelt anyagot vetnek a vállukra, fülbevalót hordanak, és mossák fogaikat. Arany karkötőt hordanak, és hosszú tőrt viselnek a hátukon. […] Természetüktől fogva rajonganak a tisztaságért. Több ember osztozik egy étkezés során. Egyetlen kanalat helyeznek egy tál ennivalóba, valamint egy kupányi vizet a tál mellé. Fiatal és idős osztozik a kanálon evés közben. Belemártják a kanalat a vízbe, ennivalót vesznek magukhoz, majd visszateszik a kanalat a vízbe. Az ennivalót kézzel csavarják a tányéron, ezért gömb alakú és tiszta. Csak ez után veszik az ennivalót a kanálra és helyezik a szájukba [anélkül, hogy a kanál a szájukhoz érne]. Minden bizonnyal azért cselekszenek így, mert nem akarják, hogy a koszos kanál kárt tegyen bárkiben is. Minden étkezésük roppant szerény, a borivást is egyetlen kupára korlátozzák, amelyet képesek mindössze néhány hörpintéssel megüresíteni. […] Minden étkezés után kötelezően fogat mosnak, ezért fogaik mindig ragyogó fehérek.[32]

30 Hargett: i. m., 105–111.

31 Jonathan O. Pease ugyanerre hívja fel a figyelmet Wang Anshi fentebb említett útinaplójának elemzésében. Lásd Jonathan O. Pease: *His Stubbornship: Prime Minister Wang Anshi (1021-1086), Reformer and Poet.* Brill, Boston, 2021, 64–73.

32 Hargett: i. m., 258–259.

> 諸蠻之至邕管賣馬者，風聲氣習，大抵略同。其人多深目長身，黑，以錦纏椎髻，短褐徒跣，戴笠荷氈，珥刷牙，金環約臂，背長刀【。。。】性好潔，數人共飯，一柈中植一匕，置杯水其旁，少長共匕而食。探匕於水，鈔飯一哺放，搏之柈，令圓淨，始加之匕上，躍以入口，蓋不欲汙匕妨他人。每飯極少，飲酒亦止一杯，數咽始能盡。【。。。】。食已必刷齒，故常皓然。

Ebben a szövegrészben egyértelmű, hogy egy olyan közösségről van szó, amelyik kifejezetten sokat ad a tisztaságra és a higiéniára. Fan többször is kihangsúlyozza a fogmosás tényét, valamint pontosan leírja, hogy mennyire odafigyelnek evés közben arra, hogy ne koszosan adják tovább azt a kanalat, amellyel mindenki eszik. Ezt a célt szolgálja az is, hogy leírja, hogy fülbevalót és arany karperecet hordanak, színes damasztot és noha durva anyagból készült, de nemezelt öltözéket viselnek, amihez nagyon jól találnak a „mindig ragyogó fehér fogaik". Egyáltalán nem az az olvasó benyomása, hogy itt olyan népekről volna szó, akik koszosak, rendetlenek vagy civilizálatlanok volnának. Néhány sorral később Fan azt is leírja róluk, hogy ha tehetik, még csak nem is ürítenek a lakhelyeik közelében:

> Megvetik a rossz szagokat. Valahányszor a vadonban ürítenek, mindig lyukat vájnak és eltemetik az ürüléket. A Yong megyebeliek gyakran arra használják az ürülék bűzét, hogy az általuk megvetett emberekkel elbánjanak. [Ürülékkel teli] agyagedényekkel dobálják meg őket, akik várható módon mindig lóra pattannak és így menekülnek.[33]

> 甚惡穢氣，野次有穢，必坎而覆之。邕人每以此制其忿戾，投以穢 器，輒躍馬驚走。

A sárdobálásnak egy igen kreatív formája, mondhatnánk. Ugyanakkor ismét azt jelzi, hogy mennyire nagyra értékelik a tisztaságot maguk körül, leszámítva a haragosaikkal való elbánásnak ezt az igencsak érdekes módját. Ugyanakkor azt is érdemes szem előtt tartanunk, hogy Fan egyik esetben sem fogalmaz meg ítéletet, mindössze tényszerűen közli a megfigyeléseit és azt is, amit másoktól hallva feljegyzett, még akkor is, ha, mint alább látni fogjuk, ezek néhol abszurd jelleget öltenek. Többek közt ezek azok a szövegrészletek, amelyek kételyt ébresztettek bennem Hargett azon meglátásával szemben, hogy Fan lenézte volna ezeket az embereket. Ugyanakkor természetesen ez nem jelenti azt, hogy kritikátlan lett volna velük szemben. Az egyik nagyon szembeötlő eset, ami erre

33 Uo. 259.

utal, a man népesség körében élő többféle házassági szokás, amelyeket a következőképpen írt le:

> Ami a délnyugati fan népesség szokásait illeti, kevés a változatosság bennük. A férfiak nagyon erősek, a nők nagyon tiszták. A férj és a feleség külön helyen él [a lakásban]. A nő lakosztálya mélyen elrejtett, ahová soha senki más nem megy be. Amikor a férj meglátogatja a feleségét, csak az után megy be, hogy a kardját a lakosztálya ajtaja mellett felakasztotta. Néha megegyeznek, hogy mélyen a hegyekben találkoznak. Ezt azért teszik, hogy ne szennyezzék be a lakhelyüket. Úgy tartják, hogy másképp szellemek és holt lelkek romlást hoznának a házra. Ezen man népek közül egy sem tett kárt soha senkiben. Ezért mi sem tudunk túl sok részletet az életvitelükről.[34]

> 西南蕃俗，大抵介別。男夫甚剛，妻女甚潔。夫婦異居，妻所居，深藏不見人，夫過其妻，掛劍於門而後入。或期於深山，不褻穢其居，謂否則鬼神禍之。此諸蠻皆未嘗為害，故其事亦不能詳知。

Fan továbbra is tényszerűen közli az imént olvasott részleteket anélkül, hogy bármiféle ítéletet mondana, noha talán az, hogy ezek az emberek soha senkiben nem tettek kárt, talán lehet egyfajta pozitív értékelés Fan részéről. Ugyanakkor, amikor a némely „külső *man*" 外蠻 házassági szokásról ír, már távolról sem ennyire rózsás a helyzet. Mint írja:

> Az esküvő éjszakáján mindkét család bőséges katonai készenlétet biztosít. A legkisebb szóbeli provokáció következtében is a két tábor fegyvert ránt egymással szemben állva. Az esküvő után a vő gyakran kardot ránt. Ha a feleség rabszolgái és szolgálólányai ellenkezésüket fejezik ki, puszta kézzel öli meg őket. Minél több rabszolgát tud megölni [onnan számítva, hogy a férj és feleség belépett a kunyhóba],[35] felesége családja annál inkább félni fogja. Másképp gyávának fogják tartani.[36]

34 Uo. 258. A fenti szöveg két külön népességről beszél: az elején a fan 蕃 népességről van szó, a végén azonban áttér a man 蠻 népességre, akikről korábban volt szó a szöveghelyben. Fan Chengda számára a kettő annyiben társítható, hogy mindkettő a Han kínai Song lakosságon kívül élő népcsoport. Továbbá az itt olvasható fan 蕃 népesség nevében olvasható szó nem a Fan Chengda nevében olvasható szó, amely: 范.

35 Belép a kunyhóba: 入寮. Fan leírja, hogy ennek a szokásnak megfelelően, amikor a házasság megköttetik, a nő családja egyszerű szalmakunyhót épít a feleség szüleinek lakhelyétől körülbelül száz li távolságra, ahol a friss pár fél évig él együtt, majd visszatérnek a férj háztartásába. Lásd Hargett: i. m., 167.

36 Uo. 255.

成禮之夕，兩家各盛兵為備，小有言則兵刃相接。成婚後，婿常抽刃，妻之婢妾迕意即手殺之。自入寮能多殺婢，則妻黨畏之；否則謂之懦。

Ez vezeti el Fan Chengdát oda, ami számomra műve egyik legfontosabb és legkiválóbb része. Ez pedig egy szenvedélyes kirohanás a rabszolgaság intézménye ellen. Szeretném ezt a szöveghelyet teljes hosszában idézni:

> Az Annanbeliek nem tudnak pénzérmét önteni, ezért kizárólag a Kínából beáramló rézpénzt használják, amelyet az utazó kereskedők visznek ki a határokon kívülre. A rabszolgákkal való kereskedelem, a hivatalnokok határvidékre való utazása és a kínai rézpénz kivitele – három olyan dolog, ami ellen törvényi megszorítás van érvényben. A mai ember azonban továbbra is részt vesz ezekben a gonosz tettekben. A megbékítés és nyugalmi miniszter, a főfelügyelő és a hegyi települések ellenőre minden bizonnyal nem jó erkölcsű ember. A határvidékek ügyintézése azért romlott le, mert rossz szándékú emberek saját akaratuk szerint cselekednek. Sok nap, sőt hónap telt el, és a helyzet semmit nem javult. Mivel a legtöbb kormányzati hivatalnoknak semmi rendszeres anyagi támogatottsága nincs, minden lehetőséget megragadnak, hogy valahogy szert tegyenek egy kis bűzös területecskére, ahol mindössze eltengetik szégyenteljes életüket haláluk napjáig. Azokról a hivatalnokokról szólva pedig, akiknek nincs idejük odafigyelni a határvédelemre és az állam ügyeire, megérdemlik, hogy mulasztásuk okán dühöt és elkeseredést érezzenek szívük mélyén.[37]

> 不能鼓鑄泉貨，純用中國小銅錢，皆商旅泄而出者。按：掠賣婢奴，與士人遊邊，及透漏錢寶出外界，三者法禁具在，今玩弊如此，蓋安撫、都監、沿邊溪洞司不得人，邊政頹靡，奸宄肆行所致，日滋月長未艾也。及邊吏多無財用植立，窮鬥升瘠土，苟活待盡而已，何暇顧邊防國事者，宜痛心疾首焉。

Ebből a három részletből több fontos dolog is kiderül számunkra. Először is továbbra sem vélem felfedezni azt, hogy Fan bárkit lenézne, barbárnak tekintene.[38] Az első részletben mintha még fel is nézne a fan lakosságra,[39] hiszen mint mondja: soha senkiben kárt nem tettek (此諸蠻

37 Uo. 261.

38 Még akkor sem, ha a lakosság nevében szereplő 蕃 írásjegy egyik értelme valóban az „idegen" vagy „nem hazai". Ez önmagában még nem feltétlenül a lenézés tárgya vagy következménye.

39 Ismét, ez a fan lakosság neve 蕃, és nem a Fan Chengda nevében található 范 írásjegy.

皆未嘗為害). Ugyanakkor hozzáfűzi azt is, hogy ebből az okból kifolyólag keveset tudunk az életvitelükről. Ez arra enged következtetni, hogy a leggyakrabban olyan közösségekről volt tudomása a Song kormányzatnak, akivel konfliktusos viszonyba lépett. Ne feledjük: Fan Chengda részben katonai hivatalt töltött be a régióban. Hamarosan érteni fogjuk, hogy miért volt ennyire fontos számára, hogy legalább ezekkel a fan közösségekkel nem került katonai összetűzésbe. Előtte azonban néhány másik szempont. A második részletben, amely egy teljesen más jellegű házassági szokást mutat be, már érezhetően egy másik hozzáállás tapasztalható Fan részéről. Véleményem szerint ez abban látszik, hogy a két család által biztosított katonai védelem közötti viszony törékenységét (a legkisebb provokációra is fegyvert rántanak egymásra 小有言則兵刃相接) hangsúlyozza mint a bizalmatlanság forrását, illetve azt, hogy ha a férj nem öl meg elég rabszolgát és szolgálólányt puszta kézzel, gyávának fogják tartani (自入寮能多殺婢，則妻黨畏之；否則謂之懦). Ez egy teljesen másféle szokásrend, mint amit korábban a *man* népesség esetében leírt, és nem téveszthető szem elől, hogy másképp is ír róla.

Ennek kontextusában olvasandó a harmadik részlet, amelyet három tiltott dolog elsorolásával kezd: a rabszolgákkal való kereskedelem, a hivatalnokok határvidékre való utazása és a Song hivatalos pénznemének határon kívülre való vitele. Ez azért fontos adalék, mert jelzi, hogy amikor olyasmiről ír, amit a különféle man népekkel kapcsolatban nehezményez, közli, hogy noha a Song területeken belül is ezek törvényi tiltás alá esnek, mégis sok ember űzi ezeket az erkölcstelen tetteket. Kontextusként érdemes megjegyezni, hogy noha a legtöbb dinasztia a Qin után szóban tiltotta az emberek rabigába hajtását, mégiscsak a legtöbb esetben szemet hunyt e gyakorlat felett. Mint korábban láttuk, Wang Anshi még a fizetetlen kényszermunkát is felfüggesztette, ám egyrészt ez sem volt mindig betartva, másrészt pedig a rabigába hajtás gyakorlatként fennmaradt, különösen a háborúkban foglyul ejtett katonák és civilek esetében.[40] Pontosan ezért fontos Fan számára az, hogy bár megvolna a lehetőség az ehhez hasonló, elítélendő cselekedetek megszüntetésére, ám ha Songnak nemcsak a lakosai, hanem a képviselői is űzik, akkor hogyan is várnák el másoktól, hogy lemondjanak mindezekről. Ez az értelme

40 Erről bővebben lásd a korábban már hivatkozott Wang Anshi monográfiát (Pease: i. m.), különösen a könyv második nagy fejezetét, amely lépésről lépésre veszi a különféle reformokat, amelyeket Wang bevezetett a földadó reformtól kezdve a birodalmi vizsgarendszer reformján keresztül az állami kölcsönök rendszerének reformjáig (159–318). Általánosabb áttekintést kapunk a rabszolgaság intézményéről és az ellene fellépő küzdelmekről Nicole Hallett írásában. Lásd Nicole Hallett: China and antislavery. In Peter Hinks – John McKivigan (szerk.): *Encylopedia of Antislavery and Abolition*. Greenwood Press, London, 2007, 154–156.

annak a kijelentésnek, hogy az állam ügyeinek intézése azért romlott le és ment tönkre, mert erkölcstelen emberek saját akaratukra többet adnak [mint az állami dekrétumokra vagy az erkölcsre] (邊政頹靡，奸宄肆行所致). Azonban azt is kell látnunk, hogy Fan figyelme kiterjed arra is, hogy sok esetben a központi kormányzat magára hagyja ezeket a kiküldött hivatalnokokat, aminek az lesz a következménye, hogy a kényelem megteremtése érdekében minden lehetőséget megragadnak, még azt is, ami illegális – ennek Fan általi megakadályozását azonnal tárgyaljuk bővebben is. Illetve a három tiltás közül az egyik épp az, hogy hivatalnoknak tilos határvidékre utaznia: ez alatt sokkal inkább azt kell érteni, hogy kiküldetés nélkül, önszántából nem utazhat határvidékre, ugyanis az ilyen esetekben leggyakrabban a határon kívüliekkel kötendő törvénytelen üzletelés lehetett az indok, ami hasznos lehetett a személynek, ám gyakran káros az államra nézve. Térjünk most át arra a szöveghelyre, amelyre többször utaltam fentebb, jelezve, hogy részletesen kitérünk a különféle vonatkozásaira.

Legszívesebben szó szerint idézném, ám mivel egy több oldalas szövegrészről van szó, nem áll módomban így cselekedni. A szöveghely voltaképp egy határkonfliktus megoldása, amely a Song kormányzat és különféle *yao* törzsek között robbant ki.[41] A kiváltó ok az volt, hogy a Guilin környéki hegyek közötti völgyekben, ahol a *yao* lakosság élt, egyrészt nem lehetett rizsföldeket létrehozni, másrészt pedig nagyon ritka volt az esőzés. Ennek következtében pedig a gyakori éhezéseket egyrészt enyhítendő, másrészt – ha lehet – megelőzendő, ezen lakosság tagjai gyakran betörtek a Song-dinasztia területén levő kormányzati termőföldekre rabolni, fosztogatni, ami érthető módon nem kevés anyagi és emberi kárban végződött mindkét fél tekintetében. Ez az alaphelyzet némi magyarázatra szorul. A kormányzati termőföldek fogalom alatt itt a Song-dinasztia határain belüli termőföldekre gondol Fan, ahová a Song határain kívül élő *yao* törzsek tagjai alkalomadtán betörtek és fosztogattak. Ugyanakkor ez nem feltétlenül jelentette a Song fizikai határain kívüliséget. A mai Guangxi tartomány, amely már a Song idején teljes mértékben a dinasztia területét képezte, számos olyan, elsősorban karszt kőzet alapú hegyvidékkel rendelkezik, amelyek nem tartoztak a Song felügyelete alá egyszerűen azért, mert szinte megközelíthetetlenek voltak azok számára, akik nem ismerték a járást. Így ez a fogalom kettős értelmű: egyrészt a Song-dinasztia fizikai határait is jelöli, ám azzal

41 A konfliktus leírását lásd Hargett: i. m., 176–179, az eredeti kínai szöveghely: 256–257. Az alábbi határkonfliktus leírása ezekről az oldalakról származik. A szöveg hossza miatt csak ott fogok pontosan idézni, ahol ez elkerülhetetlen.

a kikötéssel, hogy ezeken belül számos úgymond szürke zóna létezett, amelyek nem voltak a dinasztia közvetlen felügyelete alatt. Fan maga is megjegyzi, hogy ezeken a területeken a *yao* közösségek tagjai gyakran idegenvezetőként működtek különféle embereknek, mert mindenféle kis ösvényt, járást, völgyet jól ismertek, és nem ritkán megtörtént, hogy tévútra vezették az embereket, kirabolták, esetleg meg is ölték őket. Ugyanezen okból kifolyólag nem volt lehetséges egy nagyszabású katonai akció sem ezen lakosság betörésére. A helyi földművelő Song lakosság nem volt képes felvenni a harcot a *yao* törzsek képzett harcosaival, akik oly gyorsan cselekedtek, hogy sokszor, mire a megyeszékhely hírt kapott egy támadásról, a betörő sereg már vissza is vonult a hegyek közé.

Eme alaphelyzet felvázolása után Fan leírja, hogy ezek a *yao* törzsek különféle „hegyi javakkal" 山貨[42] kereskedtek titokban az ide kirendelt kormányzati hivatalnokokkal, akik cserébe rizst és sót juttatnak nekik. Mint fentebb láttuk, ezért volt megtiltva az, hogy a Song hivatalnokai a határvidékekre utazzanak az olyan kormányzati székhelyekről, mint például Guilin, ahol Fan is élt ebben az időben. Mint később látni fogjuk, a probléma itt épp az, hogy a *yao* törzsek nem fizettek, így nem juttattak bevételt a Song kormánynak, hanem az ilyen módon végzett csere egyedül a törvénytelenül eljáró hivatalnokot gazdagította, aki a cserélt javakat viszont pénzért továbbadhatta. Ugyanakkor Fan felveti azt is, hogy számos ilyen korrupt hivatalnok nem ritkán olyan egyezségeket köt, amelyek átverésen alapulnak – például a beígért javak az ígértnél rosszabb minőségűek –, ami oda vezet, hogy a *yao* törzsek jogos felháborodásukban nem is élelemszerzés, hanem egyszerű bosszú okán törnek be a határ menti Song vidékekre. Ez mindkét oldalról vérbosszúkhoz vezet, ami csak tovább rontja az amúgy sem stabilnak mondható helyzetet.

Ezek után következik Fan leírása arról, hogy voltaképp mit is tett annak érdekében, hogy megoldja a helyzetet. Mint mondja, a Qiandao uralkodási időszak kilencedik évében, tehát 1173-ban szerzett tudomást a helyzetről. Első lépésként hivatalnokokat küldött szét a vidéken, hogy felmérjék a helyzetet. Második lépésként a régióba kirendelt Song katonaságot felmentette a szolgálatkötelesség alól, és felfegyverezte a helyi lakosságot a régió védelmére. Az ezen lépés mögött meghúzódó gondolat az lehetett, hogy ezek az emberek adott esetben már generációk óta itt éltek, és a *yao* lakossággal különféle mélységű viszonyokban lehettek, akár barátságban is, szemben az adott esetben csak hónapok vagy évek óta ott állomásozó, a birodalom minden más részéről odavezényelt hivatásos

42 Ilyenek voltak például a hegyvidéken termő tűlevelű fákból készült falemezek, vagy épp a hintőpor. Lásd Hargett: i. m., 176.

Song hadsereg tagjaival, akik idegennek számítottak a régióban. Sőt, Fan megjegyzi, hogy nem volt ritka az sem, hogy házasságra léptek a helyi han kínai és a *yao* lakosságok tagjai. Így pedig feltehetőleg arra számított, ha barát áll szemben baráttal vagy épp családtag családtaggal, kétszer is meggondolják, mielőtt teljes fegyverzetben egymásnak rontanának. Mint írja, a nyilvántartásba vett, fegyverképes emberek száma több, mint hétezer volt, akiket ötven alakulatba osztott be. Ugyanakkor megtiltotta a magas- és közepes rangú katonai vezetőknek, hogy bármiféle kapcsolatot létesítsenek a *yao* törzsek tagjaival. Ennek oka valószínűleg az lehetett, hogy elejét vegye a konfliktust hamar megoldani szándékozó kétoldali kiegyezéseknek, amelyekből ismét csak mindkét oldalon egyedül a törzsfőnökök és a Song katonai vezetők nyerhetnének. Ugyanakkor engedélyezte, hogy a Song lakosság anélkül bánjon el a betörő *yao* csapatokkal, hogy arról értesítenie kellene a feletteseit. Ennek oka kettős lehetett: egyrészt a *yao* törzsek tudtára akarta adni, hogy az észlelt betörés azonnali katonai válaszban részesül, másrészt pedig láttuk fentebb, hogy az egyik probléma épp a helyi Song adminisztráció lassú válasza volt, így a felettesek engedélyének felfüggesztése meggyorsította a betörésekre adott katonai válasz lehetőségét, sőt, akár meg is előzhette az időben észlelt betöréseket.

Mindezek után parancsba adta, hogy a Guilinben található kormányzati székhely lépjen szorosabb kapcsolatba a *yao* lakossággal, különösen a békés törzsfőnökökkel. Amikor azt látta, hogy „a helyi [Song] lakosság támogatja lépéseit és kerüli a törvényszegést”,[43] kereskedelmi csatornákat nyitott köztük és a *yao* törzsek között, ami egyébként lehetetlen lett volna. Fan leírásában ebből a *yao* törzsek azt látták, hogy a helyi Song lakosság egységes, és a régió innentől kezdve nehézkesen járható és veszélyes a számukra,[44] ami jelentősen megnehezíti a Song területekre való betörést. Fan hozzáfűzi azonban, hogy mivel sikerült kereskedelmi kapcsolatokat létesíteni a *yao* törzsekkel, ezek most élvezik a rizs és só területeikre való beáramlását, és örömmel vetik alá magukat a Song rendeleteknek. Ezek után egy helyi Song hivatalnok segítségével ötvenkét *yao* törzsfőnököt 頭首 hívott össze Songjiang helységben,[45] akik a tárgyalások következtében átálltak a Song kormányzat oldalára. Mint írja, ez a hivatalnok elment

43 Saját megfogalmazása: 亦視省民相團結，毋得犯法。Lásd Hargett: i. m., 257. Fordításomban Hargett angol fordítását követtem (177).

44 A Fan által itt használt „nehézkesen járható és veszélyes [terület]” a 形格勢禁 kifejezés, amely eredetileg Sun Wu, vagyis Sun Zi a *Történetíró feljegyzései*ben található életrajzából származik.

45 Hargett jelzi, hogy ez a mai Guangxi tartomány Longsheng Gezu Zizhiqu városának nyugati részén volt. Lásd Hargett: i. m., 177, 143. lábjegyzet.

minden területre, ahol a legösszeférhetetlenebb *yao* közösségek éltek, akik mindenféle változást gyanakvással szemléltek, és elmagyarázta nekik a Song kormányzattal közelebbi kapcsolatok előnyeit, valamint azok hiányában a hátrányokat is.

Ennek következtében a helyi Song kormányzat létrehozott két kereskedelmi és cserepiacot:[46] egyiket Yining helységben, a másikat pedig a Rong megyei Rongxi településen.[47] A Song kormányzat és a *yao* törzsek viszonya ennek köszönhetően annyira normalizálódott, hogy a császár születésnapján a *yao* törzsfőnökök vezette küldöttségek egészen a régióközpont Guilinbe is bemehettek, ahol a helyi Song kirendeltség bőséges lakomával vendégelte meg őket, ami igencsak a kedvükre volt. Ráadásul idővel központi Song nyilvántartásba vették a hadseregeiket is, így hivatalos, majdnem reguláris alakulatoknak fogadva el azokat, ami Fan szerint saját közösségeikben igencsak emelte a hírnevüket és szavaik súlyát. Emellett azt is leírja, hogy mindennek volt egy végtelenül gyakorlatias oka és következménye is Song oldalról: nemcsak védetté váltak mindkét oldalról a Song fizikai határai, hanem ha akadt is valamiféle távoli *yao* törzs, aki meg akarta támadni a Song dinasztiát, előbb le kellett győznie az annak határain élő és hozzá hű *yao* törzseket, mielőtt megtámadhatta volna konkrétan a Song határokat.

Mindezek következtében, hónapokkal az események után több tucat *yao* törzsfőnök és hadvezér látogatta meg Fant irodájában, és átnyújtottak neki egy mindannyiuk által aláírt nyilatkozatot, amelyet teljes hosszában idézek:

> Én, ez és ez, már elfoglaltam hivatalos megbízatásomat a hegyekben, és most biztosítanom kell, hogy megkötések érvényesek a [törzsek] ifjú fiaira és lányaira.[48] A férfiak napi munkájuk végzésében viselhetnek vadászatra használt husángot, a nők a napi munkájuk végzésében hordozhatnak kendert. Kedvük szerint átjárhatnak a Song határon, ám nem kelthetnek bajt és zűrzavart odaát. Azok, akik mégis bajkeverők, jobb, ha tudják: odafent ott a nap, alant pedig a földi hajlék. Azok pedig, akik megszegik

46 A „kereskedelmi és cserepiac" Hargett angol „trade and exchange market" fordításának magyarosítása a kínai 博易場 szóból. Feltehetőleg olyan piacokról van szó, ahol egyszerre folyt pénz alapú kereskedelem és cserekereskedelem is, ugyanis láttuk az elején, hogy ez utóbbi már eleve fennállt illegálisan. Legalizálásával Fan valószínűleg a feketepiacot akarta aláásni. Lásd Hargett: i. m., 178.

47 Hargett jelzi, hogy Yining település a mai Lingui várostól északnyugatra található, azonban a Rong megyei Rongxi helység pontos helye máig ismeretlen. Lásd Hargett: i. m., 171, 119. lábjegyzet, illetve 178, 145. lábjegyzet.

48 Az itt használt kifejezés: 今當鈐束男女.

> ezt az egyezményt: fiaik szamarakká lesznek, lányaik disznókká válnak, és egész családjuk kiirtatik. Nem megengedett [a törzsek számára], hogy szép dolgokat mondjanak [a Song-beliek] arcába, ám szidalmazzák őket a hátuk mögött, ahogy az sem megengedett, hogy nyájas udvaroncként hízelegjenek. Amikor a hegyekben mennek, ugyanazon ösvényeken haladnak, és amikor a folyón lehajóznak, ugyanazokat a hajókat használják [mint a Song-beliek]. A férfiak ugyanazon az oldalukon viselik a késüket. Minden tekintetben minden ugyanolyan. Együtt vadásszák le a banditákat és rablóbandákat. Azokat, akik nem követik az itt előírtakat, egyként vetik alá a hegyek törvényeinek.[49]
>
> 某等既充山職，今當鈐束男女。男行持棒，女行把麻，任從出入，不得生事者。上有太陽，下有地宿。其翻背者，生兒成驢，生女成豬，舉家滅絶。不得翻面説好，背面説惡。不得偷寒送暖。上山同路，下水同船。男兒帶刀同一邊，一點一齊，同殺盜賊。不用此款者，並依山例。

Fan még megjegyzi, hogy jelentésben részletezte a központi Song kormányzat felé az eljárásait, amelyeknek tulajdoníthatóan az alatt a két év alatt, amíg ő volt a régió katonai helytartója, egyetlen *yao* betörést sem jegyeztek fel. Ennek következtében a császári székhely rendeletbe foglalta és engedélyezte, hogy a birodalom más területein is alkalmazzák ezt a módszert.

Itt végződik Fan leírása a fenti konfliktus megoldásáról, és talán egész dolgozatom egyik központi példája is lehetne több szempontból is. Először is a fentebb leírt intézkedés sorozat pontosan azt a fajta gyakorlatiasságot tükrözi, amelyet a korábbi fejezetekben a legizmushoz társítottam, mindannak ellenére, hogy Fan Chengda velejéig konfuciánus világnézetű ember volt. Az ilyesfajta elkülönítések mindig nehézségbe ütköznek a kínai eszmetörténetben, annak nagy fokú szinkretikus jellege okán, amelyet már láthattunk az előbbi fejezetben Sang Hongyang és Wang Anshi esetében is. Ugyanakkor ez a fajta egység a legizmus és konfucianizmus között egyáltalán nem volt újdonság már Fan korában.[50]

49 A hegyek törvényei 山例 kifejezés általában kivégzést jelentett, lásd Hargett: i. m., 197. Fordításomban Hargett angol fordítását követtem. Hargett: i. m., 178–179.

50 A konfucianizmus és a legizmus átfedéseiről már a jóval korábbi korokban is lásd például Salát Gergely: *Büntetőjog az ókori Kínában: Qin állam törvényei a shuihudi leletek alapján*. Balassi Kiadó, Budapest, 2003, 15–81. Egy másik híres kínai történelmi személyiség, akit gyakran a legizmus és a konfucianizmus ilyetén szintézisben való alkalmazójának tartanak, a híres hadvezér, stratéga Zhuge Liang 諸葛亮 (i. sz. 2. és 3. század). Némelyek úgy tartják, hogy Zhuge Liang egy „konfuciánus beállítottságú legista" volt, aki megvalósította a 儒表法理, vagyis „látszatában konfuciánus,

Így egyrészt láttuk azt a fajta gyakorlatiasságot, amit korábban mindig a legizmushoz társítottam, másrészt láttunk egy nagy fokú etikai elgondolást is amögött, hogy nem csupán katonai túlerővel lerohanni és elpusztítani akarta a *yao* törzseket, hanem olyan gyakorlatias megoldást keresett, amely mindkét fél érdekeit szem előtt tartotta, és próbálta megvalósítani azokat.[51] Régóta vesszőparipám az, hogy a gyakorlatiasság fogalmát meg kell tisztítani mindattól az ideológiai kosztól, amit a korporatív gondolkodás rálapátolt a modern korban, vagyis attól, hogy a gyakorlatiasság egyedüli értelme a személyes nyereség lehet. Fan Chengda tevékenysége, de mondhatnám akár korábbról ismét Sang Hongyang és Wang Anshi munkáit is, épp azt mutatja, hogy a gyakorlatiasságnak lehetnek nemcsak hogy az egyéni nyereségvágyon túlmenő, de legalább közösségi, vagy akár egyenesen etikai célkitűzései is, amelyek sokszor akár még az ilyen értelemben gyakorlatiasan gondolkodó személy saját nyeresége és előnyei kárára is lehetnek. Az én meglátásom talán annyiban más, hogy ez az etikai dimenzió a kínai eszmetörténetben nem kizárólag a konfucianizmus sajátja, hanem megtalálható többek között a legizmusban is, de nem csak ott. Példának okáért a *Hanfeizi* lapjain egyenesen azt olvashatjuk: 忘民不可謂仁義, avagy: „Az, ki megfeledkezik a népről, nem nevezhető emberségesnek és méltányosnak."

Fan esete azt is tisztázza véleményem szerint, hogy az ember moralitása nem egy feladatlista, amin pipát teszünk a nekünk tetsző elemek mellé, nem olyasmi, ami minden pillanatban abszolút tiszta, egyértelmű és feddhetetlen. A moralitás mindig komplex jelenség, a mindenkori történelmi, társadalmi és materiális körülmények kavalkádjában érvényesülő, és adott esetekben helyzetről helyzetre változó, sőt, változtatandó világhoz való hozzáállás. Mindazok az intések például az olyan művekben, mint a *Zhuangzi*, amelyek arra vonatkoznak, hogy egyik dolog akár pillanatok alatt önmaga ellentétébe mehet át, amely értelemszerűen maga után vonja azt is, hogy ennek a változásnak megfelelően kell alkalmazkodnia az új helyzethez, pontosan ezt a világnézetet támasztják ismét alá. Lássunk két hasonló részletet. Az első a *Zhuangzi* „A bölcsesség északra tart" 《莊子·知北遊》 című fejezetéből származik:

> Így pedig a világban létező mindenek egylényegűek. Ezért pedig a szépséget csodálatosnak tartják, a rútságot pedig utálatosnak. Valami, ami utálatos, csodálatossá válhat, és valami, ami csodálatos, utálatossá válhat. Ezért aztán

lényegében legista" elvet. Lásd például Michael Dillion (szerk.): *China: A Cultural and Historical Dictionary*. Routledge, London, 1998, 389.

51 Lásd: *Hanfeizi*. The Commercial Press, Peking, 2018, 1511.

úgy tartják, hogy mindeneket ugyanaz a lényegiség[52] *jár át. Így pedig a bölcs*[53] egylényegűnek tekinti [a világban létezőket].[54]

故萬物一也 · 是其所美者為神奇 · 其所惡者為臭腐 ; 臭腐複化為神奇 · 神奇複化臭腐。故曰 : 通天下一氣耳。聖人故貴一。

A számunkra második fontos szövegrészlet szintén a *Zhuangzi* lapjairól származik, azonban ezúttal a „Tian Zifang” 《莊子·田子方》 fejezetből:

Chu királya Fan hercegének[55] társaságában foglalt helyet. Rövidesen a szolgálók mind arra emlékeztették a herceget, hogy Fan állam összeomlott. A herceg így válaszolt: „Az, hogy Fan állam összeomlott, nem jelenti azt, hogy én is odaveszek. Az, hogy Fan állam összeomlása nincs befolyással az életemre, épp olyan, mint az, hogy Chu állam létezik, még nem jelenti

52 Az eredeti szövegben a 氣 kifejezés olvasható, amelyet rettenetesen nehéz más nyelven visszaadni. Szokás lényegnek, léleknek, energiának, miegyébnek fordítani. Ez az a bizonyos Qi, amely a komolyan vehető monográfiáktól egészen a mindenféle bulvárnál is bulvárabb könyvekben minduntalan előfordul. Ez esetben azért döntöttem a lényegiség szónál fordításomban, mert úgy gondoltam, ez adja vissza a legjobban a szöveghelyben azt a gondolatot, hogy ez a valami az összes létezőt átjárja. Ehhez kapcsolódóan lásd még szintén a *Zhuangzi* lapjain Zhuangzi és Dongguozi beszélgetését arról, hogy ez esetben az a bizonyos Dao – és nem a Qi – mi mindenben található meg a legnagyobbtól a legkisebb dolgokig (*Zhuangzi*. II. kötet. Foreign Languages Press, Peking, 1999, 333).

53 A szöveghelyben a 聖人 olvasható, amelyet gyakran a szentember szóval szokás visszaadni, azonban úgy gondolom, hogy a szent egy olyan alapvetően keresztény kontextusba helyezné, amely nem igazán található meg a korabeli kínai gondolkodásban. Az angol fordítások is inkább a *sage* fogalmát használják, mintsem a *saint* kifejezést. A *bölcs* közelebb áll a *sage* szóhoz is. Ugyanakkor egy daoista kontextusban talán az is felvethető, hogy a 真人 volna az, amelyet valamiféle szentként lehetne magyarul visszaadni, noha ez is valójában azt jelenti, hogy „az igaz ember”, amely előbbre való a bölcshöz, a 聖人-hez képest. Olyannyira, hogy *A történetíró feljegyzései* szerint még maga az első császár, Qin Shihuang is azt akarta, hogy úgy emlékezzenek rá, mint 真人. Talán azért is, mert a korabeli filozófiai hagyományok szerint a 聖人 szolgálhatott uralkodót tanácsadóként, azonban a 真人 senkit nem szolgált.

54 Lásd *Zhuangzi*. Id. kiad., 362. Saját fordításomat összevetettem Wang Rongpei angol fordításával a 363. oldalon.

55 Az eredeti szövegben a 君 fogalom áll, amelyet Wang Rongpei a „márki” szóval ad vissza (marquis), azonban meglátásom szerint a márki itt nemcsak kor-, hanem régióidegen fogalom is, ezért hercegre módosítottam a saját fordításomban. Annál is inkább, mivel a kor politikai kontextusában a 君 jelenthette egyenesen egy állam uralkodóját is. Maga a szöveghely is ezt támasztja alá.

azt, hogy a jövőben is létezni fog. Ha így tekintünk a dolgokra, Fan állam még el sem kezdett összeomlani, és Chu állam még el sem kezdett létezni."[56]

楚王與凡君座，少焉，楚王左右曰凡亡者三。凡君曰：凡之亡也，不足以喪吾存。夫凡之亡也不足以喪吾存，則楚之存不足以存存。由是觀之，則凡未始亡，而楚未始存也。

Mindkét szövegrészlet ugyanazt a gondolatot fejezi ki, azonban egyik a metafizika, a másik pedig a politika, illetve a történelem terén. Mint láttuk, hasonló gondolatok megjelentek a konfucianizmus és a legizmus műveiben is, itt pedig a daoizmus klasszikus szövegében merülnek fel ismét. Mindenik esetben azt láttuk, hogy arra szolgálnak, hogy az olvasó értésére adják: az emberek moralitása összetett, és a cselekedeteikre való okaik szintén összetettek lehetnek, még akkor is, ha például a *Zhuangzi* lapjain számtalanszor azzal a gondolattal találkozunk, hogy a bölcs ember távol marad a világi ügyektől.[57]

Mindebből azt tartom fontosnak kihangsúlyozni, hogy a moralitás nem egy tiszta, listaszerű jelenség, amelyen bepipáljuk a nekünk tetsző dolgokat, és áthúzzuk a számunkra nem szimpatikus aspektusokat. Fan Chengda élete és munkássága tökéletesen példázza ezt mindkét irányban: az etika és morál követelményeit szem előtt tartva járt sikerrel a Song kormányzat és a *yao* törzsek közötti „határkonfliktus" megoldásában anélkül, hogy katonai erővel vérbe fojtott volna egy egész közösséget, azonban hadd ne idézzem, amit a Jin-dinasztiát 金朝 alapító és a Song-dinasztia északi részét elfoglaló dzsürcsi 女真 lakosságról írt.[58] A lényeg pontosan az, hogy mindössze azért, mert van munkásságának olyan aspektusa is, amely nem tökéletesen feddhetetlen, nem teljes mértékben elvetendő mindaz, amit megvalósított. Úgy igaz ez Fan munkásságára, mint Wang Anshi életére, Sang Hongyang reformkísérleteire, a Shang urának könyvében olvasható,

56 Lásd *Zhuangzi*. Id. kiad., 358. Fordításomat összevetettem és némileg módosítottam Wang Rongpei angol fordítása alapján a 259. oldalon.

57 Ugyanakkor nem feledkezhetünk meg azokról a részeiről sem, amelyek épp a mindenki által megvetett, ám a *Zhuangzi* által nagyra tartott Tolvaj Zhi képében ismét és újfent arra mutatnak rá, hogy a moralitás egy roppant összetett dolog, hiszen a tolvajoknak, a betörőknek, a rablóbandáknak is megvan a saját belső moralitásuk és viselkedési kódexük. Lásd *Zhuangzi*. Id. kiad., 511–539.

58 A Fan által használt legenyhébb kifejezés a 虜, amelyet James Hargett a „caitiff" angol fogalommal ad vissza, ennek magyar jelentése: aljas, gazember. A 虜 jelentése rabszolga, hadifogoly, betörő, fosztogató, hitszegő, gyáva, de specifikusan jelentette az északról érkező betörő törzseket is. Noha használják így is fordításban, nem feltétlenül egyenértékű a magyar „barbár" szavunkkal. Lásd erről Hargett: i. m., 47.

nem véletlenül brutálisnak tartott reformokra, vagy épp Han Fei azon tanácsaira, hogy az uralkodó állítson kémeket a hivatalnokaira, majd pedig állítson kémeket a hivatalnokaira állított kémekre is. Ugyanez érvényes a konfucianizmus, a daoizmus és mindenik másik filozófiai iskola megítélésénél is. Példának okáért számomra sok esetben antipatikus a daoisták világtól való elvonulása: gyakran egyfajta szolipszizmust, önkényt, sőt, önzést látok benne szemben azzal, amit más iskolák oda csatornáznak be, hogy légy aktív a világ jobbá tételében. Noha ez a gondolat értelemszerűen a daoizmusban is megjelenik, mindössze egy nagyon sajátságos formában. Ennek ellenére soha nem jutott eszembe, hogy az egész filozófiai iskolát úgy, ahogy van, önmaga teljességében el kellene vetni. Ez még a konfucianizmus esetében sem merült fel soha bennem, hiszen a *Xunzi* 《荀子》 az egyik legkiválóbb könyv, amit volt szerencsém olvasni John Knoblock kiváló fordításában, egy kínai–angol kiadásban.[59]

Írásom lezárásaként talán azt a mondatot alkalmaznám most Fan Chengda életére, amelyet északi Song-dinasztiabeli elődje fogalmazott meg azon emberekről, akik számottevően jobbá tették saját világukat, mondván: „Elsők voltak a világ búja-bajai feletti aggodalmaskodásban, utolsók a világ örömeinek élvezetében", vagyis 先天下之憂而憂，後天下之樂而樂.[60] A dolgozatomban felmerülő megannyi történelmi személy közül talán senkire nem igaz ez annyira, mint Fanra. Egyedül talán Wang Anshi kerül közel ehhez, ám nem is valamiféle ilyen versengés a lényeg, hanem az, hogy mindannyian ennek a gondolatnak megfelelően tevékenykedtek abban a történelmi korban, amelyben éltek. Nagyságukat nemcsak ez adja, de mondhatni ez a hozzáállás volt a gyökere, az oka, hogy olyanná váltak, amilyenek voltak, vagy legalábbis amennyire tudhatjuk, hogy milyenek voltak.

59 Illetve azt a vallomást talán itt érdemes megtennem, hogy amikor elkezdtem írni ezt a doktori dolgozatot, a konfucianizmusról sokkal negatívabb megítélésem volt, mint ma van. Ennek értelmében vissza kellett mennem és némely korábbi kijelentésem tompítanom, hiszen az ellenvetésem sok esetben saját tudáshiányomból és részrehajló forrásokból származott. Mint minden korabeli kínai filozófiai iskola, a konfucianizmus rengeteg, ma is érvényes tanáccsal, gondolattal, elképzeléssel szolgál, ezeket pedig érdemes önmaguk értéke szerint megítélni. A *Xunzi* volt az első konfuciánus mű, amely kezdte átalakítani a nézeteim az iskoláról, annál is inkább, mivel a történelmi feljegyzések szerint Han Fei oktatója volt, noha a rá tett hatás mértékét illetően megoszlanak a vélemények, lásd például Masayuki Sato: Did Xunzi's Theory of Human Nature Provide the Foundation for the Political Thought of Han Fei? In Paul R. Goldin (szerk.): *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*. Springer, Dodrecht, 2013, 147–165.

60 Lásd a teljes szöveget in 《范仲淹全集》*[Fan Zhongyan összes műve]*. 西川大学出版社 [Nishikawa Egyetemi Kiadó] · 成都 [Csengtu] · 2007, 194. A szöveg elemzését pedig lásd például Ping Zhang: An analysis on the English version of "The Yueyang Tower". *Academic Journal of Humanities & Social Sciences*, 2021 (4):3, 113–115, https://doi.org/10.25236/AJHSS.2021.040320.

Farkas Diána Fruzsina

A propaganda és a *xuanchuan*: a politikai kommunikáció különbségei Nyugaton és Keleten a *Zongshuji jiang dangshi gushi (A főtitkár a párt történetéről mesél)* című animációs sorozaton keresztül

Bevezetés

Jelen tanulmány rövid áttekintést kíván nyújtani arról, hogy a kínai propaganda, azaz *xuanchuan* miben különbözik annak nyugati értelmezésétől. Mindezt a jelenlegi kínai államelnök, Xi Jinping 习近平 (született 1953-ban, pártfőtitkár 2012-től, államelnök 2013-tól) által válogatott történetekből készült rajzfilmsorozaton keresztül, amelynek címe: *A főtitkár a párt történetéről mesél (Zongshuji jiang dangshi gushi)*. Arra szeretnék rámutatni, hogy a történelmi és kulturális különbségek hogyan képesek befolyásolni azt, hogy milyen szemüvegen keresztül tekintünk egy adott jelenségre. Valamint feltárom, hogy a nyelvhasználat miként képes ugyanazt a jelenséget különböző konnotációkkal felruházni, és hogyan használja fel ezt a befolyásolás eszközeként.

Ehhez először megvizsgálom külön-külön a nyugati és kínai propagandaértelmezés történeti, kulturális, nyelvi és filozófiai hátterét, hogy felvázoljam azt az elméleti keretet, amelyben a vizsgált jelenséget értelmezni fogom.

Ezek után ismertetem, hogy a párttörténet és annak újraértelmezése, átírása hogyan illeszkedik a mindenkori államvezetés legitimációjának megszilárdítási törekvéseibe és Xi Jinping elnök személyi kultuszának kiépítésébe.

DOI: 10.61901/Kellek.2025.74.04

A szerző a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Nemzetközi és Politikatudományi Intézetének megbízott oktatója, illetve ugyanott a Társadalomtudományi Doktori Iskola doktorandusza.
Email: farkas.diana.fruzsina@btk.ppke.hu

Végül a rajzfilmek képi világát és szövegalapú narratíváját megvizsgálva rámutatok arra, hogy a kínai politikai kommunikációnak ez a vizuális eszköze miként illeszkedik bele a propagandagépezetbe, és hogyan felel meg a *xuanchuan*nak.

A propaganda Nyugaton

A propaganda fogalma megtévesztő; könnyen gondolhatjuk azt, hogy tudjuk, mit jelent, tudjuk, hol húzódnak a határai, ugyanakkor valójában egy gumifogalomról beszélhetünk, amelynek pontos kereteit meghatározni igen problémás lehet. Ha az első történelmi említést nézzük, ezt a 2011-es Oxford English Dictionary 1600 körülre datálja. Ekkoriban a szó egy vallási szervezetre, rendszerre vagy mozgalomra vonatkozott, amely különféle doktrínák vagy gyakorlatok terjesztésével foglalkozott. A római katolikus egyház Hitterjesztési Kongregációja 1622 óta működik Sancta Congregatio de Propaganda Fide néven, a propaganda szó innen terjedt el a nyugati nyelvekben.

A kifejezés csak később, a világháborúk idején kapott politikai színezetet és felhangot, Harold Lasswell egyenesen az első világháború felfedezésének titulálta a propagandát.[1] Jay Black úgy fogalmaz: „szemantikai értelemben a propaganda [szó] értékterheltté, etikai értelemben erkölcstelenné vált".[2] De nemcsak értékterheltté és erkölcstelenné, hanem az idő előrehaladtával egyre komplexebbé is. A propagandaszcéna egyre összetettebb, sajtókommunikáció-dominánsabb lett, ugyanakkor ezek a kommunikációs csatornák is változatosabbá váltak. A propagandatevékenység médiatere kitágult, s már a plakát, a sajtófotó, a fotómontázs, a képeslap, a mozgókép, a könyv, a háborús irodalom és a zenei tartalmak terén is zajlottak aktív alkotási folyamatok.[3] Ez a modernizációs változás pedig még könnyebben nyújthatóvá változtatta a propaganda eddigi gumifogalmát, ellehetetlenítve azt, hogy a szakértők és a kutatók közös nevezőre jussanak annak tekintetében, hogy miként is lehetne megfogalmazni a

1 H. D. Lasswell: *Propaganda technique in the world war.* Trench, Trubner and Co. Ltd., New York, 1927.

2 Jay Black: The Ethics of Propaganda and the Propaganda of Ethics. In Lee Wilkins – Clifford G. Christians (szerk.): *The Handbook of Mass Media Ethics.* Routledge, 2008, 163–179, 164.

3 Z. Karvalics László: Nagy Háború és propaganda: a diskurzusfejlődés néhány iránya (Szabálytalan historiográfia). In Ifj. Bertényi Iván – Boka László – Katona Anikó (szerk): *Propaganda – politika, hétköznapi és magas kultúra, művészet és média a Nagy Háborúban*. OSZK, Budapest, 2016, 43–58, 43.

propaganda mibenlétét, és hogy melyek lennének azok a keretek, amelyek között értelmezhetővé lehetne azt tenni.

Stanley B. Cunningham kanadai filozófus több művében vitatja a társadalomtudósok által felállított értékmentes definíciókat és azok lehetségességét. Kitart amellett, hogy egy kulturális vagy tömegközvetített környezeti jelenséget csak az artikulált elmélet és módszer alapján lehet teljes mértékben megérteni, és a fogalom meghatározása önmagában nem lehetséges és nem is szükséges.[4] Tehát a propaganda egyszerre elmélet, technika, módszer és gyakorlat.[5]

Mindazonáltal, ha meghatározni nem is, a jelenséget leírni képesek vagyunk, s én itt Katherine Fitzmaurice gondolatából indulva kívánom a továbbiakban a fentiekkel szembeállítva ismertetni a kínai propagandát, azaz a *xuanchuan*t. Propaganda című írásában Fitzmaurice úgy fogalmaz, hogy propaganda alatt az információ szisztematikus manipulációját értjük egy politikai ügy vagy nézőpont terjesztése, befolyásolása, a narratívák kontrollálása érdekében.[6]

A *xuanchuan*

Ha figyelmünket Kelet felé fordítjuk, és fel akarjuk térképezni a propaganda státuszát, az első dolog, ami feltűnhet, hogy nem ütközünk falakba. Míg Nyugaton a propaganda – szemantikai és etikai terheltségéből kifolyólag – olyasmi, amit gondosan igyekszünk becsomagolni, hogy ne legyen túlságosan evidens, addig például Kínában ilyen követelménnyel nem találkozunk. Ennek pedig nyelvi, kulturális és a rendszer felépítésének sajátosságaival összefüggő okai vannak.

A nyelvi különbség magára a jelenségre használt szóban tükröződik. A kínai kifejezés, a *xuanchuan* 宣传 valójában nem pontos megfelelője a propaganda szónak. A *xuan* jelentése „bejelenteni", „deklarálni", „kihirdetni", míg a *chuan* jelentései „átadni", „terjeszteni". Ebből adódóan a *xuanchuan* olyan kifejezésekben (is) szerepel, mint a „reklámanyag"

4 Stanley B. Cunningham: Sorting out the ethics of propaganda. *Communication Studies*, 1992 (43):4, 233–245, https://doi.org/10.1080/10510979209368375; Uő: *The Idea of Propaganda: A Reconstruction*. Bloomsbury Academic, h. n. 2002.

5 Chunfeng Lin: From 'poison' to 'seeder': the gap between propaganda and *xuanchuan* is cultural. *Asian Journal of Communication*, 2017 (27):5, 451–463, 452, https://doi.org/10.1080/01292986.2017.1294190.

6 Katherine Fitzmaurice: Propaganda. *Brock Education Journal*, 2018 (27):2, 63–67, 65, https://doi.org/10.26522/brocked.v27i2.580.

vagy a „nyilvánosságra hoz". A nyilvánossággal összefüggésben a nyugati szakértők megpróbálták bevezetni azt a rendszert, hogy ha negatív konnotációval szerették volna ellátni ezt a szót, akkor „propagandának", ha semlegessel, akkor „közkapcsolatoknak" fordították, ám ez több kárt okozott, mint hasznot. Ugyanis a „közkapcsolatok" szó eltörli a *xuanchuan* politikai-ideológiai természetét, miközben a propaganda és a *xuanchuan* különbsége nem a tartalomban, hanem a tömegek megítélésében és a befogadóban a *xuanchuan*ról/propagandáról kialakult percepcióban van. Ehhez pedig nagyban hozzájárul az, hogy a *xuanchuan* kifejezés leginkább az információátadás aktusát implikálja.

A kulturális különbség aspektusa a példamutatásban érhető tetten. A kínaiak – történelmi tradícióiknak megfelelően – a jelenkorban is úgy vélik, hogy a helyes viselkedést automatikusan követik a tömegek, így a kínai társadalomban nemcsak elfogadott, de egyenesen kívánatos tevékenység, hogy a vezető jelölje ki a morális értékeket és követendő példákat. Mindehhez pedig eszközök széles skáláját használhatja fel, Konfuciusz *Beszélgetések és mondások* című művétől kezdve egészen a jelenkori médiaplatformokig. Jelenleg ezt a vezető és példamutató szerepet a Kínai Kommunista Párt (KKP) tölti be.[7]

Fontos itt megjegyezni azt is, hogy egy erősen konfuciánus társadalomról beszélünk, ahol az emberi kapcsolatok szigorú szabályrendszerében az uralkodót, a feljebbvalót, az idősebbet feltétlen tisztelet kell övezze. Emellett a konfucianizmus eszmerendszere erős közösségi értékeket képvisel, amelyek elsődleges szempontokként hangsúlyozzák a társadalmi harmóniát, a kollektív érdekeket. Ezek az értékek elősegítik azt is, hogy a társadalom támogassa a központilag megfogalmazott üzeneteket, különösen, ha azok a nemzeti egységet és a közös célokat hangsúlyozzák.

A KKP propagandagépezete a Kínai Népköztársaság (KNK) megalakulása óta kiemelt támogatással működik. Ha megnézzük azt, hogy ebben a rendszerben és gépezetben a *xuanchuan* hol foglal helyet, választ kapunk arra, hogy miért tudja széles körben elfogadottan, szinte megkérdőjelezés nélkül terjeszteni a helyesként prezentált ideológiát a KKP.

A KKP Központi Bizottsága Politikai Bizottságának tagjai (kb. 14–24 fő) a legszűkebb körű vezetéshez tartoznak, ezen belül az Állandó Bizottság tömöríti az öt-hét legfelsőbb vezetőt, s közülük kerül ki a Propaganda Osztály (*xuanchuan bumen*) vezetője is. Ő felelős a médiáért, a propagandáért, az eszmei tevékenységekért és azért, hogy mindez hogyan legyen strukturálva és közvetítve. Együtt dolgozik filozófiai műhelyekkel,

7 Maria Caterina Bellinetti: *Building a nation: the construction of modern China through CCP's propaganda images*. Doktori dolgozat. University of Glasgow, 2018, xiii–xiv.

kutatóintézetekkel, folyóiratokkal, a tradicionális médiaplatformokkal (újság, tévé, rádió). Ezekkel az aktorokkal és más szakértőkkel együtt, felsőbb utasítás alapján dolgozza ki azokat az üzeneteket, amelyeket a közvéleményben el kívánnak terjeszteni.

A párttörténet újraírásának szerepe a kínai történelempolitikában

A kínai gondolkodásban van egy örökös vágy arra, hogy a múltban élt nagyszerű és megkérdőjelezhetetlen vezetők aranykoraihoz visszanyúljanak, azokat feleleventsék, és a jelenkor kormányzásában felhasználják. Ily módon a történelem újraírása nem számít újdonságnak, hiszen az emlékezet- és történelempolitika a hatalom legitimálásának eszközeként is felhasználható; ez alól a KKP párttörténete sem kivétel.

George Orwell *1984* című regényének egyik híres mondata így szól: „Aki uralja a múltat, az uralja a jövőt is." Ennek eszméje a KKP történelemhez való hozzáállásában megalakulása óta megtalálható.

Az első párttörténeti munkát Cai Hesennek tulajdonítják, amelyet Cai 1926-ban, a 6. kongresszuson terjesztett be. Habár ekkor még nem intézményesült a párttörténetre alapuló történelempolitika, a későbbi vezetők számára ez – és Cai későbbi dokumentumai – volt a kiindulópont.

Mao Zedong 毛泽东 (élt 1893–1976, a KKP elnöke: 1943–1976, a KNK elnöke: 1949–1959) 1945-ben már tudatosan használta fel a történelmi narratívák kontrollálását annak érdekében, hogy pártbeli ellenfeleit legyőzze, a hatalmat megszerezze, és a párton belüli ideológiai ellentéteket elsimítsa. Mikor Mao halála után Deng Xiaoping 邓小平 (élt 1904–1997, 1976–1989 között a KNK első számú vezetője) átvette Kína vezetését, ismét szükségessé vált a pártvezetés egységesítése. Ehhez Deng 1981-ben Mao saját fegyverét használta, hogy az őt követő konzervatív párttársakat a saját frakciója oldalára állítsa. Bevezette saját párttörténeti értelmezését, bírálta többek között a kulturális forradalmat, s ennek tükrében a reformpolitikáját a kulturális forradalomtól való elszakadásként definiálta.[8]

Xi Jinping 2021-ben, a KKP Központi Bizottságának 6. plénumán beterjesztett párttörténeti határozata a KKP történelmének harmadik

8 J. Z. Liu: How party – history – revision became a tactic for leadership struggles within the Chinese Communist Party in China. *Asian Journal of Social Science,* 2024 (52):1, 27–34, 32, https://doi.org/10.1016/j.ajss.2023.09.002.

változata. A maói eszmékhez közelebbi működéssel Xi célja saját politikai státuszának emelése és személyi kultuszának erősítése volt. Három évvel azután, hogy biztosította második újraválaszthatóságát, Xi elérkezettnek látta az időt a történelem újraírására is. Határozatában erőteljesen támogatja saját kül- és biztonságpolitikai elképzeléseit, miközben elhagyja a „kollektív vezetés" elvét, amely Deng számára még alapvető volt. Kerüli elődei bírálatát, különösen Mao Zedongét. A megközelítőleg 36 ezer írásjegy hosszú dokumentum ugyan felöleli a KKP százéves történelmét, de az írás több mint fele szól az utolsó, Xi neve által fémjelzett kilenc évről, és neve majdnem ugyanannyiszor tűnik fel, mint Maóé és Dengé együttesen.[9]

Xi az általa újraírt párttörténelemnek nemcsak a megkreálásában, hanem az utánkövetésében is jeleskedik. Beszédeiben gyakran hangsúlyozza a történelem és a párttörténet tanulmányozásának fontosságát, s az őáltala jelentősnek tartott mozzanatokat igyekszik minden néprétegnek és minden korosztálynak befogadhatóvá tenni. Ennek egyik megnyilvánulása a következő alfejezetben ismertetett és tárgyalt, *A főtitkár a párt történetéről mesél* című animációs sorozat is.[10]

A párttörténeti rajzfilmek szerepe Xi Jinping politikai kommunikációjában

Az utóbbi néhány évben több tanulmány is leírja vagy utal arra, hogy a politikai kommunikációban globálisan is egyfajta vizuális fordulat következett be.[11] Kínában ez a fordulat kifejezetten Xi alatt ment végbe, aki szakított elődei normáival, és korábbi, helyi szintű pártvezetői megbízásai alatt gyűjtött médiatapasztalatait felhasználva, sokkal tudatosabban kezdte építeni saját politikai kommunikációjának vizuális elemeit.[12]

9 Pei Minxin: A Tale of Three Resolutions: A Close Reading of Xi Jinping's Version of CCP History. *China Leadership Monitor,* 2022, 71.

10 A rajzfilmek az alábbi linken tekinthetők meg: http://v.people.cn/GB/177969/457547/index.html.

11 Olli Hellmann – Kai Oppermann: Visualising state biographical narratives: A rhetorical analysis of Chinese and North Korean propaganda photographs. *The British Journal of Politics and International Relations*, 2023 (26):3, https://doi.org/10.1177/13691481231204313. Chang Jiang – Ren Hailong: The powerful image and the imagination of power: The 'new visual turn' of the CPC's propaganda strategy since its 18th National Congress in 2012. *Asian Journal of Communication,* 2018 (28)1, 1–19, https://doi.org/10.1080/01292986.2017.1320682.

12 Chang–Ren: i.m., 1.

A hivatalos kommunikáció nem kívánja kizárólag a befogadóra bízni azt, hogy hogyan látják a tömegek az első számú vezetőt. Mintegy verbális alátámasztásként a pártfőtitkár legfontosabb beszédeit és írásait tartalmazó, a világ számos nyelvére lefordított *Kína kormányzásáról* 习近平谈治国理政 című könyvsorozat első kötetének (2014) legvégére, utószóként beillesztették Xi Jinping hivatalos jellemrajzát.

Az egyes jellemvonásokat egy-egy bekezdésben fejtik ki, de néhány helyen hosszabban, példázatoknak is beillő történetekkel támasztják alá a főtitkár kezdetektől való elköteleződését a párt és Kína iránt. Ezeknek a történeteknek a tudatos, vizuális kibővítései *A főtitkár a párt történetéről mesél* sorozat részei is.

Maguk a rajzfilmek – összesen 10 darab – 2021 februárja és 2022 októbere között kerültek ki az internetre, és átlagosan 3–5 perc hosszúak. Az időszak, amit felölelnek, viszonylag hosszú: a legkorábbi dátum, ami említésre kerül, 1902, a legkésőbbi pedig 2018. Tehát a rajzfilmek célja nem direkt módon Xi Jinping érájának és annak eredményeinek a dicsőítése, hanem egy-egy példaértékű történet ismertetése. Xi magát akként jeleníti meg a történetekben, hogy – egy kivétellel – az egyes részek végén a portréját láthatjuk, valamint egy csak írásban olvasható, szóban el nem hangzó szemelvényt arról, hogy ő maga miként vélekedik a történetről, hogyan kötődik hozzá, vagy milyen módon jutalmazta meg az adott hőst (ha még életben van), és mi a legfontosabb üzenet az adott történetben. Ugyanakkor a válogatás fele olyan években játszódik, amikor már ő maga is aktív részese volt a politikának.

A másik mód, ahogyan Xi Jinping a rajzfilmek részévé válik, az a korábban említett *Kína kormányzásáról* című kötet és a rajzfilmek egyes részei közötti kapcsolat. Az animációs sorozat már-már parafrazálja a könyvben Xiről írt történeteket.

Jelen tanulmány keretei nem teszik lehetővé a rajzfilmek cselekményének és Xi Jinping életútjának teljes összevetését, de a párhuzamot jól szemléltetheti az alábbi példa.

A történet szerint Xi Jinping 1988-ban Ningde prefektúrában volt párttitkárhelyettes, ahol korábbi szokásához híven sorra járta a legszegényebb, legmegközelíthetetlenebb falvakat is, hogy személyesen találkozzon az emberekkel, és értesüljön a problémáikról. Ennek a körútnak a keretében érkezett el Xiadangba is, méghozzá egy nehéz hegyi úton keresztül, öt óra gyaloglás után. Miután Xi megismerte az ott élők problémáit, és felmérte a gazdálkodási lehetőségeiket, felfedezte, hogy a nagy sárga árnyékhal tenyésztésére tökéletesen alkalmas a terület, így javasolta, hogy specializálódjanak erre. Miután ez megtörtént, a falu prosperálni kezdett.[13]

13 Xi Jinping: *Kína kormányzásáról.* Antall József Tudásközpont, Budapest, 2014, 492, 497–498.

Megszólalásig hasonló történetet dolgoz fel a rajzfilmsorozat negyedik közzétett része, a *Dangdai „Yugong" zhu tianlu (A modern „Ostoba Apó" égi utat épít)*, amiben a főszereplő, egy új káder mindenét pénzzé teszi annak érdekében, hogy út épülhessen a világtól elzárt Xiazhuangba, és a legközelebbi kisvárosig tartó ötórás út egy órára redukálódjon. Az út megépülése után pedig szakértőkkel együttműködve, a párttitkár vezetésével a helyiek az ott termő mandarinra specializálódnak, amivel a háztartások jövedelmét radikálisan növelni tudják, ezzel elérve a „szerény jólét" szintjét.

Más történetekben egy adott terület ökológiai megmentéséért harcolnak a hősök. Xi könyvében az alábbi bekezdést olvashatjuk:

> Szintén Xi Jinping hivatali ideje alatt Fujian volt az első tartományok egyike Kínában, ahol különleges irányelveket vezettek be az ökológiai egyensúly visszaállítására és a környezet hatékony védelmére. Ez tette Fujiant a legtisztább vizű és levegőjű tartománnyá, valamint a legjobb ökológiai környezettel és természettel rendelkező tartománnyá.[14]

A pártfőtitkár a párt történetéről mesél ötödik és nyolcadik részei pedig éppen két Fujianban végrehajtott környezetmentő akciót mutatnak be.

A hősök, akiken keresztül a történeteket megismerjük, általában a köznépből emelkednek ki: átlagemberek, katonák vagy alacsony szintű káderek. Az epizódok nem a párttörténet legjelentősebb eseményeit dolgozzák fel, sokkal inkább az önzetlen önfeláldozásra, a népért való munkálkodásra, az olyan kiemelkedő elhivatottsággal rendelkező alakokra helyezik a hangsúlyt, akiket a tömegeknek követniük kellene.

Itt rögtön vissza is csatolhatunk a *xuanchuan* jelenségéhez. Ugyanis, mint korábban kifejtettem, a követendő példát elvártan az aktuális vezető hatalomnak kell kijelölnie. Ezzel a válogatással, ezekben a rajzfilmekben az alkotók olyan hétköznapi személyeket mutatnak be, akik bárkik lehetnének a mai világ emberei közül is. Ezáltal elérhetőbbnek és teljesíthetőbbnek mutatják azokat a fáradtságos munkákat, amelyeket a szereplők – sokszor az életük árán, de legalábbis életük végéig – elvégeznek. A nagy történelmi hősök legendáinak feldolgozása nem feltétlenül tudná ezt a példamutató hatást elérni az átlagemberek között.

Ami szintén rendhagyó tulajdonsága ezeknek a videóknak, hogy internetes felületről közvetlenül letölthetők. A kínai internet alapvető tulajdonsága, hogy VPN (virtuális magánhálózat szolgáltatás) nélkül elérni a tartalmakat gyakran problémás lehet, nem beszélve azok letöltéséről. Ezen videóknak azonban mindegyike egy kattintással megszerezhető, nagy

14 Xi: i. m., 495.

felbontásban, jó minőségben, akárha egy jogtiszta fotó lenne. Ily módon például tanárként könnyedén felhasználhatók a gyermekek oktatásában is.

Ekként merül fel az indoktrináció kérdése. Ugyanis *A főtitkár a párt történetéről mesél* részei által megvalósul a propagandának az az eleme, hogy akár a szöveg értelmezése vagy értése nélkül is hat az emberre. Befogadható, kielégíti a gyermekek ingergazdagság-igényét, ezzel elérve, hogy úgy figyeljenek a történetekre, mint bármelyik másik mesére. Az epizódok kellően didaktikus elemekkel és követhető szerkezettel operálnak, így már egészen fiatalon meg lehet mutatni a gyerekeknek azt, hogy milyen is a pártot, de még inkább az országot szolgáló, helyes magatartású állampolgár. Ami pedig – a korábbiak szem előtt tartásával – a kínai társadalomban elfogadható, sőt elvárt. Olyannyira, hogy például a Xidian Egyetem bizonyos szakok esetében még a tanegységlistába is beemelte a sorozatot.

Tovább vizsgálva az indoktrináció kérdését, elmondható, hogy az epizódok – amellett, hogy történetként befogadhatók – jól felépítetten és megkomponáltan hatnak a tudatalattira is.

Korábban feltételeztem, hogy a rajzfilmeknek lesz egy olyan egységes, könnyen detektálható ikonográfiája vagy visszatérő jelképhasználata, amelyekre rámutatva felsorolhatók lesznek azok az identitásképző elemek, amelyek például a propaganda célú fotókon megjelennek. Elemzéseim azonban nem támasztották alá ezt a hipotézisemet. Az egyetlen visszatérő elem a zászló volt (vegyesen a KKP, a kínai Vörös Hadsereg és a KNK zászlója), amely sokszor központi elemként jelent meg az egyes snittekben.

Mindazonáltal azt kell megállapítanunk, hogy *A főtitkár a párt történetéről mesél* képi világa ennél mélyebb szinten vizsgálandó. Méghozzá azért, mert nem egyes elemeire rámutatva, hanem az egyes kompozíciók egészét nézve fedezhetők fel benne a nyugati világ képi ikonjai és a kínai festészet hagyományai. Ezeket a sorozat kellő odafigyeléssel, ám közhelyszerűen egyezteti össze.

Értem ez alatt például a perspektívahasználatot. A kínai hagyományos festészetben nem használtak egy, két vagy több iránypontos perspektívát, csak síkot. A legtöbb képi megfogalmazás illeszkedik a tradicionális kínai vizualitásba, ugyanakkor néhol, a fontos szereplők, tömegek megjelenésénél megidézi az egyetemes képi kultúrából a Lumière-fivérek *A vonat érkezése* című, a világon elsőként rögzített mozgóképes felvételét. Hasonlóan közel teljes egyezés figyelhető meg a csatajelenetek némelyike és Robert Capa normandiai partraszálláskor készült fényképei között. A sorozat egészét tekintve pedig felfedezhető és értelmezhető Dziga Vertov képi világa is.

Ezt a vonalat végigkövetve felmerülhet az is, hogy a sorozat valamilyen script alapján, de mesterséges intelligencia által kreált alkotás-e. A történetek és azok szövegszintű megfogalmazása ugyan erősen a kínai

gondolkodást és nyelvi világot tükrözik, ám a vizuális oldal sokkal inkább illeszkedik a nyugati kultúra képi megfogalmazásaiba.

Ha viszont elfogadjuk azt, hogy a stáblistában felsorolt alkotók szellemi terméke *A főtitkár a párt történetéről mesél*, akkor felmerül az a kérdés, hogy kiknek szólnak ezek a rajzfilmek. Habár a videók kínai nyelvű hangalámondással, egyszerűsített kínai feliratozással tekinthetők csak meg, a globális összművészetből merített képi ikonográfia és a külföldről is könnyű elérés engedhet arra következtetni, hogy a KKP egyetemesen kívánja eljuttatni üzenetét és iránymutatását mind a hazai, mind a külföldi befogadókhoz.

Konklúzió

A nyugati értelemben vett propaganda és a kínai *xuanchuan* közötti eltérések vizsgálata rámutatott arra, hogy a kulturális, történeti és nyelvi különbségek miként alakítják és befolyásolják e két fogalom társadalmi percepcióját. Míg a nyugati propaganda fogalma gyakran negatív konnotációval terhelt, addig a *xuanchuan* Kínában a politikai kommunikáció természetes és elismert, hovatovább elvárt eszköze. Az elemzett animációs sorozat, *A főtitkár a párt történetéről mesél* című alkotás példája kiemeli, hogy a politikai vizuális kommunikáció hatékonyan szolgálja a KKP célját: a történeti narratívák újraértelmezése révén a nemzeti identitás erősítését és a vezetői legitimitás megszilárdítását, valamint a nép buzdítását az ország jobbítására.

Az animációs sorozat tartalmi és vizuális elemzése megerősíti, hogy a kínai politikai kommunikáció eszközei egyedi módon ötvözik a helyi kulturális hagyományokat a globális vizuális világgal. Ez a megközelítés lehetővé teszi, hogy a „helyes viselkedés kijelölése" ne csak a belföldi közönség, hanem a nemzetközi közösség számára is releváns és befogadható legyen.

Mint láttuk, *A főtitkár a párt történetéről mesél* című animációs sorozat és a Xi Jinping *Kína kormányzásáról* című könyvében szerepeltetett jellemrajzban megjelenő történetek összekapcsolódnak. A rajzfilmek számos epizódja közvetlenül parafrazálja a könyv egyes részeit, miközben vizuálisan gazdagabb és könnyebben befogadható formában jeleníti meg azokat. Ez a kapcsolat különösen jól illusztrálja a kínai politikai kommunikáció átható jellegét, továbbá nemcsak Xi Jinping személyes kultuszának építését segíti elő, hanem a kínai kommunista párt történetének újraértelmezését és népszerűsítését is szolgálja, a *xuanchuan* ideológiai hátterével összhangban.

Zsifkovits Zoltán

A kínai Bao bíra hagyomány erkölcsi és társadalmi vonatkozásai

Tizenkilencedik századi megjelenése óta a krimi töretlen népszerűségnek örvend a nyugati népszerű irodalomban. Az intrika, a rejtély, a botrány megragadja az emberek képzelőerejét, és izgatottan lapozzák végig a történeteket az utolsó oldal csattanójára várva. Fiatalsága ellenére valószínűleg elmondható, hogy a krimi a népszerű irodalom legtermékenyebb zsánere.[1]

Ugyan a modern kínai krimiirodalom alapvetően a nyugati hatására fejlődött ki az 1910-es években, de bűneseteket feldolgozó írások és történetek közel ezer éve léteznek Kínában, a bennük fellelhető alakok a mai napig töretlen népszerűségnek örvendenek. Ennek talán az egyik legjobb példája az, hogy Pekingben a gyerekkönyvek között *A Három Királyság története* című regényből vett epizódok vagy a hadakozó fejedelemségek korából származó jelenetek mellett ugyanúgy megtalálhatóak például a Bao bíra különféle ügyes-bajos eseteit feldolgozó képeskönyvek.

Elmondható, hogy valamilyen formában már legalább a Ming-kor 明 óta létezett „bűnügyi irodalom" Kínában, akkor is, hogyha ez az irodalom formájában, eredetében és magatartásában homlokegyenest eltér attól, amit a nyugati irodalomban „kriminek" nevezünk. Ez a tény nem meglepő, tekintve, hogy a kínai kultúrában hagyományosan elsődlegesen okító szerepet töltött be, és a célja az volt, hogy a kínai központi hagyomány értékrendjét közvetítse a későbbi generációk számára.[2]

Ezért a fikciót se tartották sokra. Ennek a „megkerülésére" alakult ki az az elbeszélési technika, hogy az elbeszéléseket mint valóban megtörtént eseteket rögzítették, emberekhez és földrajzi helyekhez kötve őket, ezáltal

DOI: 10.61901/Kellek.2025.74.05

A szerző az ELTE BTK Kína-Tanulmányok szakának MA hallgatója.
Email: zsifkovits@student.elte.hu

1 Peter Nusser: *Der Kriminalroman*. J.B. Metzler, Stuttgart–Weimar, 2009, 7.

2 Wilt Idema – Lloyd Haft: *A Guide to Chinese Literature*. University of Michigan, Ann Arbor, 1997, 52.

hitelességet kölcsönözve nekik. De végső soron ezeknek a szövegeknek az elsődleges funkciója a nagyobb kínai városokban élő lakosság szórakoztatása volt, és haszon reményében nyomtatták őket a Song-kor óta.[3]

A Song-kor azonban nem csak gazdasági és társadalmi keretet adott a beszélt nyelvű elbeszéléseknek. A dinasztia színes karaktereinek történetei közül sok került be a későbbi elbeszélésirodalomba. Ennek legkiválóbb példája Bao bíra alakja, akihez a történelmi Bao Zheng 包拯 szolgált alapul.

Bao Zheng egy 999 és 1062 között élt kínai tisztviselő és államférfi volt. Élete a Song-hivatalnokgárda aranykorára esik, olyan jelentős kortársai voltak, mint például a nagy reformer Wang Anshi 王安石, Su Dongpo 蘇東坡 vagy Ouyang Xiu 歐陽修.

Karrierje során számos hivatali pozíciót töltött be az alacsonyabb helyi hivatalnoki posztoktól egészen a bürokrácia legmagasabb szintjeiig, jellemzően cenzori és bírói pozíciókat. Magatartása miatt már a maga korában is híres volt arról, hogy mennyire tudatosan küzd a korrupció ellen, és hogy mennyire ügyel arra, hogy a bűnösök elnyerjék méltó büntetésüket. 1052-ben a Longtu Pavilon (*Longtuge* 龍圖閣 „Sárkánymintás pavilon") tagjává nevezték ki. Ugyan rövid ideig tevékenykedett csak a testületben, a köznyelvben még ma is sokszor úgy emlegetik, hogy „Sárkánymintás Bao" vagy *Bao Longtu* 包龍圖.

Azt azonban érdemes megjegyezni, hogy annak ellenére, hogy a Bao által inspirált karakter nagy karriert futott be először a hagyományos kínai színjátszásban, majd később az elbeszélésirodalomban, mégis hivatalnoktársai a maga korában nem tartották Baót kifejezetten „zseniális" hivatalnoknak. Legjobb esetben egy kötelességtudó, jóakaratú, ámde végsősoron középszerű embernek tartották, legrosszabb esetben pedig a hivatalnokgárda egy olyan vaskalapos tagjának, aki mindenkit csak kritizált úgy, hogy ő maga sem volt feltétlenül szent.[4]

Legkorábbi életrajza nagyjából 20 évvel Bao halála után született, és már ez is tartalmaz a bírói tevékenységéről szóló, a legendáknak kiváló táptalajt szolgáltató anekdotákat, amik később bekerültek a kínai jogi irodalomba is.[5] Már a *Tangyin Bishi* 堂陰比事 („*Párhuzamos esetek a körtefák árnyékából*")[6] című, a Song-korban összeállított igazságszolgáltatási

3 Monika Motsch: Die chinesische Erzählung vom Altertum bis zur Neuzeit. K.G. Saur, München, 2003, 137.

4 Bao hivatalos életrajzában legalább egy eset le van jegyezve, ahol meg akarta védeni a beosztottjait a felelősségre vonás alól, és erről csak akkor tett le, miután megfenyegették, hogy őt is elítélik az ügyben. Y. W. M*a: The Pao – Kung tradition in Chinese popular literature*. Yale PhD archive, New Haven, 1972, 47.

5 Ma: i. m., 34.

6 A cím jelentése szimbolikus. A „körtefák" az erényes hivatalnokra utalnak.

kézikönyv is tömör, klasszikus kínai nyelven közli Bao életének talán leghíresebb epizódját, a kivágott ökörnyelv ügyét:

> Amikor Bao Zheng helyettes tisztviselő volt a yangzhoui Tianzneng járásban, valaki kivágta és ellopta egy marha nyelvét. Bao titokban megparancsolta az áldozatnak, hogy térjen haza, vágja le a marhát, majd pedig adja el a húsát. Miután ez megtörtént, egy ember bejelentést tett, hogy egy marhát levágtak.[7] Bao Zheng kihallgatta.
> – Miért van az, hogy miután kivágtad egy másik család marhájának a nyelvét, még idejössz panaszkodni is?
> Az illető megrémült, és alávetette magát a büntetésnek.[8]

Tömörsége ellenére ez a történet a későbbi Ming-kori változat összes fontosabb cselekménymozzanatát tartalmazza.[9]

A Ming-korból maradtak ránk az első gong'an 公案 gyűjtemények. Ezek az elbeszélések általában egy-egy bíra személye köré vannak csoportosítva, a középpontjukban pedig egy bűneset áll. A gong'anok minden esetben bűnügyi történetek, struktúrájukban és felfogásukban jelentősen eltérnek a nyugati bűnügyi irodalomtól.

A klasszikus nyugati bűnügyi irodalom[10] főszereplője a nyomozó vagy a detektív. Bár alapvetően a detektív az olvasó számára nem egzakt azonosulási pont, de mindenféleképpen viszonyítási alap. A detektív az, akivel az olvasó (a karakter különcsége és/vagy zsenialitása miatt) nem tud azonosulni, azonban a nyomozási folyamat során igyekszik vele lépést tartani, az olvasás során mintegy versenyezik vele, hátha előbb jön rá valamire, mint ahogy azt a detektív felfedné.[11]

A középpontban egy bűneset áll itt is, de alapvetően nem annak erkölcsi vonulata szolgáltatja az adott mű gerincét, hanem „rejtvényértéke", azaz szokatlansága, illetve az, hogy a „hagyományos" igazságszolgáltatás nem tud mihez kezdeni vele, és kénytelen igénybe venni egy külső

7 A marhát, igásállat révén csak kormányzati engedéllyel lehetett levágni. (Lásd Tang törvénykönyv, 15. fejezet, 8. paragrafus.)

8 桂萬榮 Gui Wanrong 吳訥 Wu Ne 張秀春 Zhang Xiuchung: 堂陰比事,堂陰比事續編,堂陰比事補 編 *Tangyinbishi, Tangyinbishi xubian, Tangyinbishi Bubian*, 鳳凰出版社 Fenghuang Chubanshe, Nanjing, 2021, 46–47. Robert van Gulik beosztása szerint ez a 23/B eset a műben.

9 A történet ezen változata a tanulmány függelékében olvasható.

10 A zsánerkonvenciók értelmezése során Sir Arthur Conan Doyle munkáit veszem alapul, de alapjában véve a 19. század második felében keletkezett gazdag bűnügyi irodalomról van szó.

11 Nusser: i. m., 46.

szereplő szolgálatait, hogy a jogrendszer fennmaradhasson. (Röviden tehát a Lestrade–Holmes viszony a standard.)

A gong'an történetekben ezzel szemben nem létezik az igazságszolgáltatás és a nyomozási készség közötti ilyesfajta szétválasztás. Bao egyszerre látja el a nyomozói szerepet és képviseli az állami igazságszolgáltatást. Nemcsak megoldja az ügyet, de ítélkezik is. A kínai bíra alakja tehát számos nyugati jogi-társadalmi funkciót képes ellátni egymagában.[12]

Bao azon kívül, hogy egyszerre képviseli, látja el a nyomozó és az igazságszolgáltató szerepét, a legtöbb történetben delegál. A történetekben sok esetben elküldi a hivatali szolgáit, hogy nyomok után kutassanak, kikérdezzenek vagy pedig elfogjanak valakit. Hosszútávon ez a sajátosság ahhoz vezetett, hogy egyes gong'an regények, ha eredetileg valamelyik bíra alakjára fókuszáltak is, az epizódfüzérek során azok szerepe egyre csökkent, mígnem a végére szinte kizárólag az igazságosztó hivatali szolgák kalandjairól szóltak.[13]

Azonban ezek az eltérések jelentősen megváltoztatják az olvasó kapcsolatát a szöveggel. Bár ezeknek a szövegeknek a funkciója jórészt a szórakoztatás volt, nem elhanyagolható az általuk közvetített erkölcsi és társadalmi világkép.

Bao minden esetben a hatalom képviselője, s mint ilyen, nincs megkötve a keze, hogy milyen eszközöket használ a tettes kézre kerítése során. A nyugati olvasó megdöbbenésére ezekkel az eszközökkel él is. Bao rutinosan tartóztat le, alkalmaz kínzásokat és kérvényez kivégzéseket a legkülönfélébb esetekben, legyen az elkövető buddhista szerzetes, hűtlen férj vagy a császár egyik rokona.[14]

Ezen kívül Bao ítéletei mindig tökéletesek, a tettes sohasem úszsa meg a büntetést, Bao és az emberei mindig felelősségre vonják a tetteseket. De a tettes felkutatása általában nem is igényel különösebb erőfeszítést. Vagy a bíró józan esze és emberismerete, vagy pedig valamilyen természetfeletti közbenjárás révén elég rövid idő alatt meg tudja oldani az ügyeket, a tettest pedig megbüntetik.[15]

12 Sabine Schommer: *Richer Bao – Der chinesische Sherlock Holmes?* Brockmeyer, Bochum, 1994, 72.

13 Például a Bao bírát szerepeltető Sanxia Wuyi 三俠五義 (Három hős és öt vitéz) című Qing-kori regény is fokozatosan elhagyja Bao bíra alakját a regény első harmada után.

14 A halálos ítéleteket a császári udvarnak kell jóváhagynia. A kínvallatásra szabott egyetlen határ az, hogy a hivatalnok felelős azért, ha valakit halálra kínoz, tehát jól meg kellett ítélnie, hogy valaki mennyi fizikai fenyítést tolerál. De alapjában véve egy pozitív figurához képest a nyugati olvasó számára Bao megdöbbentő gyakorisággal fordul a kínvallatás eszközeihez.

15 Schommer: i. m., 79–81.

Alapvetően a nyomozati funkció sok történetben szinte minimális. Nem is a rejtélyen van a hangsúly, mivel az elkövető kilétét a történetek jelentős részében az elejétől fogva ismerjük, bűnük elkövetésének módja és miértje azonnal az olvasó elé van tárva.[16] Ezért tehát, bár a hangsúly kezdetben a bűncselekmény megrázó voltán van, nem annak felgöngyölítése adja az olvasó számára az izgalmat és a feloldást, hanem valami olyasmi, ami a legtöbb esetben a nyugati bűnügyi irodalomból szinte teljesen hiányzik. Ez pedig nem más, mint a büntetőper, az ítélet és annak sokszor rendkívül grafikusan leírt végrehajtása, illetve egyes esetekben az ezekhez tartozó dokumentumok, mint például az ítélet szövege, ami általában ócsároló hangnemben beszél az elítéltről és cselekedetéről.[17] Tehát a történetek sok esetben a teljes törvényszegési, igazságszolgáltatási és büntetésvégrehajtási folyamatot tartalmazzák.

Bao korrumpálhatatlansága, emberismerete, a köznép szeretete, emberfeletti munkabírása és a bűnök kompromisszumot nem tűrő üldözése egy hivatalnoknak készülő, vagy már hivatalnoki posztot betöltő olvasó számára egyenes jellemű példaképként szolgál.

Másik oldalról nézve, a hivatali pályán kívüli olvasók számára Bao a hatalom pozitív képviselője. Cselekedetei az adminisztráció és a benne dolgozók kompetenciáját és igazságosságát hirdetik. Baóra mindig lehet számítani, bárki fordulhat hozzá panasszal, mindegy, hogy kinek a keze által szenvedett el igazságtalanságot. Más hivatalnokokkal szemben, a hagyomány szerint Bao hivatalába szabad volt a bejárás, így bárki bemehetett megkongatni a harangot az udvaron, hogy kihallgatást kérjen. Tehát egy elérhető, megértő, megbízható figura, akinek egyetlen célja az, hogy minden bűnös megkapja a jussát.

De, ami miatt az elesettek megmentője, pont attól lesz Bao Zheng a törvényszegők legrosszabb rémálma. Egy bíra, akit nem lehet megvesztegetni vagy becsapni. A kínzások és kivégzések leírása mindenféleképpen az erkölcstelen és törvénytelen cselekedetek elrettentésére szolgált, azon túl, hogy feloldást nyújtott az áldozattal azonosuló olvasók számára is. Az elrettentő hatást csak fokozza az, hogy Baót nem lehet megvesztegetni, illetve, hogy természetfeletti erők kegyeltje. Az igazságszolgáltatás megállíthatatlan képviselője.

Bao tehát így egyszemélyben az egész törvényes rend és kínai hivatalnokrendszer megtestesítőjévé válik, aki cselekedetei révén fenntartja a rendszerbe vetett bizalmat, és elrettenti a potenciális bűnözőket a szabályok áthágásától a garantált, rendkívül kegyetlen büntetéssel.

16 Ma: i. m., 7–8.

17 Mint az a függelékben mellékelt történet végén is látható.

Összegezve, a gong'an irodalom, és azon belül is a Bao bíra hagyomány a bűnügyi irodalom egy érdekes alfaja, amelyben, a nyugati típusú történetekkel szemben, a fókusz sokkal kevésbé a dedukción és a rejtély feloldásán van. Bao történeteinek középpontjában az igazságtalanságok orvoslása és a bűncselekményeket elkövetők szinte sorsszerű, kegyetlen megbüntetése áll, gyakran természetfeletti segítséggel. Bár a történelmi Bao Zheng nem volt egy forradalmian gondolkodó, kiemelkedő hivatalnok, elszántsága jó táptalajnak bizonyult a mítoszteremtéshez, ezáltal az évszázadok során bekerült a kínai kulturális kánonba mint példamutató hivatalnok, aki küzd az igazságért, bárkivel is kell szembeszállnia azért, hogy annak érvényt szerezzen.

Függelék

Bao bíra esetei:

Negyvenkilencedik eset: A kivágott ökörnyelv[18]

A legenda szerint, amikor Bao bíra a kaifengi igazságszolgáltatásban volt hivatalnok, egy chengdongi, Xiaoyang nevű faluban élt egy földműves, akit Liu Quannek hívtak. Egy nap, amikor a földekről jött haza, észrevette, hogy az ökrének tele van a szája vérrel, légzése pedig nehézkes volt, de ennek ellenére még élt. Liu Quan alaposan megvizsgálta a dolgot, és arra jutott, hogy valaki kivágta az állat nyelvét. Írt is egy feljelentést Bao bírának, amiben az alábbiak álltak:

> *Gyilkosságot szeretnék bejelenteni! A földműveléshez szántani kell, a szántáshoz ökör kell. Ha az ökörnek nincs nyelve, szántani se tud, így gyakorlatilag mintha megölték volna. Könyörgöm uraságodnak, hogy panaszomat orvosolja!*

Bao bíra elolvasta a beadványt, majd kicsit eltöprengett, és utána Liu Quanhez fordult.

– Haragban vagy a szomszédaiddal? – kérdezte.

– Azt reméltem, hogy uraságod dönt az ügyben… – válaszolta Liu Quan.

18 A fordítás alapjául szolgáló szövegkiadás: Ismeretlen szerző: 包公案 *Bao Gong'an*, 北方文艺出版社 Beifang Wenyi Chubanshe, Beijing, 2016, 95–96.

Bao elővett öt füzérnyi pénzt, és odaadta neki. Arra utasította, hogy térjen haza, vágja le az állatot, majd a húsát adja a szomszédainak, a pénzből pedig vegyen új állatot a szántáshoz. Liu nem merte elfogadni a pénzt, Bao azonban nem tágított, így Liu elvette a pénzt és elment. Ezután Bao bíra rögtön kihirdette, hogy ha valaki titokban levág egy igásállatot, akkor a feljelentő három pénzfüzérnyi jutalomban részesül. Liu hazatért, és az utasításoknak megfelelően levágta, megnyúzta és megfőzte az állatot, a húst pedig szétosztotta a szomszédai között. A keleti szomszédja, akit úgy hívtak, hogy Bu An, régóta haragosa volt. Bu An megragadta Liut.

– Kiragasztottak egy rendeletet a hivatal elé, hogy három füzér pénzjutalmat adnak annak, aki elfog valakit, aki titkon igásállatot vág le, és ezt be tudja bizonyítani! Hogy van hát merszed marhát vágni? – mondá, és se szó, se beszéd, azon nyomban megkötözte Liut, hogy Bao bíra elé vigye.

Bao bíra eközben a harmadik őrségváltás idején álmában azt látta, hogy az egyik porkolábja egy nyeregben ülő nőt vezet, kezében kard, testén ezernyi vágás. Rusnya egy teremtés volt, mondta magának Bao, mire a nő eltűnt. Megpróbálta felfogni a dolog jelentőségét, miután felkelt, de nem járt sikerrel. Másnap korán reggel Bu An elment a hivatalba, hogy bepanaszolja Liu Quant az ökör levágásának ügyében. Bao bíra a tegnap esti álmán gondolkodott, és próbálta összefüggésbe hozni a mai esettel. A porkoláb minden bizonnyal Bu karakter volt, a nyereg az An karakter, a kardfogás a ge karakter, az ezernyi seb a nyelv karakterére utal, végül pedig a rondaság a marhára.[19] Bu An és Liu Quan haragban áll, az biztos. Tegnap az levágta az ökröt, ez meg már ma itt van, hogy bemószerolja a vágásért!

Ezért azonnal megparancsolta, hogy Bu Ant tartoztassák le. A börtönőr elővette a kínzóeszközöket, és így szólt Bu Anhoz:

– Aki bevallja a bűneit, az mentesül a szenvedés alól.

Bu An rendkívül megrémült, és nem volt más választása, minthogy vallomást tegyen. Mivel egyszer Liu Quan nem adott neki kölcsön tűzifát, megharagudott rá. Ezért a hetedik hónap tizenharmadik napjának estéjén, amikor látta, hogy Liu ökre a domboldalban jóízűen legelészett, odament és kivágta a nyelvét. A börtönőr, miután kihúzta belőle az igazságot, másnap elmondta Baónak, amit megtudott, aki ezután megparancsolta, hogy a törvényeknek megfelelően Bu Ant egy hónapra zárják nyilvánosan kalodába. A bírói határozatban ez állt:

19 Az álom jelentősége abban van, hogy a látványt kínai karakterekkel leírva, a szöveget alkotó karakterek elemeiből összeállítható az a mondat hogy „Bu An kivágta a marha nyelvét”, ezzel az eset egy kódolt megoldását adva Bao kezébe.

A vizsgálat napvilágra hozta, hogy Bu An Liu Quan haragosa. Haragtól, gonoszságtól és tudatlanságtól duzzadt a szíve, ezért hát kivágta a jószág nyelvét, ezzel elégítve ki gonosz hajlamait. Megtudta, hogy valaki levágott egy marhát, úgy, hogy azt nemrég megtiltották és ezután cselhez folyamodott. Miután a húst szétosztották, rögtön eljött bejelentést tenni, nagyon okosnak gondolva magát! Honnan is tudhatta volna, hogy a vágásra való utasításnak és a tiltásnak mélyebb jelentése van? Pontosan az történt, hogy az okoskodása miatt épp ellenkezőleg, saját magát keverte bajba! Minthogy csak egy ostoba bugrisról van szó, így a kalodával és botozással fogunk példát statuálni!

Az ítélet kihirdetése után a nép meg volt győződve arról, hogy Bao bíra tökéletesen átlátta az esetet.

További felhasznált irodalom

Gulik, Robert van (ford.): *T'ang-yin-pi-shih: "Parallel cases from under the pear-tree"*. E. J. Brill, Leiden, 1956.

Gulik, Robert van (ford.): *Dee Goong An: Celebrated Cases of Judge Dee*. Dover Publications, New York, 2003.

Idema, Wilt L. – Haft, Lloyd: *A Guide to Chinese Literature*. University of Michigan, Ann Arbor, 1997.

Schmoller, Bernd: *Bao Zheng (999–1062) als Beamter und Staatsmann*. Brockmeyer, 1982.

Song Ci: *Egy kínai halottkém feljegyzései*. Fordította Tokaji Zsolt. Quattrocento Kiadó, Budapest, 2013.

Zsifkovits Zoltán: Guanyin bódhiszattva álombéli közbenjárása. *1749.hu*. Közzétéve: 2025. szeptember 23. Online elérhető: https://1749.hu/szepirodalom/proza/guanyin-bodhiszattva-alombeli-kozbenjarasa.html. (Letöltve: 2025. november 28.)

Zsifkovits Zoltán: Qin asszony szelleme visszatér, hogy száműzze Chen Shimeit. *1749.hu*. Közzétéve: 2025. augusztus 13. Online elérhető: https://1749.hu/szepirodalom/proza/qin-asszony-szelleme-visszater-hogy-szamuzze-chen-shimeit.html. (Letöltve: 2025. szeptember 19.)

劉基

明代

《松風閣記》

上篇

雨、風、露、雷，皆出乎天。雨露有形，物待以滋。雷無形而有聲，惟風亦然。風不能自為聲，附於物而有聲，非若雷之怒號，訇磕於虛無之中也。惟其附於物而為聲，故其聲一隨於物，大小清濁，可喜可愕，悉隨其物之形而生焉。土石夙殽，雖附之不能為聲；穀虛而大，其聲雄以厲；水蕩而柔，其聲洶以陬。皆不得其中和，使人駭膽而驚心。故獨於草木為宜。而草木之中，葉之大者，其聲窒；葉之槁者，其聲悲；葉之弱者，其聲懦而不揚。是故宜於風者莫如松。蓋松之為物，幹挺而枝樛，葉細而條長，離奇而巃嵸，瀟灑而扶疏，鬖髿而玲瓏。故風之過之，不壅不激，疏通暢達，有自然之音。故聽之可以解煩黷，滌昏穢，曠神怡情，恬淡寂寥，逍遙太空，與造化遊。宜乎適意山林之士樂之而不能違也。金雞之峰，有三松焉，不知其幾百年矣。微風拂之，聲如暗泉颯颯走石瀨；稍大，則如奏雅樂；其大風至，則如揚波濤，又如振鼓，隱隱有節奏。方舟上人為閣其下，而名之曰松風之閣。予嘗過而止之，洋洋乎若將留而忘歸焉。蓋雖在山林而去人不遠，夏不苦暑，冬不酷寒，觀於松可以適吾目，聽於松可以適吾耳，偃蹇而優遊，逍遙而相羊，無外物以汩其心，可以喜樂，可以永日；又何必濯潁水而以為高，登首陽而以為清也哉？予，四方之寓人也，行止無所定，而於是閣不能忘情，故將與上人別而書此以為之記。時至正十五年七月九日也。

下篇

松風閣在金雞峰下，活水源上。予今春始至，留再宿，皆值雨，但聞波濤聲徹晝夜，未盡閱其妙也。至是，往來止閣上凡十餘日，因得備悉其變態。蓋閣後之峰，獨高於群峰，而松又在峰頂，仰視如幢葆臨頭上。當日正中時，有風拂其枝，如龍鳳翔舞，離褷蜿蜒，轇轕徘徊；影落簷

瓦間，金碧相組繡，觀之者目為之明。有聲如吹塤篪，如過雨，又如水激崖石，或如鐵馬馳驟，劍槊相磨戛；忽又作草蟲鳴切切，乍大乍小，若遠若近，莫可名狀，聽之者耳為之聰。予以問上人。上人曰："不知也。我佛以清淨六塵為明心之本。凡耳目之入，皆虛妄耳。"予曰："然則上人以是而名其閣，何也？"上人笑曰："偶然耳。"留閣上又三日，乃歸。至正十五年七月二十三日記。

Liu Ji

A zúgó fenyves pavilonja*

I.

Eső, szél, harmat és mennydörgés, ezek mind az égből erednek. Az esőnek és a harmatnak van formája, és táplálják az életet. A mennydörgésnek nincs formája, ám van hangja, és ugyanígy van a széllel is. Az üres égen felrobajló mennydörgéssel ellentétben a szél nem képes önmagában hangot kelteni, hanem más dolgokkal érintkezve talál hangra. Ebből a más dolgokkal való kapcsolatából következik az, hogy hangjának természete ezen dolgoktól függ: hangos vagy csendes, tiszta vagy zavaros, gyönyörködtető vagy rémisztő, mind attól függ, hogy milyen tárggyal érintkezik. Még ha

DOI: 10.61901/Kellek.2025.74.06

Liu Ji 劉基, tiszteletnevén Bowen 伯溫 (1311–1375), a mai Zhejiang tartománybéli Qingtian szülötte. Sikerrel vette a legmagasabb birodalmi vizsgákat, azonban később lemondott minden hivataláról egy kisebb politikai konfliktus következtében. Amikor 1360-ban Zhu Yuanzhang 朱元璋 fellázadt a Yuan-dinasztia ellen, Liu Ji több más hivatalnokkal együtt mellé állt, és fontos katonai és egyéb tanácsokkal látta el. Amikor 1368-ban Zhu megalapította a Ming-dinasztiát, Liu Ji központi figurává vált az új dinasztia megszervezésében, és Zhu számos döntésének elméleti és egyéb alapját készítette elő. Az írásművészet terén Liu Ji feleleventette az ókori írásformákat és eljárásokat, valamint bevezette ezeket a Ming birodalmi vizsgarendszerbe is. Számos útinaplót írt hivatalos és magánjellegű utazásairól is.

* Köszönetet szeretnék mondani Szabó Enikőnek, aki a magyar fordítást átnézte.

eszeveszett erővel is feszül földhalomnak vagy teknős formájúra faragott kőemelvénynek,[1] nem kelt hangot. Egy üres és mély völgyben hatalmas és erőteljes hangot kelt, hömpölygő víz felett hullámverés morajló hangját idézi elő. Sosem lel békés egyensúlyra, és mindkettő félelmet és riadalmat hoz az emberre. Ezért csakis a fák és növények képesek előcsalogatni a szél igazi hangját. Ezek közül a nagy levelűek hangja tompa, a száraz levelek hangja szomorú, a satnya levelek pedig törékenyen és dallamtalanul neszeznek. Ezért semmi sem annyira megfelelő a szélnek, mint a fenyőerdő. A fenyők törzse egyenes és ágaik lefelé íveltek, leveleik vékonyak, gallyaik meg hosszúak. Különleges, ám mégis magasztos fák, szabadon növekvő és buja [erdőket alkotnak], pompás és csodálatos lombozattal. Ezért, amikor a szél fenyőerdőn fúj keresztül, hangja se nem tompa, se nem hivalkodó,[2] hanem könnyedén és fesztelenül hömpölyög a fák törzsei között. Ez a hang képes enyhíteni a szorongást és eloszlatni a megalázottság érzését, feloldja a zavart és a tisztátalanságot, tágassá teszi az elmét és megkönnyíti a lelket, benső csendet és mozdulatlanságot hoz, a világi bajoktól távoli szabad kóborlást a létben.[3] A fenyőerdő azok számára a legmegfelelőbb, akik oly mértékben rajonganak a hegyvidéki erdős tájakért, hogy képtelenek elszakadni tőlük. Az Aranykakas-csúcson három ősöreg fenyő áll, én magam sem tudom, hány száz év lehet a koruk. Amikor egy gyengéd szellő öleli őket körül, hangjuk, akár egy földalatti forrásé, amely kavicsok között csörgedezik sebesen. Amikor erősebb a szél, mintha udvari zenét hallanánk, és amikor tomboló szélvihar van, úgy tűnik, hogy hatalmas hullámok csapódnak a szikla oldalának, vagy mintha valaki erővel dobot verne alig kivehető ritmussal.[4] A Fangzhou nevű tiszteletreméltó szerzetes

1 Itt a 叕辰 mitologikus teknősről van szó (más nevén 龜趺), amelyet gyakran faragtak kőbe rituális helyeken.

2 A 不激 egy hangutánzó szó, amelyet általában a köpés hangjának utánzásakor szokás használni. A jelen kontextusban ez némileg szokatlan lett volna, ezért döntöttem a „nem hivalkodó" forma használata mellett, amelynek lehet köze – nem is kevés – a köpéshez vagy az attól való önmegtartóztatáshoz / tartózkodáshoz.

3 „…benső csendet és mozdulatlanságot hoz, a világi bajoktól messzi szabad kóborlást a létben" 恬淡寂寥 · 逍遙太空. A 逍遙 „szabad kóborlás" utalás a daoizmus második kanonikus nagy művére, a *Zhuangzi*《莊子》 című klasszikusra. Ennek első fejezete a 逍遙遊 címet viseli, amelyet a leggyakrabban a „szabad kóborlás" szókapcsolattal szokás visszaadni.

4 Az egész eddigi leírás mintha a daoista természetfilozófia, a különféle hatások és ellenhatások, ellentmondások kiegyenlítésének a kiskátéja volna. Noha ebben nem lehetünk teljesen biztosak, és egyébként is ennél általánosabb a kép, de ez a leírás nagyon hasonló ahhoz, ahogy háromszáz évvel korábban Wang Anshi 王安石 (1021–1086) leírta a „legfelsőbb végtelen látképét" 太極圖 a Daode Jinghez 道德經 írt kommentárjaiban. Ott Wang azt írja, hogy az említett mű első sorában szereplő kitét értelmében az ember számára a valóság és az Út, a Dao 道 nem azért felfog-

[kétemeletes] pavilont[5] épített alattuk, és elnevezte azt „a zúgó fenyves pavilonjának". Egyik utam közben megpihentem itt, és olyannyira lenyűgözőnek találtam, hogy még a hazatérésről is megfeledkeztem. Mindannak ellenére, hogy hegyek és erdők között található, mégsem távoli, az ember világától elzárt hely. Nyáron nem elviselhetetlen a hőség, télen pedig nem kínkeserves a fagy. Bámultam a fenyőket, és megnyugtatták a szemem, hallgattam a szél hangját, és megnyugtatta a fülem. Magam mögött hagytam mindennapi kötelességeimet,[6] és gondtalanul barangoltam [a környéken] anélkül, hogy bármiféle köznapi aggodalom megzavarta volna lényemet.[7] Boldog voltam egész nap. Miért kellene a Ying folyóban megmártanunk testünket,[8] és miért kellene megmásznunk a Shouyang hegyet azért, hogy tisztán lássunk?[9] Jómagam a négy égtájat belaktam

hatatlan, mert a valóságtól idegen, mai nyugati szóval élve transzcendens és elzárt, nem-immanens, hanem azért, mert annyira összetett és komplex, hogy képtelenség egyetlen gondolatsorban átfogni. Wang metaforája a rét. Amikor azt mondom, „rét", van egy általános, homályos képem arról, hogy mi a „rét", azonban, ha elkezdem egyenként átgondolni az összes fűszálat, az összes rovart, az összes virágot, az összes harmatcseppet, az összes kis és nagy állatot, az összes madarat, az összes felhőt és szellőt, valamint mindezek egymáshoz való viszonyait, kapcsolatait és változásait, váltakozásait, hamar rájövök, hogy ez teljes mértékben lehetetlenség. Bővebben lásd: 《王安石全集》[*Wang Anshi összes műve*]. 崇文書局 (原湖北辭書出版社) [Chonwen Kiadó] · 武漢 [Vuhan] · 2020.

5 Az itt használt írásjegy a 閣, amely specifikusan kétemeletes pavilont jelöl.

6 Az itt használt fogalom a 偃蹇. Ez azt a hozzáállást jelöli, amikor az egyébként nem beteg hivatalnok betegségre hivatkozva megtagadja a napi tanácskozásban vagy más hivatali munkában való részvételt. Nagyon jellemző volt a kínai intézménytörténet során olyan esetekben, amikor a hivatalnok nem értett egyet a meghozandó döntéssel, vagy épp a döntéssel szembeni álláspontja veszélynek tette volna ki az udvarban akár hivatalnoktársai, akár a király vagy később a császár haragja miatt. Ezért fordítottam úgy, hogy „magam mögött hagytam a mindennapi kötelességeim".

7 心, de mivel ez különösképp a klasszikus kínaiban egyaránt jelölhet szívet és elmét, rációt és emóciót, ezt szándékoztam áthidalni a „lényem" szóval, amely többféle filozófiai hagyományban is a szív és az elme egységét hivatott kifejezni.

8 A kínai eszmetörténetben végletekig ismételgetett és hivatkozott történet szerint Xu You 許由, hallván, hogy Yao császár 堯帝 (a hagyomány szerint i. e. 2356–2255 között uralkodott) neki akarja adni a császári címet, elmenekült, és a Ying folyóban mosta ki füleiből az otromba szavakat. Ezek után elvonult a hegyek és erdők közé remetének. Itt feltehetőleg arra történik utalás, hogy a mindennapi felelősségektől való megpihenésben nem kell annyira drasztikusnak lenni, mint Xu You, nem kell ezekről végleg lemondani, azonban egy kis szünet néha igencsak jól jön.

9 A kínai eszmetörténetben szintén végletekig ismételgetett és hivatkozott másik történet szerint Boyi 伯夷 és Shuqi 叔齊 a Shang-dinasztia (kb. i. e. 1600 és 1046) idején élő két testvér volt. Boyi elutasította apjától a hatalomátvételt, mert úgy vélte, hogy apja jobban kedveli fiatalabb testvérét, Shuqit, és tiszteletlenség volna apjával szemben, ha semmibe venné akaratát. Shuqi viszont azért utasította el a

már anélkül, hogy bárhol hosszasabban maradni akartam volna, ám ez a pavilon megigézte a lelkemet. Ezért írtam ezt az emlékiratot, amikor a Zhizheng uradalom tizenötödik éve hetedik havának kilencedik napján[10] búcsút vettem az itt élő apáttól.[11]

II.

A zúgó fenyves pavilonja az Aranykakas-csúcs alatt és a Csobogó-forrás[12] felett található. Tavasz idején ellátogattam ide, és két éjszakát maradtam.

hatalmat, mert úgy vélte, hogy szembe megy a szokásrenddel, ha idősebb testvérét figyelmen kívül hagyva elfogadja apjától a hatalmat. Ezért aztán kettesben szöktek meg a környező hegyekbe. Időközben a Shang-dinasztia megbukott, és mivel a föld a Shang tulajdona volt a közfelfogásban, Boyi és Shuqi választás elé kényszerült: az új Zhou-dinasztia földjéből enni hűtlenség lett volna a Shang-dinasztiával szemben, ezért mindketten megtagadták bárminemű étel magukhoz vételét, és éhen haltak a hegyek között. A kínai gondolkodásban a tűzön-vízen keresztüli hűség példaképei. Liu Ji utalása itt valószínűleg arra vonatkozik, hogy a Shang-dinasztia vagy a Zhou-dinasztia és a nép ugyanaz, Boyi és Shuqi szolgálhatták volna a népet függetlenül attól, hogy a dinasztia neve épp micsoda. Liu Ji kritikája ezzel a két időtálló metaforával szemben már csak azért is érdekes, mert ezek megjelennek olyan legista művekben is, mint például a *Hanfeizi*《韓非子》. Han Fei nyersen kimondja, hogy az olyan hivatalnokok, mint Boyi és Shuqi a leghaszontalanabb hivatalnokok közé tartoznak, hiszen személyes szimpátiáikat előbbre helyezik az állam javánál. Lásd például *Az uralkodónak kárt okozó hivatalnokok*《韓非子·姦劫弑臣》 című fejezetet: „Így pedig a régi korokban volt Boyi és Shuqi, [akiknek] Wu király át akarta engedni a hatalmat, [ám] ők ketten inkább éhen haltak a Shouyang-hegy oldalán. Az ilyen hivatalnok sem a súlyos büntetéstől nem fél, sem a magas jutalmazás nem érdekli, nem lehet az ilyet büntetéssel megfékezni, sem jutalmazással ösztönözni. Az ilyen hivatalnokokat én haszontalan hivatalnokoknak nevezem, kevésre tartom és megszabadulnék tőlük, azonban a mostani uralkodók nagyra tartják és védelmezik őket." Eredeti szöveghely: 古有伯夷、叔齊者，武王讓以天下而弗受，二人餓死首陽之陵；若此臣者，不畏重誅，不利重賞，不可以罰禁也，不可以賞使也。此之謂無益之臣也，吾所少而去也，而世主之所多而求也。

10 Más szóval: 1356. július 9.

11 Itt nem a fent említett Fangzhou szerzetesről van szó, aki a pavilont építette vagy építtette, hanem arról az apátról, aki akkor volt a pavilonnál, amikor Liu Ji ott járt. Az eredeti szöveg 上人 alapvetően „elöljáró", de ugyanakkor „szerzetes" értelmű szavát fordítottam apátnak, összeolvasztva a szó e két értelmét.

12 Az eredeti név itt a 活水源. A 活水 szaladó vizet, rohanó vizet jelent, nyilván egy forrásról van szó. Mivel azonban a 活 írásjegy nem huo, hanem guo formában olvasva hangutánzó szóvá válik, amelynek a csobogás, cuppogás az értelme, úgy gondoltam, hogy itt ez utóbbi jelentés lehet a közelebbi.

Végig esett az eső, így nem gyönyörködhettem a forrásban, csak éjjelnappal hallottam a csörgedezését.[13] Ezért most visszatértem, és több mint tíz napot maradtam a pavilonnál, így igazán tanúja lehettem a mindig változó tájainak. A pavilon mögött lévő hegycsúcs magasabb bármelyik másiknál, tetején fenyő áll, amely hasonlatos egy madártollakkal díszített lovaskocsihoz.[14] Amikor felnéztem rá, a szél lengette ágait, vágtató sárkánynak és táncoló főnixmadárnak tűnt. Árnyékbrokáttal terítette be a szirteket maga körül, a fenyő árnyai kígyókként tekergőztek oda-vissza, keresztül-kasul, fel és le, pompás színkavalkádot hozva létre maguk között. Szemeim felragyogtak, amikor megpillantottam. Hangja is volt ám, és úgy tűnt, hogy a régmúlt idők xun és chi hangszerein játszott zenét hallom,[15] vagy mint aláhulló eső hangja, köveknek zúduló folyó csobogása, toporgó lovak nyerítése, lándzsákkal összecsapó kardok csörömpölése, földigiliszták fű menti mocorgása, hol magas, hol mély, hol itt, hol amott, leírni is alig lehet. Hallgató, ha fülét hegyezte, kiélezte hallását.[16] Megkérdeztem az apátot a pavilon nevének eredetéről. „*Fogalmam sincs – mondta –, mi, buddhisták, úgy tartjuk, hogy alapvető fontosságú megtisztítani lelkünket a halandóság hat porától,*[17] *mivel azok, akik halandó szemmel néznek és*

13 A szöveg nem hangsúlyozza ki külön, de a kontextusból számomra úgy tűnik, hogy a forrás látványában nem tudott gyönyörködni. Annál is inkább, mivel ez új elem az első részhez képest, tehát valószínűleg akkor nem látta, második útján pedig látni szerette volna.

14 Az itt használt fogalom a 幢葆, melynek jelentése: madártollakkal feldíszített lovaskocsi, hintó. Lásd: 羽幢葆車，飾有鳥羽的旗幟和車蓋。

15 塤 és 篪, az előbbi nagyrészt égetett agyagból készült hangszer, utóbbi egyfajta bambuszsíp. A két hangszeren nagyon sok esetben egymást kiegészítve játszottak, ezért metaforikusan a testvériség, bajtársiasság képévé is váltak.

16 Visszautalás a szöveg elején megjelenő daoista természetfilozófiára. Liu Ji itt voltaképp azt mondja, hogy minél inkább füleled a természetet, annál tisztábbá és élesebbé válik a hallásod, más szóval: minél inkább a természetre hallgatsz az emberi világ és csalfaságai helyett, annál inkább összhangban leszel a természettel és azon keresztül önmagaddal. Ez visszautalás Xu You történetére is: amikor felajánlották a császári trónt, ő elmenekült, és egy hegyi patakban mosta ki füléből az otromba szavakat. A fővárostól a természetbe menekült, és soha nem is tért vissza. Ezért próbáltam általánosan megfogalmazni: itt nem valamiféle személyes érzésről vagy tanácsról van szó, hanem általánosnak tekintett filozófiai elvről. Ráadásul megelőlegezi a buddhista apát mondandóját is, lásd alább. Annál is inkább, mert itt Liu Ji földigiliszták mozgásának morajlását hozza példaként. Kifejezetten éles hallással kell valakinek rendelkeznie, hogy ezt meghallja, ha ugyan egyáltalán.

17 六塵, a halandóság hat pora, kosza, tisztátalansága. Buddhista elképzelés: a tárgyak és azoknak a hat érzékszervben – látás, hallás, szaglás, ízlelés, érintés és gondolkodás – keltett hatásai, mondhatnánk lerakódásai. A buddhizmusban a hatféle vágy, a hatféle megkísértés gyökere és kiváltója, ennek metaforája. Az ezektől való megtisztulás nélkül nem érhető el a megvilágosodás, a létezés kerekén kívülre kerülés.

halandó füllel hallanak, mindhiába látnak és hallanak." Rákérdeztem, hogy vajon ezért kapta-e a zúgó fenyők pavilonja nevet a hely, mire ő nevetve mondta: „*Nem, véletlenül kapta ezt a nevet*." Még további három napot töltöttem a pavilon környékén, aztán pedig hazatértem. Mindezt feljegyeztem a Zhizheng uradalom tizenötödik éve hetedik havának huszonharmadik napján.[18]

Ivácson András Áron fordítása
A fordítást ellenőrizte és az eredetivel összevetette Viczenti Mátyás

18 Más szóval: 1356. július 23-án.

明•張大複

《此坐》

一鳩呼雨，修篁靜立。茗碗時供，野芳暗度，又有兩鳥咿嚶林外，均節天成。童子倚爐觸屏，忽鼾忽止。念既虛閑，室複幽曠，無事坐此，長如小年。

Zhang Dafu

Emitt üldögélve

A mozdulatlan bambusznádak között egy vadgerle a közelgő esőről turbékol. Teát szolgálnak fel, miközben a rét illata nesztelenül tovalibben az estében. A bambusznádason túl két másik kis madár énekel, és minden dolog az ég alatt így teljesedik be. A fiatalember, aki a tűzhelynek támaszkodik, időnként fel-felhorkan álmában. Szobám kényelmes, tágas és szerény, ráadásul a világtól is távol van. Úgy tűnik, hogy a nap egy évnél is hosszabb, ahogy emitt üldögélek a semmittevésben.

Ivácson András Áron fordítása
A fordítást ellenőrizte és az eredetivel összevetette Viczenti Mátyás

DOI: 10.61901/Kellek.2025.74.07

Zhang Dafu 张大复 (1554–1630), tiszteletnevén Yuanchang 元长, művésznevén *a beteg remete* 病居士, Ming-kori hivatalnok, költő, író, történész, drámaíró és teamester. A kései Ming egyik legkiválóbb írójának tartják, aki számtalan műfajban kiemelkedőt alkotott. Legismertebb munkái az itt közölthöz is hasonló rövid karcolatok, amely stílust tökélyre fejlesztett *A szilvavirág nádkunyhójának értekezései* 《梅花草堂筆談》 című gyűjteményes műben.

Fordítói kommentár

A kínai eszmetörténeten belül kifejezetten különleges hely illeti meg az úgynevezett rövid esszé 小品文 műfaját. Ez nem valamiféle általam tett eltúlzott kijelentés, hiszen a történész és irodalmár Qian Mu 錢穆 (1895–1990) írta, hogy „*a kínai próza irodalmi értéke legfőképp a rövid esszé műfajában érhető tetten* 中國散文之文學價值，主要正在小品文".[1] Ez nagyban kapcsolódik ahhoz, ami azokban a vádakban szokott vissza-visszatérni, hogy a kínai filozófia azért nem filozófia, mert nem rendelkezik nagy és szisztematikus tézismunkákkal. Ez természetesen nem igaz, azonban még ha igaz is volna, legalábbis az a része, hogy a kínai filozófiában ne volnának nagy, szisztematikus tézismunkák, ilyet az mond, akinek legjobb esetben is mindössze halvány fogalmai vannak a *Daode Jing*ről vagy a *Beszélgetések és mondások*ról, de mélyebben sohasem ment a téma után.

A Ming- és Qing-dinasztiák rövid esszéi című kötet fordítói, Wang Hong és Zhang Shunsheng úgy vélik, hogy az ilyen jellegű kínai írások alapvető jellemzője hármas: terjedelem tekintetében rövid írások, műfaji szempontból nagyfokú sokszínűséget mutatnak, végül pedig tematikus horizontjuk nagyon tág.[2] Már ebből a leírásból is látszik, hogy az esszé fogalma a kínai eszme- és írástörténetben egy jóval tágabb fogalom, mint amihez mi Nyugaton hozzászoktunk.[3] Ezért is lehetséges az, hogy amint Wang és Zhang részletezi, a kínai esszé műfajába olyan sokszínűség belefér, mint az elmesélő írások, rövid narratív szövegek, a különféle más művekhez írott kommentárok, illetve előszók, naplójegyzetek, megemlékezések, útinaplók, viccek és más humoros írások, a szerző által írt tanmesék, illetve az is, amit Nyugaton is érvelő esszének nevezünk.[4] Arról természetesen már nem is beszélve, amikor az olyan csodálatos művek, mint például a Fan Chengda 範成大 (1126–1193) által írt *A fahéjtenger felügyelőjének és*

1 Idézi Wang Hong 王宏 és Zhang Shusheng 張順生 a fordítói előszóban. In Wang Hong – Zhang Shunsheng (ford.): *Short Essays of the Ming and Qing Dynasties* 《大中華文庫：明清小品文》. Sichuan Publishing Group – Sichuan People's Publishing House 四川人民出版社 · Chengdu 成都 · 2011, 18/26.

2 Lásd Wang–Zhang: i. m., 23.

3 Az pedig ismét más kérdés, hogy az esszé szó használata az itt lényeges műfaji besorolásra, mint oly sok más fordítói esetben is, kényszermegoldás. A 小品文 szó szerint *kis irodalmi alkotást* jelent, értve ez alatt, hogy rövid, velős és nem terjengős. A kínai írástörténet a 散文 kategóriába sorolja, amelynek értelme próza, függetlenül attól, hogy irodalmi vagy nem irodalmi prózaformában megírt szövegről van szó.

4 Wang–Zhang: i. m., 23.

őrzőjének értekezései《桂海虞衡之》,[5] a fent elsorolt műfajok és jellemzőik nagyrészét a mű koncepciójának megfelelően tetszés és koncepció szerint elegyíti és együtt használja. A mű egyszerre tájleírás a korabeli Guangxi tartomány vidékeiről (a mű innen kapta a nevét, ugyanis ott a mai napig tömegesen termesztett cassia fa okán a régió régikori neve *fahéjtenger* 桂海), de ír azok növényzetéről, állatvilágáról, földtani jellegzetességeiről, italairól, étkeiről, szokásairól és népcsoportjairól, ám egyben érvelő mű is a kisebbség–többség együttélésének szükséges elemeiről, morális kirohanás a rabszolgatartás intézménye ellen, politikai tézismű a különféle társadalmi problémák gyakorlati és etikus, ám egyben kollektív és nem individualista megoldásáért, emellett revü, közlöny, amely összegyűjti a környék szóbeszédeit, nyelvjárásait, és még sorolhatnám. Ez a sokszínűség pedig nem elvesz, hanem hozzáad a mű értékéhez.

Jómagam többször is találkoztam azzal a jelenséggel, hogy ez a fajta sokszínűség vagy szerteágazás zavart kelt az itteni olvasóban. Olyan esetekben, amikor megkíséreltem gyakorolni is ezt a fajta műfaji és tematikus szabadságot, vagy ha úgy jobban tetszik: szabadosságot, gyakran beleütköztem abba, hogy először döntsem el, melyik műfajban írok. Nem. Miért kellene? Az imént említett művek és általában a kínai klasszikus rövid esszé pontosan arra ébresztett rá, hogy a szabadosság – legalábbis ezen a téren – nem feltétlenül negatív értelmű szó. Egy rövid kommentárban, amelyet egy még annál is rövidebb fordításhoz szándékozok fűzni, nem áll módomban kifejteni azt a tézisem, hogy a szcientometria alapú, pökhendien mindig előrángatott *szakmaiság* nem egyéb, mint a filozófiára és tudományra a tőkévé alakíthatóság érdekében rákényszerített kapitalista járom, de erről majd más alkalommal.[6] Térjünk inkább rá a mű szerzőjére.

Zhang Dafu 張大複 (1554–1630), tiszteletnevén Yuanchang, művésznevein a *beteg remete* 病居士 és *a fagyos hegy mestere* 寒山子, Suzhou-beli drámaíró, költő és nyelvész. Gazdag családban született, és fiatalon nagyon sokat utazott, bejárta a kora Ming birodalmának sok hegyét-völgyét. Később megvakult, ám ekkor sem hagyta abba az alkotást, hanem íródeák segítségével műveit lediktálta. Fő műve a *A szilvavirág nádkunyhójának értekezései*《梅花草堂筆談》, amely többek közt a Ming-kori Kunqu opera[7]

5 E műnek sajnos mindmáig nincs magyar fordítása, angol fordítását lásd: Fan Chengda: *Treatises of the Supervisor and Guardian of the Cinnamon Sea*. Fordította James M. Hargett. University of Washington Press, Seattle, 2011.

6 Arról már végképp nem beszélve, hogy mint oly sok minden más, ez a szakmaiság is mindössze egyetlen civilizáció terméke, ám elvárják, hogy globálisan elfogadja mindenki – de erről aztán végképp majd máskor, máshol.

7 Az egyik legrégebbi, máig fennmaradt kínai előadói műfaj, amely egy Kunshan régióbéli zenei műfajból fejlődött ki. A tizenhatodik és tizennyolcadik századok között már teljességgel dominálta a kínai előadói művészeteket. Fő jellemzői az

történetét is tartalmazza, annak minden lényeges mozzanatával, ám ezen túl helybéli alkotók életrajzait, illetve különféle írástudói találkozók eseményeit, beszélgetéseit, vitáit is rögzíti. Mint látjuk, ez is kevert műfajú és témájú írás, Zhang itt sem döntötte el előre, hogy melyik műfajban ír, illetve amennyiben igen, akkor sokkal inkább azt döntötte el, hogy melyeket fogja épp céljának megfelelően használni. Ő maga harminc kunqu drámát írt, ám ezeken túlmenően teljesen szakmai műveket is hátrahagyott, amelyekben rendszerezte és rangsorolta a teljes akkori kínai déli régiók operaműfajainak tonális szabályait. Kortársai és későbbi méltatói úgy vélték, hogy prózája túllépett az elfogadott keretek biztosította konvenciókon, és még a nagy drámaíró Tang Xianzu is úgy vélte, hogy Zhang alkotásait csakis úgy lehet jellemezni, mint *igazi mesterművek*et 真文章.[8] Idős korára elszegényedett, és kései műveiben túlnyomórészt filozófiai meglátásokkal teletűzdelt tájleírásokban reflektált az emberi élet különféle vonatkozásaira.[9]

Fenti írása ennek egyik legszebb példája. Rövid, tartalmas és roppant képszerű. Műfajilag nehezen behatárolható: tájleírás, filozófiai reflexió, jegyzet, útinapló, karcolat, ki tudja még mi – rövidsége ellenére mindezek jellemzőit fellelhetjük ebben az írásban, amely szintén Zhang imént említett, a *A szilvavirág nádkunyhójának értekezései* című főművéből származik.

A szöveg két részre osztható: az első néhány sor egy tájkép nagyon precíz és tömör leírása, majd vált egyet a fogadón belülre, ahol Zhang tartózkodott, amikor ezt a szöveget írta. Az itt emlegetett vadgerle, noha esetenként a kakukk megfelelőjeként is fordítják az itt használt 鳩 szót, a kínai kultúrában a tavaszi gazdálkodás hírnöke.[10] Ebből következtethetünk

elegáns és kifinomult szöveg, könnyed és légies stílus, illetve érzékeny előadásmód. A műfaj bővebb leírását, Zhang művén túlmenően, lásd például Xiao Li: *Chinese Kunqu Opera*. Fordította Li Li és Liping Zhang. Long River Press, San Francisco, 2005. A műfaj, és egyben a kínai dráma, mint olyan egyik legismertebb képviselője a Tang Xianzu 湯顯祖 (1550–1616) által 1598-ban írt *Bazsarózsa pavilion* 《牡丹亭》.

8 Magyarul ez nem tűnik annyira kirívónak, azonban a kínaiban az itt igaziként visszaadott 真 szónak a konnotációja a daoizmusból származik, és nagyon mélyen a kultúra része: 真人, az igaz ember. Az az ember, aki lemondott a külső bölcsesség pompájáról, vagyont nem hajt, egy követ nem fúj senkivel, a halált nem féli. Felfogta az egy igaz utat 道és ebben megnyugvásra lelt. Tang azt mondja, hogy Zhang írásai ilyen igaz emberre vallanak.

9 Zhang Dafu életrajzát lásd például: 李峰 [Li Feng]: 《明清時期》[A Ming- és Csing-dinasztiák]. 蘇州大學出版社 · 蘇州 · 2019, 121.

10 Lásd például a Song-kori Cai Xiang *A parasztfalu* 《蔡襄·稼村詩》című versében: *A kakukkmadár hívására esőtől vizes az eke, a sietős szántásra hívásból nem csak a vidéki fráter ért* 布穀聲中雨滿犁 · 催耕不獨野人知. A Zhang Dafu szövegében használt 鳩 és a Cai Xiang versében feltűnő 布穀 madárneveket a kínai kultúrában gyakran szinonimaként használják: mindkettő jelenthet gerlét, kakukkot és más hasonló madarakat is.

arra, hogy a leírt eseménysor tavasszal történik. A következő mondat bambusznádast leíró képe alapvető kínai szimbólum. A bambusz és bambusznádas az írástudói, különösen a hivatalnoki élettől távol maradó írástudói életre vonatkozó egyik legfontosabb szimbólum. Gyakran a magány, és különösen az önként, elvből vállalt magány szimbóluma: a magas és mozdulatlan bambusznád gyakran válik az elveit elárulni nem hajlandó, makacs, az élet, valamint a történelem szeleiben is magasan, elmozdíthatatlanul álló írástudó jelképévé. Itt hasonló szerepet tölt be, mint a hányatott sorsú festő Bada Shanren 八大山人, születési nevén Zhu Da 朱耷 (1626–1705) számára, aki számos csodaszép, bambuszokat ábrázoló tusfestményt hagyott hátra.[11] Eddig tehát azt látjuk, hogy a mindennapi teendőkkel teli hivatali élettől visszavonult írástudó melankolikus természeti képekben írja le saját jelenlegi életét. Ez a hasonló írások egyik nagyon erőteljes jellemzője: költői képek, metaforák, szimbólumok és miegymás segítségével úgy beszélni az emberi életről, hogy az ember maga meg sem jelenik bennük.

Szerkezetileg azonban a szöveg szinte mondatonként váltakozik a kültér és a fogadó belterének leírása között. A bambusznádasról a teaivásra, a bambusznádason túli madarak énekéről, a rétről a kályhának támaszkodó fiatalemberre, majd végül Zhang saját szobájának a leírására. Ez lényeges és tudatos technika, ugyanis közvetlenül kapcsolódik ahhoz a kitéthez, hogy a világ így lesz teljes: a természet és az emberi világ elválaszthatatlan összekapcsolódása által. Ebben a rövid írásban pedig mindkettő a legmeghittebb békében honol: a csendes természet tökéletes párhuzama a kályhának támaszkodva horkoló fiú és Zhang nyugalmas szobája. Ez a fajta írás nagyon jellemző a kínai hivatalnoki kultúrára: Zhang itt azt írja meg, amire minden, hivatalban dolgozó ember vágyott. Ne feledjük a gyakran *költő történésznek* 詩史vagy *bölcs költőnek* 詩聖 nevezett Tang-kori költőzseni, Du Fu 杜甫 hivatali munkát ostorozó *Papírhalmok az asztalomon a kora őszi tikkasztó hőségben*《早秋苦熱堆案相仍》című versének két sorát: „*Megszorítom az övemet és rám tör az őrjönghetnék, miért halmozódik ily hamar mindenféle irat az asztalomon?* 束帶發狂欲大叫，簿書何急來相仍." A vers nagyon pontosan adja vissza a hivatali életet: hőség, amelyben az ember enni sem tud az irodában, nappal mindenhol legyek, éjszaka pedig skorpiók, egyfolytában jönnek-mennek a jelentések. Úgy tűnik, az irodai munka nem csak a modern korban lett pokol. Apropó, a pokol kapcsán: ne feledjük, hogy a különféle kínai vallásokban a pokolnak megfelelő alvilágot gyakran hatalmas

11 Bada Shanren életét és munkásságát lásd: Wang Chaowen王朝闻 (szerk.):《八大山人全集》[*Bada Shanrem összes műve*]. V. Kötet. 江西美术出版 · 南昌 · 2001.

bürokráciaként mutatják be pokolbíróval, hivatalnokokkal és így tovább.[12] A két utolsó sorban pedig Du kitekint az ablakon, és ahogy látja a zöld lugast, arra gondol, hogy mily szívesen lépdelne jégen mezítláb. Ehhez a képhez képest Zhang leírása valóságos földre szállt mennyek országa.

Mint máshol már többször jeleztem, a hasonló rövid kínai írások rettenetesen kontextuálisak. Ha az ember nem ismeri, hogy egy adott mondat milyen kontextusban hangzik el, könnyen tévútra mehet az értelmezésük. Zhang szövegének is a tágabb kontextusa a hivatali élettől való távollét. Ha enélkül értelmezzük, mindössze egy békés tájleírást látunk benne. Azonban, ha belehelyezzük abba a kontextusba, amit én itt Du Fu verse segítségével illusztráltam, Zhang írása egyből teljesebb képet fest. Annál is inkább, hogy az olyan metaforák, mint a bambusznádas, tovább mélyítik ezt a már eleve kettős kontextust: irodája ablakából Du Fu a téboly határán egy zöld lugasra tekint sóvárogva. Tekintetbe véve a kort és régiót, nagy valószínűséggel lehetett ott legalább egy-két bambusznád. A félreértés legtöbbször ott következik be, hogy ezeket a rövid írásokat gyakorta kontextus nélkül igyekeznek értelmezni, ami eleve kudarcra van ítélve. Nem szabad soha elfeledni, hogy a kínai történelem és eszmetörténet sajátságos, egymással szinte egybeforrt és egyszerre, de legalábbis párhuzamosan fejlődő történetében az írástudó a leggyakoribb esetben meghatározás szerint egyszersmind hivatalnok is volt.

Ennek tekintetében a legtöbb kínai írásmű egyik legalapvetőbb kontextusa a hivatali élet, mint olyan, függetlenül attól, hogy az pozitív vagy negatív színben tűnik fel. Amolyan háttérként, színházi függönyként vonul végig a kínai írásbeliség történetén: ha valaki a hivatali élet okozta szorongásról ír, mint Du Fu, akkor azért, ha valaki a száműzetésben töltött nyugodt vidéki élet örömeiről, mint számtalan száműzött hivatalnok-írástudó, akkor pedig azért, illetve végül számos olyan példát is látunk, ahol valakit száműztek, vagy csak nem tudta sikerrel letenni a hivatali vizsgákat, és sóvárog a hivatali életbe való bekerülés után. A lényeg ugyanaz: noha nem minden, de szinte minden esetben a háttér, amelyben a szövegeket értelmezni kell, a hivatali élet.

Írhatnék még arról, hogy meglátásomban ennek a fajta rövid írásmű-formának másik lényeges eleme az, hogy a kínai eszmetörténet a tökéletességet az egyszerűségben, nem a végtelen részletességben találta

12 Egy ilyen hely egyik leghíresebb leírását lásd a *Nyugati utazás*《西游记》című nagyhatású regény tizedik és tizenegyedik fejezetében. Vu Cseng-en: *Nyugati utazás 1., avagy a majomkirály története*. Ford. Csongor Barnabás. Szenzár Kiadó, Budapest, 2017, 150–174. Egy nem buddhista kontextusban lásd ugyanezt: Pu Szung-ling: *A pokolbíró. Kísértethistóriák és más különös történetek*. Ford. Tőkei Ferenc. Nippon Grafikai Stúdió, Budapest, 1995.

meg. A célja az, hogy a valóság felfoghatatlanságát a legegyszerűbben fogalmazza meg, nem az, hogy a legrészletesebb leírással foglalja szavakba. Ez egyben esztétikai és filozófiai megközelítés, amelyről nemcsak könyveket, hanem könyvtárakat írtak, és esélyem sem volna ebbe belemenni itt.[13] Ugyanakkor lezárásként talán azt hangsúlyoznám ki és tartanám ezen egész kommentár legfontosabb gondolatának, hogy az a fajta eszközuniverzalizmus, amit a kínai írásbeliségben látunk, ahol nem egyetlen eszközt akarnak egy műfaj univerzális eszközévé emelni, hanem eszközök univerzumából szabadon választanak tetszés szerint, rövidségük ellenére ezeket a műveket csak még inkább felemeli. Ezek a művek nem a módszerhez igazítják a mondandót – nem azzal kezdik, hogy eldöntik, hogy miként akarnak közölni valamit –, hanem eldöntik, hogy mi a közlendő, majd tetszés szerint válogatják hozzá azokat a módszereket, amelyekkel azt kifejezésre akarják juttatni. Egyszerre akár többet is ugyanazon szövegen belül. Kérdezném: miért is ne?

《書東林書院印後》[14]

右「東林書院」印，顧涇陽先生家故物也，何文端公孫次海藏之，以示予，予因得識之於譜，自東林書院毀，而逆璫之生祠作，予睹此印，愴乎有餘恫也。吾師孫北海夫子言書院本末甚詳備，錄於後：有明盛時，各省俱有書院，自張江陵當國，始行嚴禁。江陵歿，復稍稍建置，一時著名者，徽州、江右、關中、無錫而四。至天啟中，始有首善書院。然人不知各處書院，而統謂之東林，又不知東林所自始，而但借東林二字以為害，諸君子之名目，蓋東林乃無錫書院名也，宋楊龜山先生所建，後廢為僧寺，顧涇陽先生自吏部罷歸，購其地建先生祠，同誌者相與構精舍居焉。至甲辰冬，與高忠憲數公開講其中，立為會約，一以考亭白鹿

13 A filozófia és eszmetörténet terén lásd például Feng Youlan: *A Short History of Chinese Philosophy*. Foreign Language Teaching and Research Press, Peking, 2015, különösen a *Chinese philosophy in the modern world* című fejezetet: 608–630. Irodalom terén lásd Wang Yunxi – Gu Yisheng – Zhang Siqi: *A new history of Chinese literary criticism*. I–III. Foreign Language Press, Peking, 2013. A kalligráfia terén lásd: Jiang Yi: *Chinese Calligraphy: An Introduction into its Aesthetic and Technique*. Foreign Language Teaching and Research Press, Peking, 2020. Festészet terén: Osvald Siren (ford., szerk.): *The Chinese on the Art of Painting*. Foreign Language Teaching and Research Press, Peking, 2021. Lehetne itt még sorolni napestig, de egyelőre azt hiszem, ennyi is elég lesz.

14 In《周亮工印人传》. (《印人传合集》, 浙江人民美術出版社, 杭州, 2014, 13 - 14 页.

洞規為教，然躬與講席者僅數人，時涇陽先生已辭光祿之召，不赴於新進，立朝諸公漠無與也。適忠憲起為總憲，風裁大著，疏發御史崔呈秀之贓，呈秀遂父事忠賢，日嗾忠賢曰：東林欲殺我父子。忠賢初不知東林為何地，東林之人為何人，輒曰：東林殺我。既而楊左諸公交章劾璫，璫益信諸人之言不虛也。於是有憾於諸君子者，牽連羅織以逢逆璫之惡，鋃鐺大獄，慘動天地，遂首毀京師書院，而天下書院俱毀矣。及忠賢誅，公論明，廢籍遺佚駸駸登用，適大言不慚之邊臣、僨轅敗事，失志者乘機構釁，復倡黨說，謂庇護邊臣者，東林也。於是蒲州、高邑、大名一時俱去，朝廷之上，另用一番人，政事日新，議論日奇，刑尚苛刻，而以言寬大者為東林；飾主加派，而以言減免者為東林；賊議款撫，而以言戰剿者為東林；至政本之地、馬司之堂，前後聞凶，俱衣緋辦事，而以言終製、言綱常者為東林。於時至清無徒，閉門博古之黃宮詹且糾之為老妖，誣之為立幟，降謫不已，繫逮之詔獄不已，廷杖之煙戍不已，永戍之。及劉總憲，被斥出都，破帽蒙頭，舊部民、京兆父老十餘人為之牽驢灑泣，乃政本大老方侈以為得計。嗟嗟覆亡之禍，豈關氣數哉！予生長輦轂，於首善書院曾見其建，又見其毀，而冉冉老矣。思興復之無期，不能不於此憤惋留連三致思焉。

Zhou Lianggong

Utóirat a Donglin Akadémia pecsétjéhez*

A Donglin Akadémia tiszteletet parancsoló pecsétje Gu Jingyang[1] úr régi családi ereklyéje, amely Wenduan uraság[2] unokájának második terjedelmes gyűjteményéből került elő, [aki] utasításokkal együtt ellátva talált rá [nagyapja] pecsétgyűjteményében. Azóta, hogy a Donglin Akadémiát porig rombolták,[3]

DOI: 10.61901/Kellek.2025.74.08

Zhou Lianggong 周亮工 (1612–1672), tiszteletnevén Yuanliang 元亮, művésznevén 櫟園, Ming-kori hivatalnok, író, költő, művészettörténész és katonai megbízott. A Ming-dinasztia egyik legkiemelkedőbb személyisége, a Ming uralkodói család távoli rokona. A pecsétfaragás művészetének egyik legkorábbi szisztematikus kutatója, hatalmas gyűjteményt hagyott hátra, amely *A régiek tudására hagyatkozó tanterem pecsétgyűjteménye* 《賴古堂印譜》 címmel került később kiadásra. Szintén ő írta az első pecsétfaragók életrajzait tartalmazó gyűjteményt *A pecsétfaragók életrajzai* 《印人傳》 címmel, amely más szerzők számára egészen a jelenkorig mintául szolgált hasonló gyűjtemények összeállításában. Civil és katonai hivatalnokként részt vett a Ming és Qing dinasztiák közötti harcokban, elsősorban Kaifeng és más városok védelmi megbízottjaként. Élete végéig, még Qing hivatalnokként is Ming lojalista maradt.

* Zhou Lianggong: A pecsétfaragók életrajzai 《印人传》. In *Pecsétfaragók összegyűjtött életrajzai*. Zhejiang Népi Szépművészeti Kiadója, Hangzhou, 2014, 13–14.

1 Gu Jingyang 顧涇陽, avagy Gu Xiancheng 顧憲成 (1550–1612) Ming-kori hivatalnok, tanító, író, költő. Gu volt a Ming-kori Donglin Akadémia egyik újraalapítója, valamint a Donglin mozgalom alapítója és első vezetője is.

2 Wenduan uraság, avagy 文端公, születési nevén Wang Jiaping 王家屏 (1537–1604), tiszteletnevén Zhongbo 忠伯, művésznevén Duinan 對南 („dél irányba tekintő"), Shanxi tartománybéli, magasrangú Ming-kori hivatalnok. A Wenduan voltaképp a posztumusz tiszteletneve.

3 A Donglin Akadémia köré a 16. században több írástudó, művész, elméletalkotó, mérnök, hivatalnok csatlakozott, akik különféle elméleti és gyakorlati tevékenységeket fejtettek ki, amelyeket Donglin mozgalomnak 東林黨 neveztek. Keményvonalas reformista frakció, amely a korabeli elfogadott tradicionalistákkal szemben foglalt állást. Mivel az Akadémia tevékenysége a korabeli Ming kormányzat és hivatalnoktestület gyenge vezetése, korrupciója és népellenessége okán egyre inkább kritikus hangnemet vett fel, az egyébként írni-olvasni sem tudó, Wei Zhongxian 魏忠賢 (1568–1627) nevű korrupt eunuch által vezetett császári udvar az Akadémiát 1622-

és áruló eunuchoknak[4] állítottak jáde kőből készült [emléktáblával ellátott] tiszteletoltárt,[5] szemmel tartotta ezt a pecsétet, letakarva [rejtegette], bánatosan attól tartva, hogy bajba keveri [a pecsét birtoklása]. Mesterem, Sun Beihai fejtette ki részletesen az Akadémia ezen pecsétjének történetét, amelyet én a következőképpen jegyeztem le. A Ming kezdetén[6] minden tartományban volt akadémia, azonban akkortól kezdve, amikor Zhang Jiangling[7] vette kézbe az ország irányítását, elkezdte szigorúan betiltani ezek működését.[8]

ben bezáratta, vezetőjét, Yang Liant 楊漣 (1572–1625) pedig hosszú kínzások után kivégeztette, az Akadémia több más tagjával együtt. Ezek után a Tianqi császár 天啟帝 (1605–1627) névleges uralkodó, valójában Wei Zhongxian által kiadott utasításra az Akadémiát felgyújtották, és a földdel tették egyenlővé. A Donglin Akadémia és mozgalom azóta is a néppel való írástudói szolidaritás egyik szimbóluma Kínában. (Lásd bővebben: Harry Miller: *State versus Gentry in late Ming Dynasty China*. Palgrave MacMillan, New York, 2009, különösen 95–125, https://doi.org/10.1057/9780230617872, illetve Fredrick W. Mote – Denis Twitchett (szerk.): *The Cambridge History of China*. 7. kötet: *The Ming Dynasty, 1368–1644*. Part 1. Cambridge University Press, Cambridge, 2008, 511–574, https://doi.org/10.1017/CHOL9780521243322.

4 Áruló eunuchok, avagy 逆璫.

5 A tiszteletoltár 生祠 egy olyan, emléktáblával ellátott terem, amelyet a kormányzat vagy a nép olyan tudóshivatalnoknak állíttatott, akit valamilyen okból módfelett tisztelt. A fenti megfogalmazás ellenére valószínűleg mindössze az emléktábla volt jádekőből, nem a teljes terem, az ugyanis töméntelen pénzbe került volna. Az a szövegkörnyezet, amelybe Zhou Lianggong ezt a kitétet helyezi, egyértelművé teszi, hogy a Donglin mozgalom támogatójának számított, noha a szöveg megírásakor ebből a mozgalomból már csak keserű emlék maradt az olyan tudóshivatalnokok számára, mint ő. Különféle forrásokból tudjuk, hogy Wei Zhongxian országszerte sok helyen állíttatott saját magának ilyen oltárokat, illetve tették ezt hosszú ideig tudóshivatalnokok és tanítványok parancs nélkül is.

6 Az itt szereplő 有明盛時 kifejezést a *Négyféle Kincs Teljes Gyűjteménye* 四庫全書 úgy jegyzi fel, mint 明初以來: „a Ming kezdetének eljövetelével”.

7 Zhang Jiangling 張江陵 nem más, mint a méltán híres új-legista kormányzó és főkancellár Zhang Juzheng 張居正 (1525–1582). Zhang a korabeli legfontosabb reformerek egyike volt, aki a Longqing 隆慶帝 és Wanli 萬曆帝 császárok idején vezette a Ming-dinasztiát. Fő céljának azt tekintette, hogy megteremtse az állam szuverenitását a társadalom minden egyéb aspektusával szemben, mégpedig azért, hogy megreformálja és racionalizálja a meglátása szerint túlhizlalt és korrupt bürokráciát. Ennek érdekében megkísérelte kieszközölni, hogy a nemesség kivétel nélkül az államnak dolgozzék, ezért korábbi reformokat az állam kezében centralizált, az államot a nemesség jogai fölé emelte, és új reformokat vitt végbe. Ennek következtében a Ming állam és hadsereg korábban soha nem látott módon megerősödött, azonban Zhang halála után Wanli császár önfejűen cselekedett, és visszaforgatta sok reformját, különösen a roppant előnyös adminisztratív reformjait. Lásd bővebben: Miller: i. m., különösen 31–55.

8 Ez a tiltássorozat egész pontosan 1579. február 17-én kezdődött. Lásd: Mote–Twitchett: i. m., 532.

Zhang Jiangling halála után ezeket lassacskán újraalapították néhány híres ember vezetésével négy helyen: Weizhou-ban, Jiangshiben, Guanzhong-ban és Wuxiben. Tianqi császár uralkodásának idején a fővárosnak több kiváló akadémiája is volt. Az emberek természetesen nem ismerték mind ezeket az akadémiákat, ám mindeniknek a Donglin nevet adták, noha nem ismerték a Donglin Akadémia eredetét, azonban kölcsön vették a Donglin nevet,[9] így cselekedvén a dolgok kiválók által adott nevei ellen.[10] Feltehetőleg a Donglin Akadémia története úgy alakult, hogy a Song-kori Yang Guishan[11] alapította, később elhagyatottá vált, és buddhista kolostorrá alakították. Gu Jingyang úr, amikor a civil személyügyi minisztérium[12] tagja volt, megvásárolta a [valamikori] Akadémia területét, és itt állíttatott tiszteletoltárt, társaival együtt itt építtetett egy templommal egybekötött tanintézményt, és itt éltek együtt. A Jiachen uradalom elején,[13] télidőben kezdett itt tanítani Gao Zhongxian.[14] [Jingyang úr] Gao és mások társaságában, itt alapított

9 Amiről itt szó van: a Donglin Akadémiát először az Északi Song dinasztia idején alapították Wuxiben 1111-ben Yang Shi 楊時 (1053–1135) vezetésével, aki itt tartott előadásokat, ám már a Yuan-dinasztia idejére (1271–1368) az akadémia elhagyatottá vált. A kései Ming idején építették újra fel Gu Xiancheng 顧憲成 (1550–1612) vezetésével, és a helyi írástudók, illetve nemesek anyagi támogatásával. Ezt követte az Akadémia lerombolása 1625-ben Wei Zhongxiannak a Wanli császár nevében kiadott utasítására. Később, a kései Ming-kori Chongzhen uradalom 明崇禎年間 (1628–1644) idején újjáépítették, és a Qing-dinasztia idején köziskolává alakították.

10 A mondatrész specifikusan konfuciánus keretben értelmezendő: a kiváló ember 君子 egyik feladata a nevek helyreállítása 正名, vagyis annak biztosítása, hogy a jelölő és a jelölt között egyezés áll fenn. Már Konfuciusz kora óta ez az egyik legelső és legfontosabb írástudói feladatnak tekintett elméleti eljárás. Ha egynél több Donglin Akadémia létezik, akkor ezek összekeverhetők, ami arra utal, hogy a nevek és dolgok viszonyát ismét összezavarták. A négy fentebb említett helységben alapított Donglin Akadémia ilyen összezavarásnak mutatkozott Zhou Lianggong számára. Az hagyján, hogy Wuxiban a korábban létező Donglin Akadémiát alapították újra, itt még volna is valamiféle folytonosság, de a többi helységben csak kölcsönvették a nevet. Jiang Shi megítélése az utókor részéről az volt, hogy ő valódi kiváló ember 君子 volt, így azok, akik kölcsönvették a Donglin nevet, az ő történelmi emlékezete ellen cselekedtek, ami nem méltó tett.

11 Yang Guishan 楊龜山 a fenti jegyzetben emlegetett Yang Shi 楊時 művészneve 號.

12 Civil személyzeti minisztérium 吏部, a Ming–Qing időkben az államügyi osztály része, valamint a kései Qing-korban a hat minisztérium egyike. Az intézmény története nagyon hosszú, egészen a három királyság koráig 三國時期 (i. sz. 2–3. századok) megy vissza, és különféle formákban egészen a dinasztikus kor 1911-es végéig része volt a különféle dinasztiák adminisztratív rendszerének. Bővebben lásd: Charles O'Hucker: *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Southern Materials Center, Taipei, 1985, 306.

13 Az itt szóban forgó Jiachen tele 1604-re esik.

14 Gao Zhongxian 高忠憲 voltaképp Gao Panlong 高攀龍 (1562–1626) tiszteletbeli neve. Ő volt a Donglin akadémia és mozgalom egyik központi embere. 1626-ban, Wei Zhongxian áskálódása és hamis vádjai alapján elfogatási parancsot adtak ki

saját társaságot,[15] alapul pedig a Kaoting[16] által megfogalmazott *Fehér szarvas rejtekhelyének szabályzatát*[17] vették és tanították. Ennek ellenére, csak maroknyian voltak azok, akik személyesen részt vettek. Amikor Jingyang uraság lemondott a Guanglu állami hivatali posztjáról, nem válaszolt az újonnan kinevezett hivatalnoknak, [ezért] az udvari tisztviselők a császári udvarban közömbösek maradtak. Akkoriban emelkedett Zhongxian cenzori[18] rangra, és mivel a kor közerkölcsének megrontójaként[19] tekintett rá, Cui Chengxiu-t[20] a határvidékre akarta száműzni, mert ez utóbbi megvesztegetéses ügyekbe keveredett. Erre válaszul Chengxiu apjaként tekintett Zhong Weixian személyére, felbújtatta őt, naponta ismételgetvén neki: „*A Donglin [mozgalom] arra készül, hogy megöljön engem és téged is.*" Eleinte Weixian nem is tudta, hogy mi a Donglin [mozgalom] és kik a résztvevői, ámde később folyton-folyvást mondogatta: „*A Donglin [mozgalom] meg akar ölni engem.*" Nem sokkal később Yangzuo úr[21] beadványban fedte fel

ellene, mondván, hogy állami javak elcsalása okán kínhalálra ítéltetett. Gao Panlong utoljára még meglátogatta egy vidéki barátját, majd nem sokkal később vízbe ölte magát, hogy elkerülje a kínhalált.

15 Ez lett a későbbi Donglin mozgalom alapító tagsága.

16 Kaoting 考亭 a Song-kori nagy konfuciánus reformer és kommentátor Zhuxi 朱熹 egyik neve.

17 A *Fehér szarvas rejtekhelyének szabályzata* 《白鹿洞規》 tanintézményi szabályzatrendszer, amelyet az imént említett Zhuxi dolgozott ki a *Fehér szarvas rejtekhelye szabályzatának felfedése* 《白鹿洞書院揭》 című művében. Ez a szabályzatrendszer a későbbi különféle tanintézmények és akadémiák szabályzatának alapvető forrásává vált.

18 Itt a 禦史 rangról van szó. Gao Panlong egész pontosan a császári baloldali cenzor rangot viselte: 左都禦史. Ez azt jelentette, hogy a két főcenzor 禦史大夫 közül az egyik volt. Ez esetben a baloldali alatt nyilvánvalóan nem mai politikai besorolást kell érteni, hanem ez a kínai rangosztás egy specifikus formája. Azt jelölte, hogy az illető a császár trónjának melyik oldalán állt, amikor a császári udvar ülésezett.

19 A 風 ilyen értelmű használatáról lásd szintén a *Pecsétfaragók életrajzaiban* olvasható *Utóirat Hai Zhongjie agyagpecsétjéhez* 《書海忠介泥印後》 című bekezdést. Ez a legendásan egyenes és gerinces Ming-kori hivatalnok Hai Rui 海瑞 tulajdonában lévő, „*Az erkölcsöt és illedelmességet megragadó hivatalnok*" 掌握風化之官 feliratú pecsétről szól. In *Pecsétfaragók összegyűjtött életrajzai*. Id. kiad., 12.

20 Cui Chengxiu 崔呈秀 (1573–1627) Ming-kori hivatalnok, a császári földmérő hivatal tagja, később a kormányzati vezetésben is részt vett, azonban hírneve nagyon rossz volt, mindenféle megvesztegetéses ügyekbe keveredett. Gao Panlong elutasította a Donglin Akadémiához benyújtott felvételi kérvényét, és korrupció, valamint csalás okán vádat nyújtott be ellene. Cui, hogy elkerülje a határvidékre való száműzetést, Wei Zhongxian segítségét kérte, aki felmentette a vádak alól, és szárnyai alá vette.

21 Yangzuo úr 楊左諸公 voltaképp Yang Lian 楊漣 (1572–1625), tiszteletnevén Wenru 文孺, művésznevén Dahong 大洪, Ming-kori hivatalnok és államférfi egyik neve.

az eunuchok túlkapásait,[22] mondván: ezek csak nyerhetnek abból, hogy az emberek által elmondott szavakba vetett bizalom nem üres. Ezért aztán nagy ellenszenv támadt a [Yangzuo úrhoz hasonlatos] kiváló emberekkel szemben, [az eunuchok] hamis vádakat keltettek ellenük, közös erővel nagy perpatvart csaptak, bebörtönözték [kritikusaikat], nyomorulttá tettek égen és földön mindenkit, sikeresen bezáratták a fővárosi akadémiákat, és porig romboltatták a többi tanintézményt az ország különböző részein.[23] Amikor Wei Zhongxiant letartóztatták,[24] a nép akaratának megfelelően holttestét szülőfalujában feldarabolták, nevét törölték a közlönyökből, sírhelyét lovak által beszántották.[25] A hivatalnoki testület [tagjai], akik megszégyenültek a korábbi túlkapásokban [való részvétel miatt], most nagy méltatlankodásba kezdtek a hivatali irodákban. Azok pedig, akiknek semmi megvalósításuk nem volt, most kaptak a lehetőségen, és ellenségeskedést szítottak, szajkózták, hogy a felek fejtsék ki nézeteiket arról, hogy miért védték a [Wei által]

22 Itt arról az 1624-ben írott beadványról van szó, amelyet Yang Lian nemcsak általánosan az eunuchok hatalmi túlkapásai ellen írt, hanem specifikusan Wei Zhongxian ellen. Huszonnégy törvénytelenséget vet a szemére, amelyek közül némely alaptalan volt, azonban a túlnyomó részük komoly, megalapozott vád. Zhou Zongjian 周宗建 (1582–1626) császári cenzor már 1622-ben vád alá helyezte Wei-t, azonban sem az, sem ez a beadvány nem járt sikerrel: Wei továbbra is közel teljhatalmú maradt, befolyása majdnem a császáréval vetekedett. Ezeknek a lépéseknek köszönhetően, amikor Wei visszakerült a hatalomba, hadjáratot indított a Donglin mozgalom tagjai ellen. 1626-ban letartóztatta Yang Liant és a Donglin mozgalom öt másik vezetőjét, hosszú kínvallatásnak vetette alá őket, amit egyikük sem élt túl. Az akadémiát bezáratta és földig romboltatta.

23 Zhou Lianggong birodalmi életrajza, a《周亮工年譜長篇》feljegyzi, hogy 1625-ben Tianqi császár parancsba adta a különféle akadémiák bezárását, és rendelet által nyilvánosságra hozatta a Donglin mozgalom tagjainak nevét az ország egész területén: 天啟帝下令毀全國書院，榜示東林黨人姓名於是全國。In《周亮工年譜長篇》[Zhou Liangong életrajza]，上海書畫出版社，上海，2021，12. Az életrajz emellett feljegyzi, hogy 1629-ben Zhang Pu 張浦 (1602–1641) megalapítja többedmagával a Fushe 複社 mozgalmat, amikor felhívást intéz mindazokhoz, akik a régiek bölcsességét akarják tanulmányozni: 張浦以與復古學為號召，將諸文社會而為一，名曰複社. Lásd: uo. 16. A kapcsolódási pontot az képezi, hogy ezt a Fushe mozgalmat már akkor is, azonban később különösen sokan a Donglin mozgalom folytatásának tekintették.

24 Chongzhen császár 崇禎帝 uralkodása idején, 1627-tel kezdődően egyre több vádirat került a császár szeme elé, amelyek Wei egyre több visszaélését részletezték. Körözést adtak ki ellene, megtalálták, és értesítették a letartóztatásáról szóló császári rendeletről. Útban a főváros felé Wei és titkára saját övükkel felakasztották magukat egy fogadó szarufáira. Wei kíséretének többi tagja elmenekült, mielőtt a császári rendfenntartó csapatok elfoghatták volna őket. Lásd bővebben: John W. Dardess: *Blood and History in China: The Donglin Faction and its Repression*. University of Hawai'i Press, Honolulu, 2002.

25 廢籍遺佚，駸駸登用。

elítélt hivatalnokokat, a Donglin mozgalom tagjait.[26] Ennek következtében a Puzhou,[27] Gaoyi[28] és Damingbéli[29] hivatalnokokat egy csapásra mind menesztették, [mindeközben] az udvarban egy másik frakció tagjai[30] mindegyre zavart keltettek, minden napra egyre több kormányzati intézni való került, a nézetek pedig egyre furábbá váltak. A büntetések roppant szigorát szajkózták, és azt terjesztették, hogy aki enyhítésről beszél, az a Donglin Akadémia tagja. Fizetett katonákat küldtek szét, és azt terjesztették, hogy a büntetések eltörlését[31] a Donglin mozgalom tagjai kezdeményezik. Az árulók nézeteit tárt karokkal fogadták, és azt terjesztették, hogy a békétlenséget és harcokat a Donglin mozgalom tagjai szítják. Beférkőzvén a kormányzás alapjába, a

26 Itt nyilván azokról a hivatalnokokról van szó, akik nemcsak szó nélkül tűrték Wei Zhongxian túlkapásait, hanem tevékeny részt vállaltak azok végrehajtásában. A fent részletezett módon próbálták hárítani a felelősséget. Tudomásunk szerint nem jártak sikerrel: bukása után, Chongzhen császár uralkodása alatt Wei 161 korábbi társát helyezték vád alá, ezek közül huszonnégyet ki is végeztek. Lásd Dardess fentebb idézet művét. A Wei által elítélt és a lakosság által megvédett hivatalnokokról szólván, a legszembetűnőbb a Zhou Shunchang 周順昌 (1584–1626) esete, akit Suzhou város lakossága és tanítványai egyaránt az erkölcsi tartás két lábon járó megtestesülésének tekintettek. Zhou élete során folyamatosan a kormányzati átláthatóságot és erkölcsös vezetést hangsúlyozta, így nagyon népszerű volt a lakosság körében. Amikor a Wei által érte küldött fogdmegek 1625 tavaszán megérkeztek és letartóztatták, a helyi lakosság körülzárta a fogda épületét, a katonákat kövekkel és cserepekkel dobálták meg. Az összetűzésben legalább egy katona életét veszítette, és nyolc napba telt, mire Zhou-t el tudták hurcolni a helyszínről. Lásd Dardess fentebb idézet művét.

27 Helytartóság Shanxi tartományban.

28 Megye Hebei tartományban.

29 Szintén megye Hebei tartományban.

30 Nem teljesen tiszta számomra, hogy itt Zhou az általam másik frakcióként 番人 visszaadott fogalom alatt pontosan kiket ért. A történelmi kontextus okán hajlok arra, hogy a kormányzatba belépő, majd később a Qing dinasztiát megalapító mandzsu emberekre vagy a mandzsuk han szimpatizánsaira és kollaborátoraira gondol.

31 Ugyan a 減免 fogalom jelentheti az adók csökkentését is, ez szimpátiát kelthetett volna a nép körében, ezért döntöttem úgy, hogy a fogalom másik értelmét használom a fordításban. A büntetések csökkentése könnyebben eladható a mindenkori magas törvénytelenségi arányokkal való riogatással, mint az adók csökkentése melletti fellépés. Ezt még akkor is védhető álláspontnak találom, ha figyelembe veszem, hogy a Donglin mozgalom tagjai kifejezetten egy konfuciánus álláspontról kritizálták az akkori Ming udvart, és ezért kemény támadások érték őket, mint azt alább látni fogjuk. A kapcsolat alapja, hogy az adók csökkentése egy explicit konfuciánus elv szemben például a mindig az adók növelését szorgalmazó legizmussal. A vádakban felmerülő konfucianizmus-ellenesség önmagában értelmezhető egyfajta új-legista vagy amögé megbúvó frakció tevékenységeként, amely a fentebb emlegetett Zhang Juzheng, a Ming-kori új-legizmus megalapítójának lehetett egy kései hatása. Zhang Juzheng és a legizmus kapcsolatáról lásd a fentebb idézett Harry Miller könyvet.

hadügyminisztérium termébe,[32] egyfolytában hamis híreket terjesztettek, egyedül a középfokú hivatalnokokat[33] engedték az ügyintézés közelébe, és azt terjesztették, hogy a szülőkért tartott hároméves gyászt,[34] valamint a háromféle erényes társadalmi köteléket és öt erényt[35] a Donglin mozgalom tagjai hangoztatják. Amikor a felfordulás elcsitult, nem lévén támogatójuk, és a régi dolgokról való tanulás intézményeit mind bezárták, [az ezekről való tudás megszerzésének] egyetlen módja a [világtól] különc démonként való elvonulás maradt, amit gyakran ért a zászlóállítás vádja.[36] [Az akadémia]

32 司馬之堂. A 司馬 elnevezésű, jobb szó híján hadügyminisztériumnak fordított intézmény a kínai kormányzás egyik legrégebbi és legtiszteltebb intézménye volt. Egészen odáig menően, hogy a megnevezése idővel személynévvé változott, lásd például már az ókorban: Sima Yi 司馬懿 (179–251), tiszteletnevén Zhongda 仲達, a három királyság korának lángelme tanácsadója és hadvezére, aki előbb a Cao Wei 曹魏 államot szolgálta, majd az az ellen 249-ben végrehajtott puccs után unokája 266-ban megalapította a Jin-dinasztiát 晉朝, amely egészen 420-ig fennmaradt.

33 Az itt használt szó a 緋, amelynek elsődleges értelme: vörös, skarlátvörös, enyhe narancssárga beütéssel, azonban az átvitt értelme a kilenc fokozatú hivatalnoki ranglétrán a negyedik és ötödik rangot elfoglaló hivatalnokok megnevezése már a Tang-dinasztia (i. sz. 7–10. század) óta. Az utalás itt valószínűleg az, hogy az említett mandzsuk és mandzsu szimpatizánsok, mivel nem tudtak beférkőzni a legmagasabb rangú hivatalnokok közé, kisajátították az ügyintézést a középfokú hivatalnokok számára, amelyek között túlreprezentáltak voltak.

34 Az itt használt fogalom a 終制. A konfuciánus erkölcs egyik legfontosabb alappillére. Ezen erkölcs kritikusai úgy vélték, hogy ha minden esetben, amikor valaki meghal, családtagjai hároméves gyászra vonulnak, leáll az állam, a mezőgazdaság, a katonaság, és teljes állami bukás lesz a következménye. Lásd például a *Mozi* 《墨子》 című korai kánont, a motizmus alapművét a legkorábbi kritikákért.

35 Az itt használt fogalom a 綱常. Szintén a konfuciánus erkölcs egyik alappillére. A háromféle társadalmi kötelék az uralkodó és alattvaló 君臣, az apa és fia 父子, valamint a férj és feleség 夫婦 közötti. Az öt erény pedig az emberségesség 仁, méltányosság 義, illem 禮, bölcsesség 智 és megbízhatóság 信. Mindkét vád egybeesik azzal, hogy a Donglin mozgalom tagjai az akkoriban Wei Zhongxian által vezetett korrupt Ming kormányzatot egy erőteljesen konfuciánus eszmei talapzatról kritizálták, és ugyanarról is kívánták megreformálni.

36 Az egész mondat nagyon sűrű, tele különféle utalásokkal, ami nem meglepő, ha figyelembe vesszük, hogy Zhou Lianggong radikális Ming lojalistaként írja ezen sorokat a Qing-dinasztia idején. Vigyáznia kellett, hogy mit hogyan fogalmaz meg. A tudás megszerzésének módját a 黃宮, „sárga palota" fogalom kapcsán emeltem be, ami régi daoista szimbólum, azonban egyúttal jelenti az ember, vagy jobban mondva a daoista szerzetes feje búbját is: ez az oka annak, hogy a világtól való elvonulás által megszerzett tudást emlegettem. Ugyanakkor jelentheti azt is, hogy a tudás megszerzésének ezt a módját a dinasztia, az államapparátus nem konvencionálisnak, ezért aztán üldözendőnek tekinti. Ez egybevág mindazzal, ami a Donglin Akadémiával és tagjaival történt. Annál is inkább, hogy külön kihangsúlyozza, hogy nem volt lehetséges tanítványokat szerezni 無徒, és hogy bezárták a régi dolgokról való tudás átmentésének intézményeit 閉門博古之黃宮詹. Az „átmentés" szó beemelését a 詹

magas rangú tagjait mind lefokozták, [őket és más tagjait is] szüntelenül üldözték, elfogták, bebörtönözték, a birodalmi börtönök udvarán vég nélkül megbotoztatták, végül a hazatérés lehetősége nélkül a határvidékekre száműzték őket. Akkoriban, amikor Liu Zongxiant[37] elűzték a fővárosból, viharvert fejfedőt rakott fejére, korábbi alárendeltjei és nem kevesebb, mint tíz körzetbéli vénember kötélen szamarat vezetett és keserves könnyeket hullatott [érte]. Így pedig a kormányzáshoz értő magas rangú hivatalnokok sikerrel jártak a kicsapongás elleni fellépésükben. Lám, a bukással járó balszerencse imigyen pecsételi meg a sorsot! A császári hintó mellett nőve fel,[38]

indokolja, aminek többféle értelme lehet, azonban meglátásomban itt a „bőbeszédű", „körültekintő" értelme használandó: miután a Donglin Akadémiát bezárták, tagjait letartóztatták és kivégeztették, tanítványaikat szétkergették, nem maradt senki, akivel a régi dolgokról lehetett volna értekezni. A „különc démon" fogalom a 老妖, ami itt kettős értelmű. Egyrészt szintén daoista szimbólum azokra, akik oly mértékű tudást szereztek, hogy amolyan nem emberi lényeknek tűntek a mindennapi ember számára, a *Zhuangzi* 《莊子》több ilyen figuráról is beszámol. Ugyanakkor ezt mondják olyanokra is, akik „csalfa elméleteket és gonosz gondolatokat" terjesztenek. A kettősség oka valószínűleg az Zhou részéről, hogy attól függően, ki olvassa a feljegyzését, választhat, hogy melyik interpretációt közli, ami ugyancsak a Ming–Qing ellenállás egyik következménye lehetett. Annál is inkább, hogy a következő mondatrész első írásjegye a „vád", „megvádolni" értelmű 誣, aminek azonban fő eleme a 巫, és ennek értelme: „varázsló", „boszorkány". A zászlóállítás 立幟 pedig arra vonatkozik, hogy már ókori idők óta – lásd például a *Hanfeizi*《韓非子》lapjain – az ilyen világtól elvonult bölcseket gyakran vádolták azzal, hogy államellenes, dinasztiaellenes lázadásokat szítanak. Egyik legjobb példája ennek a sárga turbános lázadás 黃巾之亂 a Han-dinasztia ellen, amely egy daoista „szentember", Zhang Jiao 张角 egyenlőségről és a parasztok hatalmáról szóló tanításai nyomán robbant ki.

37 Liu Zongxian 劉總憲, avagy Liu Jin 劉瑾 (1451–1510), nagyhatalmú eunuch, aki hatalma csúcsán épp csak névlegesen nem volt császár. Zhengde császár uralkodásának idején (1505–1521) volt hatalma csúcsán, ám mivel lázadást szított és merényletet készített elő a császár ellen, halálra ítélték, és a „lassú vágás" 淩遲 módszerrel végezték ki. A tortúra három napon keresztül tartott, noha Liu már a második nap meghalt a testén ejtett háromszáz és négyszáz közötti vágás után. A harmadik nap végére a feljegyzések szerint 3357 vágást ejtettek testén, és a bámészkodók aprópénzért vehettek húsdarabokat belőle, amelyeket aztán rizsborral együtt fogyasztottak el. Nem volt népszerű fickó. Az itt említett kiűzetés 1510-ben történt, amikor Liut a fővárosból Fengyang megyébe száműzte a császár. Lásd bővebben: Mote–Twitchett: i. m., 403–440.

38 Ez némileg túlzás Zhou részéről. Arról van szó, hogy édesanyja a Ming császári család nagyon távoli rokona, családneve, akárcsak a császári családé, Zhu 朱, az uralkodói ház messzi leszármazottja. Zhou Lianggong életrajza azt jegyzi fel anyjáról, hogy melegszívű, kedves és jóakaratú nő. Lásd 《周亮工年譜長篇》 [Zhou Liangong életrajza]. Id. kiad., 5.: 母朱氏 · 明胙城王朱朝塗女 · 性慈惠。 Zhou tehát nem volt valójában közel a császári családhoz, azonban feltehető, hogy a császári család értékrendjéhez való közelségre utal itt, ami Zhou gyerekkorában, az 1610-es években még pozitív lehetett a Donglin és más akadémiák kapcsán.

láttam, ahogy az akadémiát követendő példaként emelik elénk, hasonlóképp láttam, ahogy porig rombolták, ám hírneve egyre csak öregebbé és megbecsültebbé vált [a szememben]. Semmi remény nincs az akadémia újbóli felvirágoztatására, háromszori meggondolás után is képtelenség, hogy az ember ne dühben forrva nehezteljen [az akadémia lerombolóira].[39]

Ivácson András Áron fordítása
A fordítást ellenőrizte és az eredetivel összevetette Viczenti Mátyás

39 Mint korábban jeleztük, a Donglin mozgalom később a Fushe mozgalomban élt tovább, illetve még később, a Qing-dinasztia idején a Changzhou iskola 常州學派 folytatta a Donglin által megkezdett eszmei tevékenységet, többek között hatalmas hozzájárulással az úgynevezett új szövegek iskolájának 今文經學 munkásságához.

Szigeti Attila

A kivételes állapot destituálásának problémája Agamben messianisztikus archeológiájában

A forradalmi gondolkodó számára minden történelmi pillanat sajátos forradalmi esélyét a politikai helyzet igazolja. De nem kevésbé igazolódik számára e pillanat felnyitási hatalma révén a múlt egy meghatározott, eleddig lezárt kamrája fölött. A kamrába való belépés szigorúan egybeesik a politikai cselekvéssel; és éppen ez a belépés az, ami által – bármily megsemmisítő is legyen – a politikai cselekvés messiási jellege felismerhetővé válik.[1]

(Walter Benjamin)

Ám ez a messiási ismeretelmélet […] nem képes túlvezetni a két, minden időben kibékíthetetlen Messiás-váráson magán: az eljövendő Messiás és az újraeljövendő Messiás várásán.[2]

(Franz Rosenzweig)

DOI: 10.61901/Kellek.2025.74.09

A szerző a Babeș–Bolyai Tudományegyetem Történelem és Filozófia Karán adjunktus, lapunk szerkesztője.
Email: attila.szigeti@ubbcluj.ro

1 Walter Benjamin: XVIIa. In Rolf Tiedemann – Hermann Schweppenhäuser (szerk.): *Gesammelte Schriften I*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, 1231. (Ilyés Zalán-György fordítása.)

2 Franz Rosenzweig: Az új gondolkodás. Néhány utólagos megjegyzés *A megváltás csillagá*hoz. In uő: *Nem hang és füst. Válogatott írások*. Ford. Tatár György. Holnap Kiadó, Budapest, 1990, 144.

A *Homo Sacer*-sorozat zárókötete, *A testek használata*[3] epilógusában Agamben egy tizennégy pontba szedett, manifesztumszerű retrospektív szintézisben tekinti át a mintegy két évtizedes filozófiai-politikai archeológiai projekt főbb momentumait, szerteágazó problémakatalógusát, fogalmi-argumentációs hálóját, és a normatív – bár távolról sem konkluzívnak szánt – válaszkísérleteket is összegzi.[4]

A nyugati politikai gépezetnek a *Homo Sacer*-sorozatban kifejtett archeológiája – indítja összegzését Agamben – a politika rejtett *arkhé*jának, szerkezetének a feltárására irányult.

> A nyugati politika eredeti struktúrája egy *ex-ceptio*, az emberi élet magába foglaló kizárása a puszta élet formájában. […] az élet önmagában nem politikai – emiatt kell kizárni a város(állam)ból – és ugyanakkor éppen az *exceptio*, ennek az Impolitikainak a magába foglaló kizárása az, ami a politika terét megalapozza.[5]

Ez volt a sorozat első kötete, a *Homo sacer. A szuverén hatalom és a puszta élet*[6] központi tézise: a nyugati, már mindig is bio-politika rejtett – de a politikai élet látszat-alanya, az állampolgár mögött kritikus helyzetekben fel-felsejlő – alapja a *kivételes állapot*ban a jogi-politikai rendből kizárt és a szuverén hatalmi erőszaknak, végeredményben a halálnak, a thanatopolitikának kitett *puszta élet*. A puszta élet fogalma eredetileg az archaikus római jogi alak, a profán jogi-politikai, de a vallásos szférából is kihullott, büntetlenül megölhető *homo sacer* puszta életére vonatkozik; kortárs analóg alakjai Agambennél például a náci haláltáborok lágerlakói vagy a dehumanizált menekültek. Ennek megfelelően az első kötet zárótételei – a sorozat nyitányára jellemző thanatopolitikai hiperbolikus hangnemben – azt hangsúlyozták, hogy a Nyugat jelenlegi (bio)politikai paradigmája nem a *polisz*, hanem a koncentrációs tábor, és hogy a szuverén hatalom alapvető teljesítménye (produktuma) a puszta élet létrehozása.

Az epilógus következő, második pontja szerint „a kivétel struktúrája, amely a puszta életre vonatkozóan került meghatározásra, úgy lepleződött le, mint ami általánosabban minden téren az *arkhé* struktúráját

3 Giorgio Agamben: The Use of Bodies. Ford. Adam Kotsko. In uő: *The Omnibus Homo Sacer*. Stanford University Press, Stanford CA, 2017, 1011–1288.

4 Uo. 1265–1279. Az epilógus immár magyar nyelven is olvasható: Giorgio Agamben: A destituáló képesség elméletéhez. Ford. Csabay István és Ilyés Zalán-György. *Kellék*, 2024:70, 23–40, https://doi.org/10.61901/Kellek.2023.70.03.

5 Uo. 23.

6 Giorgio Agamben: *Homo sacer. A szuverén hatalom és a puszta élet*. Ford. Csordás Gábor. Typotex, Budapest, 2023.

konstituálja, mind a jogi-politikai, mind az ontológiai hagyományban".[7] A kivétel (eredetileg: a szuverén által instituált kivételes állapot) sajátos szerkezete pedig a *magábafoglaló kizárás* következő mechanizmusa szerint működik: „valami fel van osztva, ki van zárva és vissza van utasítva az alaphoz, és éppen e kizárás révén foglaltatik bele mint *arkhé* és mint alap".[8] (Így például az élet vegetatív, szenzitív és intellektuális életre van felosztva, és ezek közül az első ki van zárva, hogy a többi alapjául szolgáljon.) Ez a magábafoglaló kizárás generálja – a tizedik pont érvelése szerint – a nyugati metafizikai, és egyben a jogi-politikai diszpozitívumok (Agamben sajátos fogalmával: gépezetek) ismert bináris oppozícióit. Ahogyan a nyugati metafizikai hagyomány az emberit, úgy a politikai gondolkodás is a politikait két viszonyítatlannak előfeltételezett (bár valójában a viszony által konstituált) elem ellentétes viszonyaként gondolta el: az embert a természet és *logosz*, test és lélek, állatiság és emberiség viszonyaként, a jogi-politikai szerkezetet pedig a szuverén tilalom „egyszerre vonzó és taszító kötelék"-e által összekapcsolt „puszta élet és szuverén hatalom, ház(tartás) és város(állam), anómia (anarchia) és törvény, konstituáló és konstituált hatalom, sokaság és nép" bináris oppozícióiban.[9] Az agambeni archeológia normatív célja pedig nem más, mint ezeknek az ontológiai-politikai bináris oppozícióknak a *destituálása* (leállítása), annak érdekében, hogy ellentétes viszonyukat egy kölcsönös nem-viszony, az *érintkezés* indifferenciája (közömbössége) váltsa fel. Végül, az érintkezés felmutatásának köszönhetően az oppozíciók, illetve a kivétel szerkezete által elfogott *munkátlan* elemek, „az élet, az anómia, az anarchikus potenciál" a bennük maradt „aktualizálatlan lehetőség kiszabadítása által" immár „szabad és érintetlen" formában jelenhetnek meg.[10]

Ami ebből a retrospekcióból a sorozat első kötetei felől nézve tüntetően hiányzik, az *a kivételes állapotról döntő szuverén paradoxona*, amely az első két kötetben még az agambeni projekt központi elemét képezte. (Aztán, ahogyan a soron következő kötetekben a szuverén kivételes állapot eredeti thanatopolitikai hiperbolájáról fokozatosan a kormányozhatóság és a gazdaság keresztény diszpozitívumainak az archeológiájára került át a hangsúly, a kivétel paradoxona is háttérbe szorult.) A nyugati ontológiai és jogi-politikai arkhé struktúráját konstituáló kivétel, a magábafoglaló kizárás központi gondolati alakzatát ugyanis – az epilógus összegzésétől eltérően – nem a felosztás általi kizárás és megalapozás, hanem a kivételes állapotról döntő szuverenitás, illetve általában a nyugati jogi-politikai

7 Uo. 24.
8 Uo.
9 Uo.
10 Vö. uo. 33.

rend megalapozásának a paradox logikája strukturálja. Éppen ezért az itt következő elemzés első részében ezt a paradox logikát fogom részletesen – többek között az agambeni argumentáció által működtetett (poszt-) strukturalista premisszák explicitálásával – kifejteni.

Zavaró hatást kelt továbbá az is, hogy az idézett szintézis normatív részében felsorolt bináris oppozíciók sorozatában a jogi-politikai rend két különböző szintje mosódik egybe: a törvény ugyanis nem az anomikus elemet, hanem a jogon-kívüli, természeti erőszakot zárja ki; a háztartás és a városállam ellentéte (ami a természetes és politikai élet ellentétének feleltethető meg) a puszta élet és a szuverén hatalom metaszintjéhez képest másodlagos, származtatott bináris oppozíció. Tanulmányom központi interpretációs tézise értelmében ugyanis az agambeni gondolatrendszer konzisztenciája megköveteli, hogy két eltérő fogalmi-logikai szintet különítsünk el benne: egyrészt a jogrend és a jogon-kívüli szuverén erőszak (illetve a politika és a puszta élet) között tételezett kivételességi (magábafoglaló kizárási) viszony szintjét, másrészt a jogi-politikai bináris oppozíciók elemeinek (a jogi és az anomikus, illetve a politikai és természetes élet elemeinek) a szintjét. Elemzésem második részében e két szint interakciójának kezdetben a transzcendentális, majd a történeti logikáját igyekszem rekonstruálni.

Tanulmányom központi, az agambeni projekt normatív tartalmára vonatkozó tézise a következő: ez nem annyira a bináris jogi-politikai oppozíciók destituáló érintkezésének az elgondolására, hanem a nyugati jogi-biopolitikai gépezet paradox arkhéjának, a kivétel által magábafoglalva kizárt, jogon-kívüli erőszaknak a destituálására irányul. A jogi-politikai archeológia Agamben radikális messianisztikus intenciójával konzisztens célja tehát nem más, mint magának a kivételes állapotnak, a puszta életre irányuló szuverén thanatopolitikának a destituálása, és ezáltal az egész nyugati jogi-politikai történet lezárása, meghaladása. Elemzésem harmadik részében ennek a messianisztikus archeológiának a koherens rekonstrukciójára és normatív kiértékelésére törekszem.

A szuverén döntés paradoxona és a törvényerő önreflexív jelölője

A szuverenitás topológiai-logikai paradoxona – ahogyan azt Agamben a *Homo Sacer*-sorozat nyitókötete első fejezetében Carl Schmitt nyomán exponálja – a következő: ahhoz, hogy a *kivételes állapot*ról dönthessen,

vagyis ahhoz, hogy *törvényesen felfüggeszthesse a törvényt* (a jogrend totalitását), a szuverénnek *egyidőben a jogrenden belül és kívül kell lennie*.[11] Egyfelől a szuverén törvényesen (azaz a jogrend „belső"-je, immanens totalitása által legitimált módon) a törvényen kívülre helyezheti önmagát.[12] Másfelől, a törvényen kívül levő szuverén kihirdetheti, hogy nem létezik törvényen-kívüli,[13] mivel a jog létrehozásához valójában nincs szüksége jogra.[14] E paradox megfogalmazások jól érzékeltetik, hogy a szuverén döntése a kivételes állapotról a jogrend eredeti létrehozásának, azaz a jogrend *arkhé*jának (eredetének, alapjának) a paradoxonát idézi fel – föltárva egyszersmind, mint látni fogjuk, annak végső soron megragadható eredet vagy alap nélküli, *an-archikus* jellegét. A kivételes állapot, illetve a jogrend an-arkhéja paradox struktúrájának a kibontásához a továbbiakban először George Spencer-Brown „eredeti megkülönböztetés" fogalmát veszem igénybe.[15]

Spencer-Brown szerint minden értelemdimenzió kijelölése kettős értelemben vett aszimmetrikus megkülönböztetésen alapszik: az eredeti megkülönböztetésben egyszerre és ugyanabban az aktusban történik meg 1) a megkülönböztetés (a „jelölt állapot" – marked state) két oldalának az elkülönítése (például tudat és tárgy, jogos és jogtalan stb. megkülönböztetése) és 2) ennek a megkülönböztetésnek a megkülönböztetés hiányától (a jelölt állapot előtti „jelöletlen állapot"-tól – unmarked state) való megkülönböztetése. Az eredeti megkülönböztetés tehát egyszerre vonatkozik a megkülönböztetés által létrehozott két oldalra és önmagára: a két oldal megkülönböztetése egyben egy *önreferens megkülönböztetés*, amely önmagát is megkülönbözteti a megkülönböztetés hiányától (az elkülönítetlen állapottól).

Alkalmazzuk most az eredeti megkülönböztetés Spencer-Brown féle logikai modelljét a jogrend létrehozásának (illetve archetipikus formájának: a kivételes állapotra vonatkozó szuverén döntésnek) az aktusára. Ebben az aktusban ugyancsak egyszerre történik meg 1) az elkülönített jogrend két oldalának, a jogi norma alkalmazása által elkülöníthető jogos/

11 Vö. uo. 27.

12 Uo. Sajnos a magyar fordításból az első fejezet első bekezdéséből érthetetlen módon két teljes – a szuverén döntés paradoxona megértéséhez lényeges – mondat hiányzik, ami minden bizonnyal a fordító (és a lektor) alapos munkáját dicséri. A hiányzó mondatokért lásd Giorgio Agamben: Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life. Ford. Daniel Heller-Roazen. In uő: *The Omnibus Homo Sacer*. Id. kiad., 17.

13 Vö. uo. (Lásd az előző lábjegyzet magyarázatát.)

14 Agamben: *Homo sacer. A szuverén hatalom…* Id. kiad., 32.

15 George Spencer-Brown: *Laws of Form*. New York, Julian Press, 1972. Spencer-Brown idevágó gondolatait Szabó Zsigmond elemzése nyomán foglalom össze, lásd uő: *A libidó antinómiája (és más paradoxonok)*. L'Harmattan, Budapest, 2012, 30–32.

jogtalan eseteknek a megkülönböztetése, és egyben 2) e megkülönböztetésnek a megkülönböztetés hiányától, vagyis a jogrenden kívüli (vagy ha úgy tetszik: a jogrend alapítását „megelőző") elkülönítetlen állapottól: a *jogon-kívüli*, *jognélküli „káosz"*-tól történő megkülönböztetése. (Itt egyelőre csak jelzem, később majd explicitálom is: a jogtalanság és a jognélküliség kifejezések másra, két különböző szinten referálnak.) *A jogrend eredeti alapításának az aktusát megismétlő szuverén döntés a kivételes állapotról tehát egy olyan önreferens distinkció, amely önmagát is megkülönbözteti a megkülönböztetés hiányától – a jogon-kívüliség vagy jognélküliség káoszától.* Ennek alapján a szuverenitás topológiai paradoxonának a „feloldása" úgy gondolható el, hogy a szuverén önreferens döntése a jogrend lényegileg lokalizálhatatlan, a jogrend terében elhelyezhetetlen eredetére utal – azaz pontosan arra az eredeti megkülönböztetésre, elkülönítésre, amely egyáltalán megnyitja, létrehozza azt a teret, amelyben a jogrend helyet kaphat, érvényes lehet:

> […] ez az az alapvető elhelyezés (*Ortung*), amely nem korlátozza magát pusztán csak arra, hogy megkülönböztesse azt, ami belül van, attól, ami kívül van, a normális [jog]helyzetet a [jognélküli] káosztól, hanem egy küszöböt (kivételes állapotot) jelöl ki közöttük, amelyből kiindulva a belső és külső azokba az összetett topológiai viszonyokba lépnek, amelyek a [jog] rend érvényességét lehetővé teszik.[16]

A kivételes állapot szerkezeti funkciója tehát a következő: a szuverén döntés önreferens distinkciója által elkülönített két állapot, a jogrend és a jogon-kívüliség állapota között egy *kivételességi viszony*t, a kívülséget csak a kizárása által magába foglaló, azaz *a jogon-kívülit egyedül a kizárása által a jogrendbe foglaló viszony*t tételez. Paradox módon ez a kivételességi reláció képezi a jogrend konstitutív an-arkhéját (eredet nélküli eredetét, alaptalan alapját): *a jog „alap"-ja a jogon-kívülivel létesített magábafoglaló kizárás*. Vagy, a paradoxon egy másik megfogalmazásában: a jog alapja önmaga felfüggeszthetősége (a jogot ily módon folyamatosan kísértő állandó kivételes állapot által). Ahhoz pedig, hogy a jogrend an-arkhéjaként működhessen, a kivételességi viszonynak valamilyen formában bele kell íródnia a jogrendbe, létrehozva belső és külső, jogrend és jognélküliség, a *nomosz*, a törvény és a *füzisz*, a természeti, azaz a jogon kívüli erőszak egymásbajátszásának azt a sajátos topológiai alakzatát, amit Agamben

16 Agamben: *Homo sacer. A szuverén hatalom…* Id. kiad., 32. (A fordítást módosítottam – Sz. A.)

elkülönítetlenségi vagy *megkülönböztethetetlenségi sáv*nak, illetve *küszöb*nek nevez.[17]

A kivételes állapotról való szuverén döntés önreferens distinkciójának egy analóg – Agamben által is többször hivatkozott – alakzata az *önreflexív üres jelölő*nek a strukturalizmus által feltárt paradox működése. Ez utóbbinak az egyik legszemléletesebb példáját Claude Lévi-Strauss ismert *mana*-elemzésében találjuk.[18] A *mana* kifejezés, amely mindazt jelenti, amire még nincs nevünk (kortárs magyar nyelvi megfelelője az „izé" volna), az a sajátos nyelvi elem (általában: jelölő egy adott differenciális jelölőrendszerben),[19] amely a jelentések szimbolikus rendszerének a jelentett valósággal szembeni *jelentéstöbblet*ét képviseli. Egy olyan *üres jelölő* vagy *zéró szimbólumérték*, amely konkrétan nem jelöl semmit (nincs konkrét jelentése), de ugyanakkor mindent jelölhet, bármilyen szimbolikus jelentést képes fölvenni. Paradox jelölő tehát, amely *nem jelent semmit, csak azt, hogy a nyelvi jeleknek van jelentése:* önreflexív módon a *tiszta jelentés*t (a jelentés, mint olyan „tényét") jelöli. Nyilvánvaló, hogy ez a paradox önreflexív jelölő az imént elemzett, Spencer-Brown-féle eredeti megkülönböztetés (illetve elkülönítetlenségi sáv) *analogon*jaként működik: azt az eredeti, a nyelvi különbségeket (differenciális jelölőket) létrehozó különbséget, konstitutív differenciát képviseli a nyelven belül, amely a nyelv szimbolikus rendszerét különíti el a nyelven-kívüli valóságtól. Ennek a konstitutív differenciának is bele kell íródnia a rendszerbe, egy olyan paradoxális jelölő által, amely csak a jelentésen kívüli valósággal tételezett differenciális (kizáró) viszony által jelöli magát a tiszta jelentést.

17 A megkülönböztethetetlenség, az indifferencia sávja az agambeni érvelés többértelmű kulcsfogalma: az indifferencia megkülönböztethetlenséget és közömbösséget is jelenthet, az első értelemben a kivételes állapotra (illetve ennek a jogrendbe beleíródó nyomára, az „artikulációs küszöb"-re) vonatkozik, a második értelemben viszont – mint majd látni fogjuk – éppen a kivételes állapotot fölszámoló érintkezés alakzatát írja le. (Ezért megtévesztő az, hogy a magyar fordítás nem tesz különbséget a két értelem között, és sok esetben a „közömbösségi sáv"-ot használja ott is, ahol a kontextus a „megkülönböztethetetlenség" kifejezést igényelné.)

18 Claude Lévi-Strauss: Bevezető Marcel Mauss életművéhez. In Marcel Mauss: *Szociológia és antropológia*. Ford. Saly Noémi. Osiris Kiadó, Budapest, 2004, 42–46. Lévi-Strauss mana-elemzéséhez, illetve általában más strukturalista üres jelölők paradox működésének az elemzéséhez lásd Ullmann Tamás: *Túl a jelentésen. Sematizmus és intencionalitás 2.* L'Harmattan, Budapest, 2019, 170–182.

19 Saussure nyomán a strukturalista nyelvfelfogás a nyelvet (illetve minden szimbolikus jelölőrendszert) jelölők differenciális rendszereként elemzi: a nyelvi jelölők nem önálló és pozitív, hanem csak negatív, differenciális léttel rendelkező entitások; a jelölők „azonosságát" kizárólag az egymással szembeni különbségi viszonyok határozzák meg, azaz minden nyelvi elem (mind a jelölő, mind a nyelvi jelentés) csak különbségek és oppozíciók hálózatszerű rendszerének egy csomópontja.

A mana, általában minden önreflexív üres jelölő minden nyelvhasználat és szimbolikus gondolkodás konstitutív mozzanata, mondhatni a jelentés transzcendentális előfeltétele: ahhoz, hogy a rendszeren belüli differenciális jelölők valamit jelentsenek (valami meghatározottat jelöljenek, denotáljanak), egy ilyen önreflexív jelölőre van szükség, amely semmi mást, csak magát a jelentést jelöli (a jelentésen-kívülivel tételezett kizáró viszonyán keresztül).

A *Homo Sacer*-sorozat második (*A kivételes állapot* címet viselő) kötetében Agamben a kivételes állapotban felfüggesztett törvénytől elkülönült *törvényerő* érvényességét az önreflexív üres jelölő imént bemutatott paradox működésével hozza összefüggésbe. A kivételes állapot a törvény nélküli törvényerő sajátos helyzeteként írható le, amelyben egyfelől a szuverén által kinyilatkoztatott aktusok (rendeletek, intézkedések), amelyeknek nincs törvényértéke, mégis a törvény erejével lesznek felruházva, másfelől viszont maga a törvény, a jogi norma nem kerül(het) alkalmazásra, nincs törvényereje. A törvénytől elkülönült törvényerő egyfajta – ahogyan az analógiát expliciten tételező Agamben fogalmaz – „jogi *mana*"-ként, a „törvény nulla foka"-ként[20] működik. Mint azt a nyelvi jelölőrendszer iménti elemzésében láttuk, a differenciális jelölők csak azáltal képesek bármit is jelölni (denotálni), hogy a konstitutív differenciát (a nyelv és a nem-nyelvi külsője közötti differenciát) képviselő mana önreflexív üres jelölője a jelentésen-kívül valósággal tételezett kizáró/kivételes viszony révén semmit sem, csak magát a tiszta jelentést jelöli. *Per analogiam*: a jogi normákat a normális joghelyzetben is csak annak köszönhetően lehet alkalmazni az egyedi esetekre (jogi jelöletekre, denotátumokra), hogy a *törvényerő önreflexív üres jelölője*, „jogi maná"-ja a jogon-kívülivel tételezett kizáró/kivételes viszonyán (a jog hiányának a jogrendbe való magábafoglaló kizárásán) keresztül pusztán csak önmaga érvényességét jelöli (a törvény alkalmazásától, bármiféle jogi denotátumtól függetlenül).[21] Így például az emberölést tiltó

20 Giorgio Agamben: State of Exception. Ford. Kevin Attell. In uő: *The Omnibus Homo Sacer*… Id. kiad., 209–210.

21 A jogrendet a jogon-kívüli és a nyelvi jelentést a nyelven-kívüli magábafoglaló kizárásával megalapozó szerkezetek közötti analógia kibontásához lásd: „Ahogyan csupán a kivételes állapotra vonatkozó szuverén döntés nyitja meg azt a teret, amelyben a külső és a belső határvonala megvonható, és meghatározott normák meghatározott területekhez rendelhetők, ugyanúgy a nyelv mint tiszta jelentőképesség, kivonva magát a diskurzus minden konkrét instanciájából, elkülöníti a nyelvit a nem-nyelvitől, és lehetővé teszi olyan jelentéssel bíró diskurzív területek megnyitását, ahol adott terminusoknak meghatározott jelöletek felelnek meg. A nyelv a szuverén, amely állandó rendkívüli állapotban kihirdeti, hogy nem létezik nyelven kívüli, hogy a nyelv mindig önmagán túl van." Agamben: *Homo sacer. A szuverén hatalom*… Id. kiad., 36. (A fordítást módosítottam – Sz. A.) Vö. még Agamben: State of Exception. Id. kiad., 217–218.

jogi norma csak azáltal alkalmazható egyedi jogi esetekre, egy emberölési eset csak azáltal válik jogtalanná, hogy eleve feltételezi a jogon-kívülivel, a kivételes állapot szuverén erőszakával tételezett kizáró/kivételes viszonyt: a *homo sacer* büntetlen meggyilkolásának a magábafoglaló kizárása révén konstitutív törvényerőt.[22] A jognélküliség és jogtalanság – korábban megelőlegezett – eltérő jelentése tehát a következő: a jognélküliség, a jogon-kívüli erőszak magábafoglaló kizárása a norma érvényességének, vagyis a norma áthágása esetén a jogtalanságnak a konstitutív előfeltétele.

Foglaljuk össze a kivételes állapot Agamben által elemzett paradox logikájának a központi tézisét: a nyugati jogrend paradoxális, an-archikus alapja a kivételes állapot által magábafoglalva kizárt jogon-kívüli szuverén erőszak. Ahhoz, hogy a jogrend alapjaként működhessen, a kivételes állapotnak egy sajátos topológiai alakzat, a belső és a külső, a törvény és a törvényen-kívüli, természeti erőszak közötti elkülönítetlenségi küszöbnek a formájában bele kell íródnia a jogrendbe. A magábafoglaló kizárás szerkezetét *A kivételes állapot* (a *Homo Sacer*-sorozat második kötete) argumentációja egy ettől eltérő, korrelációs szerkezettel egészíti ki: a nyugati jogrendszert két heterogén, fogalmilag és időben elkülöníthető, de egymással korreláltan működő elem, egy normatív, jogi (a *potestas*) és egy anomikus, metajogi (az *auctoritas*) elem korrelációja konstituálja. (Így például az ókori Rómában a nép és a Szenátus, a középkori Európában a világi és az egyházi, spirituális hatalom korrelációja.) A normatív és az anomikus elemek korrelációját viszont a kivételes állapot diszpozitívuma biztosítja: a kivétel, a magábafoglaló kizárás egy olyan *artikulációs küszöb*ként íródik bele a jogrendbe, amely a jogrend és a jogon-kívüli erőszak közötti elkülönítetlenségi küszöb határainak a fenntartásával biztosítja a két elem összehangolt működését.[23] Ebben az értelemben a kivételes állapot a normális jogrend működésének az előfeltétele akkor is, amikor egyfajta *rejtett, virtuális an-arkhé*ként, artikulációs küszöbként működik: funkciója a jogi bináris oppozíció elemeinek, a normatív és anomikus elemeknek a dialektikus korrelációja.

Mint tudjuk, a kivétel, a magábafoglaló kizárás Agambennél nemcsak a jogrendet, hanem a politika rendjét is strukturálja: a nyugati politika rejtett, an-archikus alapja, a politikain kívüli („impolitikai") puszta élet magábafoglaló kizárása. „Fontos – amint erre másrészt maga Agamben figyelmeztet –, hogy ne keverjük össze a puszta életet a természetes élettel."[24] Ugyanis a *homo sacer* büntetlenül kioltható puszta élete – akárcsak a kivételes állapot – szintén egyfajta artikulációs küszöbként működik a

22 Vö. Agamben: *Homo sacer. A szuverén hatalom…* Id. kiad., 35.

23 Vö. Agamben: State of Exception. Id. kiad., 240.

24 Agamben: A destituáló képesség elméletéhez. Id. kiad., 23.

politikai bináris fogalmi oppozíció, a politikailag minősített élet (a *biosz*) és a természetes élet (a *zóé*) között.[25] A *Homo Sacer* biopolitikai alaptézise értelmében a szuverén kivétel jogi szerkezete már mindig is „megfertőzte" a nyugati politikát, amely ezért nem a politikai és természetes élet ellentétén, hanem a szuverén hatalom eredeti jogi-biopolitikai aktusán, a puszta élet létrehozásán alapul. Mivel tehát a jogi és a politikai kivétel szerkezete már mindig is egymásbafonódnak, ezért a politika valódi alanya nem az állampolgár politikai élete, hanem a jogi-politikai magábafoglaló kizárás szubjektuma: a kivételes állapotban a szuverén erőszaknak kitett *homo sacer* puszta élete.

Mindezek alapján, a jelen tanulmány argumentációja a következő interpretációs tézisre épül: a jogi-politikai eredeti önreferens distinkció két oldalának az elkülönítése és a köztük (a jogrend és a jogon-kívüli szuverén erőszak, illetve a politika és a puszta élet között) tételezett kivételességi (magábafoglaló kizárási) viszony, egyfelől, valamint a jogi-politikai bináris oppozíciók elemeinek (a jogi és az anomikus, illetve a politikai és természetes élet elemeinek) a korrelációja, másfelől, az agambeni értelemben vett nyugati jogi-politikai gépezet két különböző fogalmi-logikai szintjének feleltethető meg. Az eredeti önreferens distinkció (meta)szintje a bináris oppozíciók szintjének a transzcendentális lehetőségfeltétele: a nyugati jogi-politikai paradox an-arkhé (a kivételességi viszony önreferens distinkciója vagy a törvényerő önreflexív üres jelölője) egy olyan sajátos topológiai alakzatként, elkülönítetlenségi küszöbként íródik bele a jogi-politikai rendbe, amelynek a transzcendentális funkciója a jogi-politikai bináris oppozíciók két elemének az összehangolása. Még pontosabban, Agamben elemzéseiben a két szint közötti interakció két eltérő mozzanata különíthető el: az elkülönítetlenségi küszöb „alapesetben" egy olyan artikulációs küszöbként működik, amelynek a fenntartása által a bináris oppozíciók két eleme (a normatív *versus* anómiás elem, a politikai *versus* természetes élet) egymástól elkülönítve (a kivételességi reláció elkülönítetlenségi küszöbe által elválasztva), de egyben dialektikusan korrelálva viszonyban maradnak; amikor azonban a kivételes állapot szabállyá válik, az elkülönítetlenségi küszöb határai eltörlődnek, és a korábban dialektikusan összehangolt két heterogén elem megkülönböztethetetlenül egymásbaesik: a normatív és az anómiás elemek dialektikája felborul és a szuverén hatalmában egymásbamosódik, a puszta élet pedig a politika középpontjába kerül. Ám ahhoz, hogy e két mozzanatnak a nyugati jogi-politikai gépezeten belüli sajátos időbeli viszonyát, történeti váltakozását megértsük, előzőleg az agambeni jogi-politikai, illetve általában filozófiai archeológia módszerét kell megvizsgálnunk.

25 Vö. uo.

Az archeológiai regresszió és a történetiség problémája

Az agambeni archeológiai módszer explicitálásához érdemes a „Filozófiai archeológia”[26] című szövegéhez fordulnunk, amely szerzőnk amúgy viszonylag ritka módszertani önreflexióinak egyik figyelemreméltó darabja. (Az archeológia kifejezés itt részben a történeti tudásformákat transzcendentálisan meghatározó történeti *a priori*k foucault-i értelemben vett archeológiájára, részben pedig Kantra utal, akinél a filozófia filozófiai archeológiája nem a ténylegesen adott, „megtörtént” múltbeli gondolatokra, hanem egy olyan, bizonyos értelemben soha sem adódó arkhéra, a filozófiai ész kifejlésére irányul, amelynek azt is tartalmaznia kellene, aminek meg kellett volna történnie vagy ami megtörténhetett volna.) Az arkhé, amelyhez az agambeni filozófiai archeológia visszatér, nem valamiféle kronológiailag beazonosítható múltbeli esemény, de nem is egy konstitutív eredet vagy alap, hanem a nyugati hagyomány által elfedett, tudatosan át nem élt történeti múltnak egy sajátos, kizárólag a történeti jelen felől hozzáférhető megtapasztalása. A filozófiai archeológia e sajátos időszerkezetét Agamben első megközelítésben a pszichoanalitikus elfojtás (a tudattalan múlt elfojtása) és az archeológiai múlt között vont analógiával érzékelteti: mindkét esetben egy *még nem átélt*, az értelemtapasztalat számára a terapeutikus vagy archeológiai regressziót (az archeológiai kutatás végét) megelőzően még nem hozzáférhető múltról van szó. Vagyis egy olyan múltról, amely majd csak a jövőben válik elmúlttá, egy sajátos „future antérieure”-ről (előidejű jövőről): a múltnak egy olyan jövőbeli formájáról és „ugyanakkor” a jövőnek a múltra való olyan visszahatásáról, amelyben első alkalommal válik lehetővé az arkhénak a kortárs történeti jelennel „egyidejű” megmutatkozása. Két lényegi különbség árnyalja a pszichoanalitikus és archeológiai múlt-feldolgozás között vont analógiát. Az agambeni archeológiai regresszió célja először is nem pusztán az át nem élt – tudattalanul elfojtott – múlt tudatosítása, hanem annak a sajátos „arkhé”-nak a feltárása, amelyben egy történeti fenomén tudatos és tudattalan aspektusra való hasadása létrejött. Ha ezt az archeológiai regresszió-felfogást az agambeni jogi-politikai gépezetekre alkalmazzuk (amit maga Agamben ebben a szövegben nem tesz meg), akkor a jogi-politikai archeológia a maga során arra a mozzanatra irányul, amelyben a tudatos aspektusra, azaz a jogi-politikai – a jogi és anomikus elemek, a politikai és természetes élet – bináris oppozícióira és az általuk elfedett tudattalan

26 Giorgio Agamben: Philosophical Archeology. In uő: *The Signature of All Things. On Method*. Ford. Luca D’Isanto és Kevin Attell. Zone Books, New York, 2009, 81–111.

aspektusra, azaz a kivételességi, magábafoglaló kizárási viszonyra való hasadás létrejött. (A másik lényegi különbség, amit a következő pontban tárgyalok részletesen, az agambeni archeológia messianisztikus komponensének felel meg: ez az archeológia az arkhé hatástalanítására, munkátlanítására irányul.)

Az agambeni archeológiai regressziónak az igazi inspirációforrása azonban – akárcsak az agambeni életmű oly sok más alapfogalma, teoretikus konstrukciója esetén – kétségkívül Walter Benjamin, jelen esetben az igazi történelmi megismerhetőséget lehetővé tevő *dialektikus kép* benjamini fogalma. (Kifejezetten ezt a benjamini fogalmat ugyan Agamben itt nem hivatkozza, de sok más szövege explicit és implicit módon is használja.) Erről a „soha vissza nem térő" „veszélyes pillanat"-ban a múltat a mosttal egymásbavillantó dialektikus (emlék)képről Benjamin így ír:

> Nem úgy van, hogy az elmúlt a jelenbelire vagy a jelenbeli az elmúltra veti fényét, *hanem a kép az, amiben a volt a Mosttal villlámszerűen áll össze egyetlen konstellációvá.* […] a kép a megismerhetőség Mostjában, a legnagyobb mértékben (magán) viseli *a kritikai, veszélyes mozzanat* bélyegét […].[27]

A történelmi múltat a Mosttal villámszerűen konstellációba állító benjamini dialektikus kép fölvillanásának az agambeni filozófiai archeológiában az arkhénak a kortárs történeti jelennel egyidejű, egy „még nem átélt és elgondolt jelen" mozzanatának a „váratlan, káprázatos fölbukkanása" felel meg.[28]

Ami sajátosan a nyugati jogi-politikai történet még nem átélt arkhéjának a fölbukkanását illeti, ez Agambennél kizárólag csak abban a „kritikai, veszélyes" történeti jelenben válik lehetővé, amikor a kivételes állapot normává válik. Csak amikor a nyugati jogi-politikai gépezet rejtett, paradoxális an-arkhéja, a kivételes állapot (a jogon kívüli szuverén erőszak magábafoglaló kizárása) napvilágra kerül (tudatosul), válik efelől a történeti jelen felől első alkalommal hozzáférhetővé a két aspektus (a tudatos és a

27 Walter Benjamin: Passzázsok (részletek). N 3, 1 [N ismeretelméleti jegyzetek; a haladás elmélete]. In uő: *„A szirének hallgatása." Válogatott írások*. Ford. Szabó Csaba. Osiris, Budapest, 2001, 226. [Kiemelések tőlem – Sz. A.] Vö. *A történelem fogalmáról*-ban olvasható megfogalmazásokkal: „Egy felvillanó képben lehet csupán a múltat megragadni; abban a soha vissza nem térő pillanatban, amelyben éppen megismerhető."; „Történelmileg artikulálni a múltat, ez nem ugyanaz, mint megállapítani, »hogyan is történt valójában«. Inkább azt jelenti, hogy hatalmunkba kerítünk egy emléket, mely valami veszélyes pillanatban fölvillan bennünk." Walter Benjamin: A történelem fogalmáról. Ford. Bence György. In uő: *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Magyar Helikon, Budapest, 1980, 963, 964.

28 Vö. Agamben: Philosophical Archeology. Id. kiad., 99.

tudattalan aspektus), illetve a két történeti mozzanat *retroaktív* viszonya: a kivételes állapot a jogrend működésének a rejtett, tudattalan arkhéja akkor is, amikor a tudatos, látható aspektus, a jogi-politikai bináris oppozíciók korrelációjának artikulációs küszöbeként működik; de ez a rejtett arkhé, illetve működés csak utólagosan, abból a történeti jelenből válik hozzáférhetővé, amikor a kivételes állapot immár normává vált. A két mozzanat történeti váltakozása tehát a következőképpen ragadható meg: a jogi-politikai rend „normális" működésének – például a modern demokratikus jogállamnak vagy biopolitikának – a mozzanatában a jogi-politikai (a normatív/anómiás, a politikai élet/természetes élet) bináris oppozíciókat a kivételességi reláció artikulációs küszöbe hangolja össze; de a „normális" működés rejtett alapja csak utólagosan, abban a mozzanatban válik tudatossá, amikor a korábban virtuális kivételes állapot normává válik (például a két világháború közötti nemzetiszocialista vagy fasiszta, de Agamben szerint a kortárs planetáris kivételes állapotban is): ekkor az elkülönítetlenségi küszöb határai eltörlődnek, és a bináris oppozíciók korábban összehangolt dialektikáját a büntetlenül megölhető puszta életre irányuló szuverén thanatopolitika váltja fel.

Az agambeni archeológia e két mozzanatának (végeredményben: a „virtuális" és a „reális" kivételes állapotnak) ez a sajátos váltakozása azonban mintha ellehetetlenítené a nyugati jogi-politikai gépezet reális történeti dinamikáját. Mintha már mindig is, állandóan – hol rejtetten, hol expliciten, de – kizárólag a kivételes állapot „történne", a nyugati jogi-politikai történet pedig ehhez képest egyfajta látszattörténésként tűnne fel, egy epifenomenális történetiségre redukálódna. Az a benyomásunk támadhat, mintha valójában pusztán csak a jogi-politikai an-arkhé, a kivételes állapot, mint egyfajta transzhistorikus paradoxon oszcillációjának két mozzanatáról volna szó: a jogi-politikai rendet létrehozó, illetve felfüggesztő konstitutív differencia, a kivételes állapotról döntő szuverén önreferens distinkciója jog és jogonkívüliség között feltűnik, létrehozza és rejtett virtuális an-arkhéként (az epifenomenális jogi-politikai történetbe transzcendentális artikulációs küszöbként beíródva) összehangolja a jogi-politikai bináris oppozíciókat, ez utóbbiak aztán a következő mozzanatban visszacsatolódnak és eltűnnek az eredeti differenciába(n), a „reális" kivételes állapot ismét csak feltűnik, és így tovább…

A destituáló képesség és az érintkezés problémája

A testek használata epilógusának tizedik pontjában Agamben a következőképpen definiálja a destituáló képességet: destituáló az a képesség, amely

„[…] képes leállítani az ontológiai-politikai viszonyokat, hogy elemeik között megjelenhessen egy érintkezés". Majd így folytatja:

> […] ahol egy destituáló képesség fölmutatja a kötelék semmisségét, amely úgy tett, mintha összetartaná őket, puszta élet és szuverén hatalom, anómia és *nomosz*, konstituáló hatalom és konstituált hatalom bármiféle viszony nélkül érintkezve mutatkoznak meg; de éppen ezért, amit önmagáról leválasztottak és a kivételben elfogtak – az élet, az anómia, az anarchikus potenciál – most szabad és érintetlen formájában jelenik meg.[29]

A destituáló képesség tehát a felsorolt ontológiai-politikai fogalmi oppozíciók két eleme közötti ellentétes – sőt egyáltalán: bármiféle – viszony leállítása, destituálása, annak érdekében, hogy a relációt egy olyan érintkezés váltsa fel, amely lehetővé teszi az általuk a kivételben elfogott munkátlan elem „kiszabadítását". A destituáló képesség – teszi hozzá mindjárt a tizenegyedik pont eleje – szorosan összefügg az agambeni archeológia egy másik alapfogalmával, a *munkátlanság* (inoperosità) fogalmával:

> Mindkét esetben az a kérdés, hogy hatástalanítható vagy munkátlanítható-e valami – egy hatalom, egy funkció, egy emberi művelet – az egyszerű lerombolása nélkül, a benne maradt aktualizálatlan lehetőség kiszabadítása által, megengedve annak egy másféle használatát.[30]

A munkátlanság központi normatív fogalma – idézzük fel röviden – Agamben számára nem a munka, a tevékenység hiányát, nem *apraxiá*t jelent, hanem inkább egy olyan emberi praxist, amelynek nincs semmilyen sajátos célja vagy rendeltetése, azaz *télosz*a. Ugyanis magának az embernek, mint olyannak – fejti ki Agamben, mint oly sokszor, egy Arisztotelész-passzus sajátos értelmezésén keresztül – a konkrét munkatevékenységeket végző hivatásoktól eltérően nincs tulajdonképpeni munkája, hivatása, azaz sajátos lényegi természete, eleve meghatározott biológiai, vallásos, társadalmi, történelmi stb. rendeltetése – ebben az értelemben nevezhető lényegileg munkátlannak.[31] Sőt, általában az egész nyugati történelemnek sincs egy meghatározott *arkhé*ja és *télosz*a, azaz teleologikus értelme, rendeltetése, éppen ezért – amint majd később látni

29 Agamben: A destituáló képesség elméletéhez. Id. kiad., 33.

30 Uo.

31 Vö. például Giorgio Agamben: The Work of Man. Ford. Kevin Attell. In Matthew Calarco – Steven DeCaroli (szerk.): *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*. Stanford University Press, Stanford, CA, 2007, 1–10.

fogjuk – az agambeni messianisztikus archeológia végső célja, a specifikus jogi, gazdasági stb. diszpozitívumok, illetve emberi műveletek hatástalanításán túl, magának az egész nyugati ontológiai, jogi-politikai történetnek a munkátlanítására, hatástalanítására irányul.

Térjünk rá most az *érintkezés* normatív módszertani fogalmára, amely azonban több megoldatlan problémát is felvet. A fentebb idézett definíció először is mintha azt sugallná, hogy a destituáló képesség egy sajátos gondolati aktust involválna, amely, szemben a bináris viszonyok reprezentációjával, az elemek nem reprezentálható érintkezését gondolná el. Agamben Giorgio Collinak az arisztotelészi ihletésű érintkezés-meghatározására utal: az érintkezés egy „reprezentációs semmi" jelzése, az a mozzanat, amelyben két létező csak a reprezentáció egy sajátos semmissége által van elválasztva egymástól.[32]

> Az érintkezés nem egy érintési pont, nem egy *quid* vagy egy szubsztancia, amelyben a két elem kommunikál: csak a reprezentáció hiánya, csak egy cezúra határozza meg. Ahol egy viszony destituálódik és megszakad, az elemei ebben az értelemben érintkeznek, mivel megmutatkozik közöttük mindenféle viszony hiánya.[33]

Ezeken a tömör, de meglehetősen enigmatikus leírásokon túl az érintkezés fogalma sajnos kifejtetlen, többek között egy feloldatlan kétértelműségtől (is) terhes marad: nem világos ugyanis, hogy az ontológiai-politikai viszonyokat felváltó, nem reprezentálható érintkezést elgondoló gondolati aktust magát is az érint(kez)éssel analóg non-reprezentációs aktusként kell-e felfognunk.[34] De mindenekelőtt: nem világos, hogyan lehetséges nem pusztán csak a jogi-politikai bináris oppozíciók viszonyának az érintkezésre váltása, hanem magának az ezeket transzcendentálisan korreláló jogi-politikai paradox an-arkhénak, a kivétel által magábafoglalva kizárt szuverén erőszaknak a destituálása. (Erre a problémára a következő pontban keresem a megoldást.) Ebben a vonatkozásban egyébként a tét lehet, hogy annál is nagyobb, mint amit Agamben itt sejtet: a

32 Agamben: The Use of Bodies. Id. kiad., 1242–1243.

33 Agamben: A destituáló képesség elméletéhez. Id. kiad., 33.

34 Az érint(kez)és mintájára felfogott non-reprezentációs gondolati aktus amúgy nem egy, részleteiben átgondoltabb filozófiai előzménnyel rendelkezik. Arisztotelész a *thigein* (érinteni, tapintani) fogalmában ragadta meg a gondolkodás sajátos tevékenységét (ezt elemzi az Agamben által hivatkozott Giorgio Colli is): a gondolkodás legmagasabb formája nem reprezentálja, hanem megérinti a tárgyát. De hivatkozhatnánk a számtalan idevágó test-fenomenológiai elemzésre is, így például Merleau-Ponty Husserlből kiinduló (taktilis) kiazmus-fogalmára, de akár Lévinasnak az érintkezés eredeti nyelvére vonatkozó felvetéseire is, stb., stb.

destituálásnak elvileg magának a nyugati metafizikai és jogi-politikai gondolkodásnak a paradoxális (aporetikus) logikáját kellene leállítania.[35] Mindenesetre, a destituáló képesség Agamben számára korántsem csupán egy gondolati aktus, másik – Benjamintól származtatott – előképe ugyanis az erőszak és a jog közötti kapcsolatot destituáló „tiszta erőszak" destituáló képessége. (Ezt szintén később, az ezután következő második pontban tárgyalom.)

Fölmerül azonban még egy másik, az agambeni gondolati konstrukció alapvetését érintő probléma is: az sem világos ugyanis, hogy egyáltalán mi a topológiai különbség az érintkezés és az elkülönítetlenség fogalmi alakzatai között. *A testek használatá*ban egy adott ponton Agamben azt állítja, hogy az archeológiai regresszió valójában csak a nyugati jogi-politikai gépezet középpontjához, az ellentétek egymásbaesésének a megkülönböztethetetlenségi sávjához (azaz: jog és jogon kívüli erőszak elkülönítetlenségéhez) jut vissza; és ha pusztán csak ebben a sávban tartjuk magunkat, a gépezet leáll, és kiléphetünk belőle.[36] Ha azonban a regresszió céljának ezt a leírását így elfogadjuk, ez azt implikálja, hogy az elkülönítetlenségi sáv potenciálisan már mindig is önmagának az érintkezés által való meghaladása, destituálása. Másképpen fogalmazva: a jog és a jogon kívüli erőszak közötti, a kivételes állapot elkülönítetlenségi küszöbére jellemző *differenciálatlanság* (egybeesés) potenciálisan már mindig is a kivételes állapotot destituáló, a jog és az erőszak közötti érintkezés *indifferenciája* (közömbössége). Az agambeni gondolatrendszert tehát *a megkülönböztethetetlenségi sáv és az érintkezés topológiai alakzatainak a megkülönböztethetetlensége*, végeredményben a

35 Ez a potencia/aktus ontológiai viszonya újragondolásának az agambeni életművön átívelő motívumának feleltethető meg. A sorozatnyitó *Homo Sacer*ben az apória felfüggesztésének az elméleti programját Agamben így fogalmazta meg: „Úgy kellene elgondolni a potencia létezését, hogy az semmiféle viszonyban ne legyen az aktusban léttel – még a tilalom és a nemlét képességének szélsőséges formájában sem –, és az aktust úgy, hogy az többé nem a potencia beteljesülése és megnyilvánulása – még az önátadás és a lenni-hagyás formájában sem. Mindez azonban nem implikálna kevesebbet, mint az ontológia és a politika elgondolását a viszony minden alakzatán túl, még azon a határviszonyon túl is, ami a szuverén tilalom." Agamben: *Homo sacer. A szuverén hatalom*… Id. kiad., 74. (A passzust Csabay István és Ilyés Zalán-György fordításában idézem, vö. Giorgio Agamben: A destituáló képesség elméletéhez. Id. kiad., 28.) Jelen keretek között nem térhetek ki, elemzésemnek nem is célja ennek az ontológiai-politikai projektnek a kiértékelése; mindazonáltal úgy gondolom, bár ezt itt nem tudom megérvelni, hogy ez a felvetés – sok más agambeni felvetéshez hasonlóan – nem talál – meglehet, nem is találhat – kielégítő megoldásra az agambeni *oeuvre* ontológiai elemzéseiben, ideértve a sorozatzáró *A testek használatá*nak modális ontológiáját is.

36 Agamben: The Use of Bodies. Id. kiad., 1244.

normává vált kivételes állapot és az igazi – a törvényerőt, illetve a szuverén erőszakot is destituáló – kivételes állapot megkülönböztethetetlensége, egymásbamosódása veszélyezteti.[37]

A törvényerő messianisztikus munkátlanítása

A destituálásra, mint a kivétel, a magábafoglaló kizárás struktúrája által elfogott munkátlan elem „kiszabadítását"-ra vonatkozó egyes megfogalmazások mintha azt sugallnák, hogy az agambeni filozófiai archeológia visszatérhetne valamiféle eredendőbb, a jogi-politikai gépezet kivételes állapotát megelőző kezdethez, arkhéhoz. A munkátlan elem („az élet, az anómia, az anarchikus potenciál"), amit a gépezet elfogott, a destituálást követően „szabad és érintetlen formában" mutatkozna meg, „a benne maradt aktualizálatlan lehetőség kiszabadítása által, megengedve annak másféle használatát".[38] E félreérthető megfogalmazások ellenére, Agamben határozottan kizárja azt a lehetőséget, hogy visszajuthatnánk valamiféle eredetibb arkhé-hoz: „a filozófiai archeológia nem jut el más kezdethez, mint ami a gépezet hatástalanításából esetlegesen adódhat (ebben az értelemben az első filozófia mindig utolsó filozófia)".[39] Az archeológiai regresszió célja ugyanis – *A filozófiai archeológia* konklúziói alapján – nem az elfojtott múlt tudatosítása, de nem is a nietzschei értelemben vett örök visszatérés akarása (a múlt, a „megesett" megváltása az „így akartam!" retroaktív affirmációján keresztül), hanem éppenséggel az „arkhé fantazmájának" a dekonstrukciója – egészen addig a pontig, amíg az elveszíti a konstitutív eredet látszatát. (Az arkhé tehát fantazma, vagyis maga a jogi-politikai gépezetek magábafoglaló kizárási szerkezete hozta létre az eredet

37 Ugyanezt a problémát Agamben egy avatott értelmezője az agambeni ontológiai archeológia szintjén is diagnosztizálta már: „[…] topológiai szempontból látszólag semmiféle különbség nincs a szuverén tilalom és az érintkezés, a rendkívüli állapot és annak igazi formája között. […] [Agamben] az első könyvben [a *Homo Sacer*ben] az aktualitás és potencialitás megkülönböztethetetlenségi zónáját a szuverén alakjával azonosítja, az utolsóban [*A testek használatá*ban] pedig a potencialitás és aktualitás *érintkezéséről*, egybeeséséről beszél, mely az ontológiai apparátus inoperativitásának a jele. Potencialitás és aktualitás mindkét könyvben egybeesnek: az elsőben a szuverén tilalom, az utolsóban pedig az érintkezés lesz egybeesésük formája." Ilyés Zalán-György: Az ontológiai apparátus deaktiválása Giorgio Agamben filozófiájában. *Kellék*, 2023:70, 57–81, 69–70, https://doi.org/10.61901/Kellek.2023.70.05.

38 Agamben: A destituáló képesség elméletéhez. Id. kiad., 33.

39 Uo. 26.

fantazmáját, fikcióját – bár ez a fiktív eredet aztán reálisan, hatékonyan működteti a gépezeteket.) A végcél pedig *a fiktív arkhé elengedése*, annak érdekében, hogy hozzáférjünk ahhoz, *ami, ezen az arkhén túl vagy innen, sohasem létezett*, *amit sohasem akartunk*.[40]

Ebben az értelemben Agamben filozófiai archeológiája egy lényegileg *messianisztikus* archeológia: a nyugati fiktív arkhé által instituált metafizikai-ontológiai és jogi-politikai gépezetek hatástalanítására, az általuk működtetett történelmi dinamika lezárására – végső soron a nyugati történelemből való *kilépésre* irányul. A nyugati történelem arkhéján túli vagy inneni, „soha sem létezett" és „sohasem akart", vagyis – és ez egy másik jellegzetesen messianisztikus motívum – *a múlt radikálisan új értelme* pedig maga a „kiszabadított", „érintetlen" munkátlan elem még sohasem tapasztalt, új értelme volna. Ez utóbbi motívum messianisztikus jellegének a megvilágításához hadd utaljak itt Gershom Scholem messianizmus-értelmezésére: a zsidó messianizmusban az *utópikus mozzanat* (a még sohasem létezett, utópikus jövő látomása) és a *restaurációs mozzanat* (a dolgok eredeti, paradicsomi állapotának visszaállítása) dialektikusan egymásbaszövődve működnek.[41] Ezért az utópikus jövőben bekövetkező messiási megváltás a paradicsomi múltat restaurálja ugyan, de ezáltal „nem valami egyszer, régen már megvolt ismétlődik meg, hanem valami új születik"; akárcsak a kabbala *tikkun*jában, a messiási, a helyreállított harmonikus világállapotban „a végső idő valójában […] magasabb rendű, gazdagabb és teljesebb állapotot valósít meg, mint az ősidő".[42] Agamben messianisztikus archeológiájában a nyugati metafizikai és jogi-politikai gépezetek fiktív arkhéja ebben az értelemben *megváltható*: az eredet hatástalanítható, inoperatívvá tehető, és a gépezetekből ki lehet lépni egy munkátlan, még aktualizálatlan új értelem-lehetőséghez. A tét tehát nem pusztán a nyugati jogi-politikai arkhénak (a kivételes állapotban a puszta életre irányuló szuverén erőszaknak) a történeti jelen „veszélyes pillanatából" (a normává vált kivételes állapotból) történő feltárása. A messianisztikus archeológia végső soron ennél sokkal többre tör: először is a fiktívnek bizonyult jogi-politikai an-arkhé, a szuverén erőszak destituálására; majd ezt követően a nyugati jogi-politikai történelemből kilépve föllelt

40 Agamben: Philosophical Archeology. Id. kiad., 102–103.

41 Gershom Scholem: A messiás-eszme a zsidóságban. In uő: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben. Válogatott írások I.* Ford. Bendl Júlia és Berényi Gábor. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1995, 86–87.

42 Uo. 99. Vö. még: „A megváltásban olyan fények sugároznak a világ belsejéből, amelyek eddig egyáltalán nem léptek ki forrásukból. Vannak olyan zárt tartományai az istenségnek, amelyek csak ekkor nyílnak, s általuk a megváltás állapota végtelenül gazdagabbá és teljesebbé válik, mint amilyen bármely ősállapot volt." Uo. 127.

munkátlan elem (egy immár munkátlan anómia vagy jog, illetve életforma) radikálisan új értelmének, használatának a felmutatására.

Ami Agambennek kifejezetten a nyugati metafizikai gépezet messianisztikus hatástalanítására irányuló kísérletét illeti, ezt a derridai dekonstrukcióval szemben megfogalmazott kritikájából érthetjük meg.[43] A *nyom* derridai fogalma lényegében az eredeti, konstitutív – a differenciális jelentés-rendszer és a jelentésen-kívüli között megvont – differencia beíródása nyomának felel meg. (Az agambeni jogi kivételességi viszonyra transzponálva: a jogrend és a jogon-kívüli eredeti önreferens differenciájának, a törvényerő önreflexív jelölője beíródása nyomának.) Agamben olvasatában a derridai nyom-fogalom, bár a jelenlét metafizikai primátusát felszámolja (egy olyan differencia jelölője, amely önmagában sohasem volt jelen, csak mint beíródásának nyoma, mint eredendő távollét), a *jelentés primátusát* azonban továbbra is fenntartja: a nyom, mint nem-eredendő eredet, mint eredendő távollét, mint egyfajta *ős-nyom*, továbbra is jelent(éses). Ennek alapján a derridai dekonstrukció mint egy felfüggesztett, „megakasztott", folyamatosan halasztódó messianizmus kerül bírálat alá: mint az ős-nyomként felfogott an-arkhé üres jelentése beteljesedésének végtelen halasztódása – ami nem más, mint maga a nyugati történelem. Ezzel szemben az igazi messianizmus lezárja és beteljesíti ezt a történelmet, az arkhé visszavonása, azaz munkátlanítása által: egy olyan arkhé felmutatásával, amely immár nem a tiszta jelentés önreflexív jelölése, amely immár nem jelent(éses), hanem *jelentéstelen*.[44]

A fentiek szerint tehát lehetséges a nyugati metafizikai gépezet an-arkhéja messianisztikus hatástalanítása: a tiszta jelentés jelentéstelenségének, jelentésnélküliségének a felmutatása. Ha ezt elfogadjuk, akkor ebből – az agambeni projekt eredeti szellemiségével összhangban – az is következne, hogy lehetséges a jogi-politikai gépezet an-arkhéja messianisztikus hatástalanítása is, azaz, *mutatis mutandis*: a *törvényerő puszta érvényessége érvénytelenségének a felmutatása*. (Emlékeztetnék arra, hogy a törvényerő önreflexív üres jelölője – a tiszta jelentés puszta tényét jelölő mana-hoz hasonlóan – a jogon-kívülinek a jogrendbe való magábafoglaló kizárásán keresztül pusztán csak önmaga érvényességét jelöli.) Azaz lehetséges magának a normává vált kivételes állapot (a jogon-kívüli erőszakot és alanyát, a

43 Giorgio Agamben: *The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*. Stanford University Press, Stanford CA, 102–104.

44 Uo. 103. Agamben Derrida-kritikájához, illetve általában a nyugati metafizika anarchikus eredetének a problematikájához lásd Malte Fabian Rausch kiváló tanulmányát: An-arche and Indifference: Between Giorgio Agamben, Jacques Derrida, and Reiner Schürmann. *Philosophy Today*, 2021:3 (65), 619–636, https://doi.org/10.5840/philtoday2021520410.

homo sacer puszta életét magábafoglaló kizárás) paradox önreflexív jelölőjének, a felfüggesztett törvénytől elkülönült törvényerőnek a felfüggesztése, destituálása – és ezáltal az „igazi kivételes állapot" (Benjamin) kiváltása.

A jelen értelmezés kiinduló interpretációs tézisével összhangban ez azt implikálja, hogy a destituáló képesség – Agamben koncepciójától eltérően – nem pusztán csak a jogi-politikai bináris oppozíciók elemei (a normatív és az anomikus, illetve a politikai és a természetes élet) korrelációs viszonyainak a destituálására és viszony-nélküli érintkezésük felmutatására irányul. Hanem ezt megelőzően mindenekelőtt az ezeket a korrelációkat transzcendentálisan működtető jogi-politikai an-arkhé, a jogrend és a jogon kívüli természeti erőszak közötti önreferens distinkció destituálására. (Illetve ennek a distinkciónak a magábafoglaló kizárás szerkezete által a jogrendbe beíródó nyoma, az elkülönítetlenségi sáv topológiai alakzatának a destituálására.) Bár Agamben maga ezt a gondolati lépést már nem teszi meg, a jogi-politikai bináris oppozíciók destituálásának transzcendentális előfeltétele a jogrend (fiktív) eredetének, illetve archetipikus formájának, a kivételes állapotra vonatkozó szuverén döntés önreferens differenciájának a destituálása. Csak ezt követően válthatja fel a politikai és természetes élet, a jogi és az anomikus érintkezése a politika és a puszta élet, a jog és a jogon kívüli erőszak elkülönítetlenségét – ez volna tehát az érintkezési és az elkülönítetlenségi sáv közötti topológiai, azaz végeredményben a normává vált és az igazi kivételes állapot közötti jogi-politikai különbség. (És ez volna a megoldás megkülönböztethetetlenségük korábban fölvetett problémájára is. Ezzel azonban a nyugati metafizikai gondolkodás paradoxális jellege esetleges destituálásának a problémája továbbra is elgondol(hat)atlan marad.)

Következetesen továbbgondolva, az agambeni filozófiai-politikai projekt radikális messianisztikus intenciója tehát magának a nyugati jogi-biopolitikai gépezet paradox an-arkhéjának: a kivételes állapotban magábafoglalva kizárt jogon kívüli erőszaknak, a puszta életre irányuló szuverén thanatopolitikának a destituálására irányul.

A jogon kívüli erőszak destituálása: a páli „szeretet" és a benjamini „tiszta erőszak"

Arra a kérdésre, hogyan lehetséges magának a nyugati jogrend an-arkhéjának, a kivételes állapot által magábafoglalva kizárt jogon-kívüli

szuverén erőszaknak a destituálása, Agambennél két válaszkísérletet találhatunk: az elsőben Szent Pált, a másodikban Benjamint idézi.

Szent Pálnak szentelt könyvében *(A maradó idő)* a törvényerő puszta érvényességének a destituálását Agamben a törvénynek a messiási hit általi munkátlanítására Pál által használt *katargein* (amit Agamben „tétlenítés"-ként *(argosz)*, „hatástalanítás"-ként fordít) fogalmának az értelmezésével szemlélteti.[45] Agamben számára a páli *katargein* az anómia munkátlan, a jogi-politikai kivételes állapot gépezetéből kiszabadított, „érintetlen", új értelmével, a deaktivált és beteljesített törvénnyel egyenértékű. De ennek a kifejtését megelőzően először is szükséges az agambeni érvelés premisszáját is beemelni, ami nem más, mint a szuverén kivételes állapot és a törvény (vagy a *Tóra*) messiási felfüggesztése között tételezett analógia.[46]

Agamben szerint a monoteista vallások a Messiás alakzatában (mint a jog, a vallás és a filozófiai kereszteződésében konstituált alakzatban) nem pusztán egy vallásos tapasztalatot, hanem a törvény problémáját, pontosabban a törvény végső beteljesítésének és egyben felfüggesztésének, áthágásának a problémáját igyekeztek elgondolni.[47] A Messiás eljövetelekor – immár sajátosan a zsidó messianizmus hagyományában – a megváltás egy olyan új Tóráját, törvényét „állítja helyre", amely immár nem tartalmaz előírásokat és tilalmakat, hanem csupán betűk rendszertelen halmazát – egy *jelentés nélküli érvénnyé vált törvényt*, a törvény puszta formáját. Az analógia két eleme tehát egészen pontosan a következő: 1) a törvénynek a Messiás általi transzgresszió ja, amely a törvény jelentés (parancsolatok) nélküli érvényességét instituálja és 2) a jelenlegi kivételes állapot, a kivétel normává válása, amelyben a törvénytől elkülönült törvényerő önreflexív üres jelölője pusztán önmaga érvényességét jelöli, a törvény alkalmazásától függetlenül. Ám a törvénynek a Messiás általi transzgresszióját (a kivételes állapotot) egy további mozzanatban a törvény beteljesítésének (munkátlanításának), azaz az igazi kivételes állapot kiváltásának kell követnie.

Pálnál a Messiás „minden hatalmat, minden autoritást és minden potenciát munkátlanít [*katargesze(i)*]"[48], de ugyanakkor „a messiás a törvény *télosz*a [azaz vége és beteljesülése]" is.[49] A törvény csak akkor

45 Agamben: *The Time That Remains*… Id. kiad., 95–99.

46 Vö. Giorgio Agamben: The Messiah and the Sovereign. Ford. Daniel Heller-Roazen. In Daniel Heller-Roazen (szerk.): *Potentialities*. Stanford University Press, Stanford, 1999, 174, https://doi.org/10.1515/9780804764070-012.

47 Vö. Agamben: *Homo sacer. A szuverén hatalom*… Id. kiad., 87–90.

48 1Kor 15,24.

49 Róm 10,4.

teljesíthető be, ha egyszer a potenciáját (törvényerejét) munkátlanítottuk (alkalmazhatatlanná, érvénytelenné tettük), a saját parancsoló hatalmától destituáltuk, a törvény egy még aktualizálatlan lehetőségének a kiszabadítása és másféle használata érdekében.[50] Ez a másféle használat pedig a *szeretet törvénye*, amely a törvény munkátlanná tétele után megismétli és beteljesíti (a hegeli szintézis, *Aufhebung* értelmében: megszüntetve megőrzi) azt a szeretet alakzatában. A törvény messiási beteljesítése tehát a kivételes állapot *Aufhebung*ja, azaz a törvényerő destituálása és a szeretet törvénye általi beteljesítése.[51] A szeretet törvénye tehát bizonyos értelemben a munkátlan anómia még sohasem tapasztalt, új értelmének, használatának feleltethető meg – ám ez még mindig csak a vallásos értelemben vett törvényerő (a parancsolatok), nem pedig a szuverén kivételes állapot, törvényerő felfüggesztése.

A szuverén erőszak destituálásának másik, Agamben életművében rendszeresen visszatérő hivatkozási pontja Benjamin *Az erőszak kritikája* című esszéje, amely a jogteremtő és a jogfenntartó erőszak „mitikus körforgását", dialektikus váltakozását meghaladó *tiszta erőszak*, a jogot és az államhatalmat (állami erőszakot) felszámoló, destituáló erőszak elgondolására tett kísérlet.[52] Benjamin ezt a „forradalmi" vagy „isteni" erőszakot – Sorel nyomán – a proletár általános sztrájkban azonosította, amely „tiszta eszköz"-ként „erőszakmentes" és „anarchisztikus".[53] Míg a mitikus-jogi erőszak mindig valamilyen célra irányuló eszköz, a tiszta erőszak egy olyan „céltalan" vagy „tiszta" eszköz, amely felszabadítja magát minden, igazságos vagy igazságtalan célhoz való viszonyától. A tiszta erőszak mint tiszta eszköz tehát az erőszak (az eszköz) és a jog (a cél) közötti viszony destituáló képességének feleltethető meg.[54]

Az erőszak és a jog viszonyának a tiszta erőszak általi destituálását, vagyis a kivételes állapotban magábafoglalva kizárt, a puszta életet termelő szuverén erőszak felfüggesztését *A kivételes állapot* végkonklúzióiban Agamben (Benjamin szellemében) még a politikai cselekvés formájában képzeli el. Valódi politikai cselekvésnek eszerint csak az az emberi cselekvés számít, amely felszámolja az erőszak és a jog viszonyát, és ezáltal megnyitja a politikának azt a terét, amelyben az élet és a jog közötti kölcsönös nem-viszony (érintkezés) feltárulhat, amelyben a jognak egy másféle

50 Agamben: *The Time That Remains*… Id. kiad., 98–99.

51 Uo. 108.

52 Walter Benjamin: Az erőszak kritikájáról. Ford. Bence György. In uő: *Angelus Novus*. Id. kiad., 25–56.

53 Uo. 45–46.

54 Agamben: State of Exception. Id. kiad., 60–61. Lásd még Agamben: A destituáló képesség elméletéhez. Id. kiad., 28–30.

(a kivételes állapotban a puszta élethez kapcsolt diszpozitívumának a hatástalanítását követően megmutatkozó) új használatára egyáltalán rákérdezhetünk.[55] Az erőszak és a jog viszonyát (a szuverén erőszakot) felszámoló politikai cselekvés tartalmát, jellegét, irányultságát (az államhatalom vagy a szuverén hatalom ellen irányuló forradalmi, erőszakos politikai cselekvésről volna szó, mint Benjaminnál, vagy valami másról?) sajnálatos módon azonban Agamben sem itt, sem másutt nem fejti ki. Sőt, más szöveghelyek sugalmazása szerint a jog és az erőszak viszonyát valójában nem is a politikai cselekvés, hanem sokkal inkább valamiféle, az élet és a jog szétválasztását megvalósító, végletesen passzív ellenállás volna képes felszámolni. Mivel a normává vált kivételes állapotban a törvény életté (a törvénytől elkülönült törvényerővé) válik, erre a kihívásra az igazi kivételes állapotban egy olyan élet válaszol, amely egy szimmetrikus ellengesztussal, egészében törvénnyé alakul át.[56] Az egészében törvénnyé alakuló életnek a szuverén erőszakkal szembeszegülő ellenmagatartására Agamben a *Homo Sacer* befejező passzusaiban váratlan módon a náci haláltáborok *muzulmán*jának, a már csak biológiailag létező, az élni akarást, de a személy- és embermivoltukat is feladott ember-alatti *homo sacer* figuráját hozza fel, aki immár nem tud különbséget tenni a hideg és az SS parancsa között, a tény és a jog, az élet és a norma, a természet és a politika között.

> Éppen emiatt az őr időnként tehetetlennek látszik vele szemben, mintha egy pillanatig felmerülne a gyanú, hogy a muzulmán viselkedése – aki nem különbözteti meg a parancsot a hidegtől – nem az ellenállás hihetetlen megnyilvánulása-e. Egy törvény, amelyik teljes egészében életnek tekinti magát, itt egy olyan élettel szembesül, amelyik minden ponton összemosódik a normával, és éppen ez az elkülöníthetetlenség fenyegeti a tábor *lex animatá*ját.[57]

A *Kivételes állapot*ot követően Agamben nem csak az erőszak és a jog viszonyát destituáló politikai cselekvés gondolatát, hanem általában a politikának a cselekvés fogalmára való alapozásának a nyugati – Arisztotelésztől Hannah Arendtig tartó – filozófiai hagyományát is elveti. Az eljövendő politikát immár nem a politikai *praxis* alanyaira, hanem a *test(ek) használata* általi affekcióban szubjektiválódó (sem nem tisztán szubjektív, aktív, de nem is pusztán objektív, passzív) etikai-politikai szubjektumok közösségére kellene alapozni: a munkátlan élet-formák közvetítetlen,

55 Agamben: State of Exception. Id. kiad., 85.

56 Agamben: *Homo sacer. A szuverén hatalom*… Id. kiad., 86.

57 Uo. 265.

nem-viszony jellegű, tehát nem reprezentálható (politikai értelemben sem reprezentatív, azaz nem képviseleti) *érintkezés*ére, politikai „intimitásá"-ra.[58] A szuverén hatalmát tehát nem a cselekvés egy formája, hanem kizárólag egy *élet-forma* destituálhatja: egy olyan tiszta potencialitásként (a meg nem valósulás lehetőségével bíró *impotencialitás*ként) megragadható élet, amelyet immár nem lehet elkülöníteni a formájától (amelyből nem lehet izolálni, kiszakítani a puszta életet); Agamben számára végső soron a puszta kontemplációként fölfogható gondolkodásnak, illetve politikának és művészetnek az egész emberi nemhez tartozó egységes (im)potencialitása.

A politikai (netalántán forradalmi) cselekvés ideje Agamben számára tehát végérvényesen lejárt. Ennek a megingathatatlan meggyőződésének az okát véleményem szerint a messiási (vég)idő agambeni értelmezéséből, illetve az ebből kibontott történelemfelfogásból érthetjük meg.

Küszöb: messiási idő és forradalmi cselekvés

A *Maradó idő*ben olvasható értelmezés szerint a páli értelemben vett végidő, a *messiási*, *kairotikus* idő (*ho nün kairosz*) nem az *eszkhaton*nak, a világ és egyben a kronologikus történelmi *idő vég*ének felel meg, hanem a *vég idejé*nek: annak az idő végét és az örökkévalóságba való átmenetét (az *eszkhaton*t) megelőző, még a kronologikus profán idő részét képező (bár azt ugyanakkor immanensen meghaladó) időnek, amely a messiási esemény (Pál számára: Jézus feltámadása) hatására összeszűkül, és „elkezd" véget érni.

A messiási idő tehát a kronologikus idő és az idő vége között hátra*maradt*, *maradék* vagy *maradó* idő – az az idő, amelyre a kronologikus időnek azért van szüksége, hogy befejeződhessen, véget érhessen.[59] Ennek a messiási időnek a tapasztalatát Agamben a kronologikus idő reprezentációját lehetővé tevő „operatív idő" (Gustave Guillaume nyelvésztől származó) fogalmával igyekszik megragadni: az idő minden reprezentációját egy utólagos, a reprezentált időhöz képest megkésett időtudat, a reprezentált idő „elgondolásának" (azaz reflexív öntudatának) az operatív ideje kíséri. Az operatív idő sohasem eshet egybe a reprezentált idővel, de ugyanakkor pontosan ez a reprezentált időhöz viszonyított egybe-nem-esés, eltérés ideje az, amely lehetővé teszi a reprezentált idő utólagos beteljesítését.[60]

58 Vö. Agamben: The Use of Bodies. Id. kiad., 1047–1048, 1053, 1242–1243.

59 Agamben: *The Time That Remains*… Id. kiad., 62.

60 Uo. 65–68.

A vég messiási időisége, a maradék idő Agamben számára a *parúszia* őskeresztény tapasztalata operatív idejének felel meg: a parúszia ugyanis nem Jézus második eljövetelére, egy második messiási eseményre vonatkozik, hanem az egyetlen, már bekövetkezett messiási esemény sajátos időtartamára. *A Messiás már eljött, a messiási esemény már megtörtént – a vég ideje már elkezdődött.*[61] De ennek az eseménynek a prezenciája egy másik, a parúsziát belülről kitágító messiási operatív időt implikál, ami nem a halasztás, hanem a messiási esemény beteljesülésének az ideje. A parúszia temporális tartalma pedig az időknek az a „teljessége", azaz beteljesülése (*pléróma tón kairón*), amelyben a teljes emberi múlt egyfajta *újraismétlése* (*anakephalaiószisz*) valósul meg: a messiási újraismétlés által minden múltbeli esemény elnyeri igazi jelentőségét és ítéletét, s ezáltal maga a teljes emberi múlt, a történelem megválthatóvá válik. A messianisztikus újraismétlés egyfajta visszaemlékezés, amelyben a múlt és a jelen (illetve a messiási jövő) viszonya megfordul és egy olyan konstellációba lép egymással, amelyben a befejezett múlt újra lehetségessé és beteljesületlenné válik, a beteljesületlen jelen pedig beteljesedik.[62]

A *Maradó időt* záró epilógusban[63] Agamben egy meghökkentő komparatív konstellációt fogalmaz meg: *A történelem fogalmáról* nyitójelenetéből ismert sakkozó automata benjamini történelemfilozófiai parabolájában a történelmi materializmus bábját titkon mozgató „púpos teológus" nem volna más, mint maga Szent Pál! Ezek szerint a benjamini történelemfilozófiai tézisek „egész szókészlete mélyen páli ihletettségű" volna, mi több, *A rómabeliekhez írt levél* és *A történelem fogalmáról*, „hagyományunk e két nagy messiási szövege (noha kétezer év távolságra vannak egymástól és mindkettő radikális krízishelyzetben született) olyan konstellációt képez[ne], amely bizonyos okoknál fogva […] csak napjainkban válik olvashatóvá".[64]

Agamben itt nem kevesebbet állít, mint hogy Benjaminnál a „rendkívüli [kivételes] állapot, amelyben élünk",[65] vagyis a nemzetiszocialista

61 Az őskeresztény időtapasztalatnak azt az értelmezését, mely szerint a korai keresztények a folyamatos vég idejében vagy a „köztes időben" éltek, Agamben előtt nyilván mások is megfogalmazták már, lásd mindenekelőtt Rudolf Bultmann: *Történelem és eszkatológia*. Ford. Bánki Dezső. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1994, 51–68. Ezzel kapcsolatosan lásd még: Demeter M. Attila: Apokalipszis. *Kellék*, 2000:15–16, 175–182.

62 Agamben: *The Time That Remains*… Id. kiad.

63 Agamben: Threshold or *Tornada*. In uő: *The Time That Remains*… Id. kiad., 138–145. Magyarul lásd: Giorgio Agamben: Küszöb vagy *tornada*. Ford. Székely Örs. *Kellék*, 2024:70, 15–22, https://doi.org/10.61901/Kellek.2023.70.02.

64 Agamben: Küszöb vagy *tornada*. Id. kiad., 20–21.

65 Benjamin: A történelem fogalmáról. Id. kiad., 965 (VIII. tézis).

fasizmus a páli értelemben vett messiási, kairotikus végidőnek megfelelően működik. Illetve, az Agamben által aktualizált változatban: a jelenlegi, normává vált planetáris kivételes állapot a történelem végidejét jelzi. A Messiás már eljött, és a messiási, a transzgresszált törvény végidejében, azaz a törvényerő puszta érvényességének a végső kivételes állapotában élünk.

Csakhogy ez az agambeni konstelláció a benjamini messianisztikus történelemfelfogás hermeneutikailag meglehetősen erőszakos „megkeresztelése". A benjamini, a zsidó messianizmus ihlette történelemfelfogásban ugyanis, mindenekelőtt: *a Messiás még nem jött el*, azaz *nem a messiási végidőben élünk*! Éppen ezért, Agambentől eltérően, akinél a messiási végidő – amint majd látni fogjuk – a politikai cselekvés fölöslegességének az indoklására szolgál, Benjamin számára, ellenkezőleg, a forradalmi-messiási Most előreláthatatlan pillanata a kollektív politikai cselekvés lehetőségét alapozza meg. Mielőtt a tanulmány végkonklúzióira rátérnénk, az agambeni projekt kiértékelése szempontjából tanulságos lesz, ha *A történelem fogalmáról* messianisztikus történelemfilozófiáját részletesebben, az agambeni torzító értelmezéssel kontrasztba helyezve rekonstruáljuk.

A történelem fogalmáról két történetiség-felfogást ütköztet: az „uralkodó osztály", az örök elnyomók „homogén és üres időben lezajló",[66] folytonos és mennyiségi, győzelmet győzelemre halmozó, látszólag a haladás szolgálatában álló történelmével az „elnyomott osztály" diszkontinuus és minőségi (továbbá, amint hamarosan meglátjuk: non-lineáris és reverzibilis) történetiségét helyezi szembe.[67] Amint azonban a történelem angyalának a IX. tézisben elképzelt látomása is szemlélteti: amit történelmi haladásnak vélünk, az valójában katasztrófák (az elnyomottak vereségeinek) felhalmozódása. Ugyanakkor azonban a történelem minden pillanata egy még eldöntetlen kimenetelű küzdelem e katasztrófa örök ismétlődése és az abszolút új, a messiási megváltás felbukkanása között. Az elnyomók kontinuus történelmét (az elnyomottak szempontjából: az elbukott forradalmak romhalmazát) csak egy radikálisan új, előreláthatatlan esemény törheti meg: a messiási megváltás, illetve ennek szekularizált változata, a forradalmi cselekvés. A II. tézisben említett „gyenge messiási erő", amely mind a jelen, mind az összes előző nemzedéknek megadatott, a zsidó messianizmus-eszme szekularizálása: a megváltás az emberiség, az

66 Uo. 970 (XIII. tézis).

67 „A történelem fogalmáról" itt következő értelmezéséhez lásd Michael Löwy: *Fire Alarm. Reading Walter Benjamin's "On the Concept of History"*. Verso, London – New York, 2005. Lásd továbbá Stéphane Mosès megvilágító elemzéseit: Stéphane Mosès: *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Éditions du Seuil, Paris, 1992, 145–181.

elnyomottak múltjának az önmegváltása, a kollektív forradalmi cselekvés aktusa. Ez a „gyenge messiási erő" a messiási Most-ban végrehajtott kollektív politikai cselekvés esélye, amely minden újabb pillanatban ott rejlik.

Benjamin elveti a történelmi teleologikus haladás, a történelmi végcélban való beteljesülés bármiféle modern képzetét (ideértve a történelmi materializmus determinisztikus variációját is az automatikusan bekövetkező szocialista forradalomról – lásd megint csak a sakkozó automata paraboláját). A Messiás a zsidó messianizmusban nem a történelem immanens végcéljaként következik be, hanem abba kívülről betörő transzcendenciaként megszakítja és lezárja azt: „Isten Országa […] nem télosza a történelmi dünamisznak […], nem cél, hanem befejezés."[68] A messiási vagy forradalmi megváltás eseménye tehát nem majd valamikor a történelem végén, annak végső beteljesüléseként következik be, hanem bármelyik pillanatban betörhet a történelem immanens kontinuumába – a messianisztikus remény egy minden újabb jelen-pillanatra vonatkozó utópikus remény.

Ironikusan hat, hogy Agamben értelmezése éppen annak a kiemelt jelentőségű, a XVIIa tézisnek a lényegét hallgatja el, amely kizárólag a benjamini *Tézisek* általa fölfedezett *Handexemplar*jában (kéziratában) szerepel, és amely azzal indít, hogy az osztálynélküli társadalom elgondolásában Marx a messiási kor (azaz a történelem végső megszakításának, nem pedig végének) reprezentációját szekularizálta. Ebben a tézisben Benjamin egyértelműen összekapcsolja a politikai cselekvést a történelem messiási időtapasztalatával: „minden történelmi pillanat sajátos forradalmi esélyét" egyrészt „a politikai helyzet", másrészt azonban e pillanatnak „a múlt egy meghatározott, eleddig lezárt kamrája" fölött érvényesített „felnyitási hatalma" igazolja. „A kamrába való belépés szigorúan egybeesik a politikai cselekvéssel; és éppen ez a belépés az, ami által – bármily megsemmisítő is legyen – a politikai cselekvés messiási jellege felismerhetővé válik."[69]

A messianisztikus politikai cselekvés pillanatában, a történelem forradalmi Most-jában a „forradalmi osztályok […] átszakítják a történelem kontinuumát",[70] és egy retroaktív, non-lineáris történelmi „dialektikus ugrás"[71] által egy olyan konstellációt teremtenek meg a jelen messiási-forradalmi pillanata és a múltban vereséget szenvedett forradalmak győzelmi esélye („gyenge messiási ereje") között, amely által „a múlt Most

68 Benjamin: Teológiai-politikai töredék. In uő: *Angelus Novus*… Id. kiad., 977.

69 Benjamin: XVIIa. Id. kiad.

70 Benjamin: A történelem fogalmáról. Id. kiad., 971. (XV. tézis)

71 Uo. 970. (XIV. tézis)

lesz, s e Most-ba a messiási Most szilánkjai fúródnak bele".[72] Ezért aztán Benjamin számára a történelem messiási újraismétlése, a teljes emberi történelmi múlt „roppant abbreviatúrájának" a megváltása sem pusztán csak a vég idejéből végrehajtott visszaemlékezési aktussal egyenértékű (ahogyan ezt Agamben, a benjamini kifejezést a páli *anakephalaiószisz*nak megfeleltetve sugallja), hanem egy retroaktív forradalmi-politikai cselekvésként valósul meg. Hogy a messiási Most „egy roppant abbreviatúrában összefoglalja az emberiség történetét",[73] ez a *Tézisek* messianisztikus történelmi idő-logikájában a következőt jelenti: a messiási-forradalmi Most az összes múltbeli, vereséget szenvedett forradalmi pillanat „gyenge messiási erejét" magába sűríti, és retroaktív – a „dialektikus ugrás" által visszahatólag cselekvő – módon megváltja, beteljesíti azokat. (Szelektív módon Agamben tehát csak a *dialektikus kép*, a jogi-politikai an-arkhé gondolati megismerhetőségének a módszerét veszi át Benjamintól, a forradalmi politikai cselekvés *dialektikus ugrás*át viszont mellőzi.) Míg tehát az agambeni értelemben vett messiási operatív időben (a már bekövetkezett messiási esemény végidejében) minden kronologikus pillanat magában hordozza a kairotikus beteljesülésének a lehetőségét, ezzel szemben Benjaminnál minden kronologikus pillanat magában hordozza a még nem bekövetkezett messiási kairotikus esemény transzcendens lehetőségét. A zsidó messianizmus számára, írja Benjamin, „a jövő minden pillanata kiskapu volt […], ahol beléphet a Messiás" – azaz bármelyik pillanatban bekövetkezhet az előreláthatatlan, radikálisan új messiási-forradalmi pillanat, amelyből retroaktíve megváltható a múlt. A benjamini történelemfilozófiai tézisek „hithű" értelmezése szerint tehát – Agambennel szemben – egyáltalán nem a vég idejét éljük, hanem egy olyan diszkontinuus, minőségi és radikálisan nyitott, transzposszibilis időt, amelyben bármikor bekövetkezhet a radikálisan új – a forradalmi-messiási Most, a kollektív forradalmi cselekvés pillanata.

Konklúziók

Mint láttuk, Agamben számára a jelenlegi, normává vált kivételes állapot a nyugati történelem végét jelzi. A Messiás alakzata és a kivételes állapot közötti analógia értelmében, ha a Messiás már eljött és megtörtént a törvény transzgressziója, azaz a törvényerő puszta érvényességének a normává vált

72 Benjamin: Függelék A történelem fogalmáról-hoz. Uo. 973. (A tézis)

73 Uo.

kivételes állapota bekövetkezett, akkor ez azt jelenti: a nyugati jogi-politikai „léttörténet", vagyis mind az ontológiai, mind a jogi-politikai gépezetek története valójában véget ért. (Nem véletlen tehát, hogy főleg a '90-es években írt szövegeiben Agamben ismételten fölveti, egyrészt Kojève, másrészt Heidegger nyomán, a történelem vagy a léttörténet végének és az állami szuverenitás végének – vagyis üres érvényességének – egyszerre elgondolandó problémáját.[74]) Ez az agambeni értelemben vett történelmi végidő úgy is leírható, hogy maga a jogi-politikai an-arkhé, a kivételes állapot transzhistorikus paradoxonának az idői-történeti oszcillációja: a rejtett, „virtuális" kivételes állapot (a modern, jogállami biopolitika) és a „reális" kivételes állapot (a fasiszta thanatopolitika paradigmája) történeti váltakozása állt le. Az an-arkhé fiktívnek, a történeti váltakozás végképp epifenomenálisnak bizonyult. Egy végérvényesen normává vált, világszintű „reális" kivételes állapot (vagy globális polgárháború) korába léptünk tehát, ahonnan már nincs visszaút a jogállami „normalitásba".[75]

Az agambeni messianisztikus archeológiai projekt konzisztenciáját ugyanakkor az itt végigvitt argumentáció úgy rekonstruálta, hogy annak az eredeti intenciója nem lehet más, mint magának a nyugati jogi-biopolitikai gépezet paradox an-arkhéjának (a jogrend és a jogon kívüli közötti önreferens distinkciónak) a felfüggesztése. Vagyis végeredményben a kivételes állapotban magábafoglalva kizárt, jogon kívüli erőszaknak, a puszta életre irányuló szuverén thanatopolitikának a destituálása. Az Agamben által felvázolt különféle normatív válaszkísérletek – amelyeket most röviden felidézünk – azonban mind elégtelennek bizonyultak. Először is az, hogy a náci haláltáborok *muzulmán*ja, mint az életté vált törvénnyel (a törvényerővel) szembehelyezett törvénnyé alakuló puszta élet hogyan volna képes egyfajta végletesen passzív ellenállás által fölszámolni a szuverén thanatopolitikát, teljességgel fölfoghatatlan. Ahogyan a *Homo Sacer*-sorozat kifejtése során a szuverén kivételes állapot eredeti thanatopolitikai hiperbolája helyett a kormányozhatóság és a gazdaság keresztény diszpozitívumainak az archeológiájára kerül a hangsúly, Agamben a törvény felfüggesztését is egyre inkább a(z) (ős-)keresztény közösségi élet-forma paradigmatikus példáin keresztül hajlamos elgondolni. Ám amint láttuk, a törvénynek a páli *katargein* általi hatástalanítása csak a vallásos értelemben vett törvényerő (a parancsolatok), nem pedig a szuverén kivételes állapot törvényerejének a felfüggesztése. Hasonló módon, a világi, tényszerű jogi-társadalmi feltételek, hivatások visszahívására, deaktiválására ugyancsak Pál által – az őskeresztény közösség messianisztikus élet-formájának a jellemzésére – alkalmazott „mint nem"

74 Vö. például Agamben: *Homo sacer. A szuverén hatalom*… Id. kiad., 94–95.

75 Vö. Agamben: State of Exception. Id. kiad., 241.

(*hosz mé*)[76] gesztusa csupán csak e jogi-társadalmi identitásokat, de nem magát a szuverén kivételes állapotot függeszti fel. (A *hosz mé homo sacer* formula abszurd volna: nincs olyan, hogy a kivételes állapotban a szuverén erőszaknak alávetett puszta életnek a „mint nem" gesztusa általi visszahívása.) Végül a dolgok és a test szabad, nem tulajdon-, illetve birtoklás-jellegű használatának a ferences rend „szegénység"-eszményéből inspirálódó *usus pauper* gyakorlata[77] sem a szuverén kivételes állapot destituálására irányul. Mindent összevetve, a kivételes állapot destituálásának a problémája Agambennél megoldatlan marad. (Mint ahogy amúgy a jogi-politikai gépezetből kiszabadított munkátlan jog új értelme, illetve használata is lényegében elgondolatlan marad.)

Amint a destituáló képesség és az érintkezés normatív fogalmának a tárgyalásakor láttuk, az agambeni gondolatrendszert a jogrend és a jogon-kívüli erőszak közötti megkülönböztethetetlenségi sáv és a destituáló érintkezés topológiai alakzatainak a megkülönböztethetetlensége fenyegeti: a normává vált kivételes állapot, a törvénytől elkülönült törvényerő érvényességének az állapota, egyfelől, és az „igazi kivételes állapot" (Benjamin), a törvényerőt, illetve a szuverén erőszak kivételes állapotát is destituáló szituáció, másfelől, egymásbamosódnak. (Az agambeni hiperbolikus retorikát kölcsönvéve akár úgy is fogalmazhatnánk, hogy a törvényt transzgresszáló, illetve a törvényt beteljesítő, munkátlanító Messiás alakzatai is egybeesnek; tehát végeredményben a kivételes állapot és a törvény munkátlanítása, *horribile dictu*: a szuverén és a Messiás alakjai is egymásbamosódnak.)

Mindezek alapján az agambeni jogi-politikai messianisztikus archeológiára vonatkozó végső kritikai konklúzió a következő: mivel a kivételes állapot destituálása elgondolatlan marad, a történelem jelenlegi messiási végidejében a normává vált és az igazi kivételes állapot, a szuverén erőszak törvényerejének és destituálásának a mozzanatai egymásbamosódnak. Hogy a Messiás már eljött, a messiási esemény megtörtént, ez tehát az agambeni konstelláció kontextusában csak azt jelentheti: a törvényerő puszta érvényességének az érvénytelenítése valamiféleképpen már megtörtént, és „most", a hátramaradt időben teljesedik be az emberi múltnak, a jogi-politikai an-arkhénak az újraismétlés általi megváltása, vagyis az igazi kivételes állapot kiváltása. E helyzet érzékeltetésére Agamben

76 Vö. Agamben: *The Time That Remains*… Id. kiad., 19–43. Magyar nyelven lásd: Giorgio Agamben: Klētós. Ford. Székely Örs. *a szem*. Közzétéve 2017. július 22-én. Online elérhetőség: https://ujszem.org/2017/07/22/giorgio-agamben-kletos/ (Letöltve: 2025. december 12.)

77 Vö. Agamben: The Highest Poverty. Monastic Rules and the Form-of-life. In uő: *The Omnibus Homo Sacer*… Id. kiad., 985–1001.

előszeretettel idézi Kafka *A törvény kapujában* című „legendá"-ját, amelynek főhőse, bár semmi sem akadályozza meg, hogy belépjen a törvény mindvégig nyitva álló (azaz semmit sem előíró, jelentés nélkül érvényes) kapuján, sohasem lép be rajta, és valójában éppen ezáltal teljesíti be – Agamben értelmezésében – azt a messiási feladatát, hogy a törvény kapuját végérvényesen bezáratja, azaz a törvényerő puszta érvényességét destituálja. Agamben szerint ez „a történet azt meséli el, hogy hogyan történt meg valami, ami látszólag nem történt meg"[78] – vagyis azt, hogyan következett be az igazi kivételes állapot, a törvényerő destituálása úgy, hogy látszólag még mindig a normává vált, a törvényerő érvényességének a kivételes állapotában élünk.

Minekutána az igazi kivételes állapot már bekövetkezett, ezért bármiféle politikai cselekvés teljességgel fölösleges. Míg Benjamin számára a kivételes állapotot (a fasiszta thanatopolitikát) kizárólag a messiási-forradalmi kollektív politikai cselekvés destituálhatja, Agambennél a messiási destituálás, az igazi kivételes állapot szinte észrevétlenül, mintegy automatikusan bekövetkezett. Úgy tűnik hát, mintha a nyugati jogi-politikai gépezet „sakkozó automatája" végérvényesen megnyerte volna a – titokban önmaga ellen játszott – messianisztikus játszmát, a hátramaradt időben pedig immár nem maradt más dolgunk, mint hogy a munkátlan életformák közösségében ezt a végleges győzelmet kontempláljuk. Kérdéses, hogy ez a „destituáló stratégia" érvényes-e még a jelenlegi posztfasizmus[79] korszakában, amikor a *homo sacer*ekre irányuló szuverén erőszak minden jel szerint ismét a politika középpontjába került – vagy pedig mégis csak kollektív történelmi-politikai cselekvésre volna szükség.

78 Giorgio Agamben: The Messiah and the Sovereign. Id. kiad., 174. Lásd még Agamben: *Homo sacer. A szuverén hatalom…* Id. kiad., 89.

79 Ehhez lásd mindenekelőtt Tamás Gáspár Miklós írásait: A posztfasizmusról. *Eszmélet*, 2000 (12):48, 4–25; A posztfasizmus, utóirat. Előzetes tézisek a félelem rendszeréhez. In uő: *Antitézis. Válogatott tanulmányok, 2001–2020*. Pesti Kalligram, Budapest, 2021, 375–392. Újabban lásd még Alberto Toscano: *Late Fascism. Race, Capitalism and the Politics of Crisis*. Verso, London, 2023.

Peter Bieri

Mi marad meg az analitikus filozófiából?

Ha „analitikus filozófiáról" beszélünk, úgy tűnik, mintha volna a filozófiának egy bizonyos fajtája, amely elkülöníthető a többitől, méghozzá egy bizonyos módszer, az „analízis" módszere révén. A következő kérdések foglalkoztatnak engem:

(1) Milyen meggyőződések alapján gondolhatjuk, hogy valóban van egy ilyenfajta filozófia?
(2) Ezen meggyőződések közül melyek megalapozatlan dogmák, és melyek tényleges belátások?
(3) És végezetül: milyen képet kapunk a filozófiáról, ha a belátásokat megtartjuk, a dogmákat viszont eleresztjük?

Az analitikus filozófiának nincs kanonikus kiáltványa, amelyből kiindulhatnánk. Van azonban több olyan gondolati elem is, amelyekkel újra és újra találkozunk, amikor magukat analitikus filozófusoknak nevező szerzők definiálják magukat. Ezek az elemek nem illenek össze minden további nélkül; nem alkotnak egységes, monolitikus filozófiakoncepciót. Gyakran szakadék tátong a szerzők önképe és aközött is, amit valójában művelnek. Mindennek ellenére: ezek az ideológiai elemek az egyetlenek, amelyekből kiindulhatunk. Akképpen igyekszem majd kérdéseimre választ találni, hogy sorra felidézem és vizsgálat tárgyává teszem ezeket az elemeket. Ez nem lesz egyszerű, mivel az a retorikai öltözet, amelyben megjelennek, álnok módon feltűnésmentessé teszi őket: sok dolog olyan roppant természetesnek és nyilvánvalónak hangzik, hogy könnyen elfelejtjük megkérdezni, mit is jelentenek tulajdonképpen. Ezért vállalkozásunk sikerességének záloga az lesz, hogy egy bizonyos távolságból vizsgáljuk őket.

DOI: 10.61901/Kellek.2025.74.10

Peter Bieri: „Was bleibt von der analytischen Philosophie?" *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2007 (55):3, 333–344.

I. Lehet-e szakterületet csinálni a filozófiából?

Először azt a feltevést szeretném megvizsgálni, amely annyira elterjedt és magától értetődő, hogy szinte sohasem mondják ki: a filozófia egy *szakterület*. Az analitikus filozófusok megpróbálták *professzionalizálni* a filozófiát. Megpróbáltak egy *szakértői kultúra* modellje alapján tekinteni rá – azaz egy olyan tevékenység modellje alapján, amely szaklapokban, szaklexikonokban és konferenciákban, valamint a szakkollégákat összegyűjtő társaságokban nyilvánul meg, továbbá egy olyan terjengős, kimunkált, szakosodott nyelvezetben, amelyet az akadémia falain kívül senki sem ért meg. Ide tartozik a „filozófiai kutatás" és „filozófiai kutatási projektek" retorikája is. Tisztában kell lennünk azzal, hogy ez a professzionalizálás nem azonos azzal, amely már korábban jelen volt az eszmetörténet területén, azaz a korábbi filozófusok műveivel való filológiai és történeti munkálkodás során. Ez egy olyan professzionalizálás, amely nem a filozófiai szövegekkel bánik úgy, ahogy az eszmetörténeti jelenségekkel szokás, hanem *magukkal* a filozófiai témákkal.

Képzeljük el, hogy egy hónapig délelőttönként a *Journal of Philosophy*-t olvassuk, délutánonként pedig Seneca, Montaigne, Nietzsche, Cesare Pavese és Fernando Pessoa műveit. Olyan érzésünk fog támadni, hogy valami egészen új dolog történt a filozófia analitikus professzionalizálása révén, és ez az újdonság egyáltalán nem magától értetődő.

A szakterületeket kétféleképpen lehet definiálni: *vizsgálódási területük* és *módszerük* alapján. Ha a filozófia szakterület volna, akkor kellene, hogy legyen a filozófiai témáknak egy áttekinthető területe, és kellene lennie egy olyan filozófiai módszernek, amelybe a kezdőket beavathatjuk, hogy megtanuljanak kompetensen foglalkozni ezekkel a témákkal, és hogy ezáltal a szakterület munkatársaivá válhassanak. Ám valóban ez volna a helyzet?

Az sem egységes, amit az analitikus filozófia a témái természetéről mond. Retorikája azonban gyakran azt sugallja, mintha itt egy olyan szakterületről volna szó, amely mindenekelőtt a *problémák megoldásáról* szól. Ez egybevág azzal az elgondolással, mely szerint a filozófiában – mint bármelyik másik komolyan veendő szakterületen – van egy egyértelmű irány, és a fejlődésnek egyértelmű kritériumai vannak; a fejlődés pedig abban áll, hogy a szakterületet meghatározó problémákat megoldjuk.

Úgy gondolom, van ebben az elgondolásban valami igaz és valami hamis, félrevezető is. Igaz az, hogy az analitikus irodalom nagymértékben hozzájárult annak megértéséhez, mit is érthetünk „filozófiai problémán". Az ilyen problémák következetlenségek, kognitív disszonanciák gondolkodásunkban az általunk ismert legátfogóbb témák kapcsán. Nagy

szolgálatot tettek nekünk az analitikus szerzők azáltal, hogy felnyitották a szemünket, milyen sokrétűek lehetnek ezek a következetlenségek, milyen típusaikat lehet elkülöníteni, és milyen sokféle módon lehet reagálni ezekre a pontatlanságokra. Felbecsülhetetlen értékű azon áttekintés, amelyet ebből a szempontból kaptunk tőlük. Az is igaz továbbá, hogy az analitikus filozófia jó tanító lehet a tekintetben, milyen mértékben lehetnek a problémák egy filozófiai felvetés mozgatórugói.

Félreértéshez vezethet azonban az az elgondolás, miszerint a filozófia egy olyan szakterület, amely problémák megoldásáról szól, amennyiben ezt úgy gondoljuk el, mintha volna egy kánon, egy áttekinthető és világosan lehatárolható területe a problémáknak, amelyeket a filozófiának meg kellene oldania azáltal, hogy a szakterület emberei türelmesen összehordják a nagy kirakós építőköveit. A szakterületről alkotott efféle képben igen sok a naivitás. Mert változik, hogy mi számít érdekes témának és problémának a filozófiában (az analitikusban is), és ez gyakran nem amiatt következik be, mert a problémákat a szokásos tudományokhoz hasonlóan megoldottként *ad acta* lehetne elhelyezni. Inkább az a helyzet, hogy a háttérben lévő meggyőződések változnak, új kérdéseket teszünk fel, vagy felkelti a figyelmet néhány új fogalom térnyerése, sőt akár az is megtörténhet, hogy a szakterület hősei közül valaki napirendre tűz valamit. De ez így van a tudományokban is – érkezhetne az ellenvetés. Ezt már Kuhn nyilvánvalóvá tette. Úgy gondolom azonban, hogy a filozófiában sokkal nagyobb a véletlenszerűsége és a kor jellegétől való függése annak, hogy mi számít sürgető problémának. Bizonyítékot nem, csupán példákat tudok hozni: Emlékszik még valaki azokra a problémákra, amelyekkel Carnapnak kellett megküzdenie az *Aufbau*-ban, vagy amelyek Goodmant állították kihívások elé a *The Structure of Appearance*-ben? Ki tudja még, miféle szavak használatát vizsgálták Austin tanítványai, megtöltve ezzel a *Mind* egész évfolyamait? Ír még valaki *grue*-ról vagy a *bare particulars*-ról? Arról a kérdésről, hogy hogyan viszonyulnak az érzéki benyomások a dolgok felületeihez? Él-e még a fordítás meghatározatlanságának témája? Vagy a szuperveniencia sok-sok variációja? Az utilitarizmus rekonstrukciója Sneed kategóriáiban? Parfit gondolatkísérletei a személyes identitásról? Néha az a benyomásunk támad, hogy a filozófiai problémák oly könnyen romlandó áruk, hogy nem képesek egy szakterület tematikus identitását garantálni.

Hasonló kétely merül fel, ha józan megfontolás tárgyává tesszük az állítólagos szakterület másik aspektusát: a módszerét. Kétségtelen, hogy az analitikus filozófia professzionalizálása elérte a fogalmi gondolkodás és a gondolati áttekinthetőség egy bizonyos szintjét, amelyet mindenki meg akar ütni, aki egyszer azt megismerte. A dialektikus fortélyt illetően is felállítottak mércéket. Ezen kívül az is igaz, hogy sok témában történt

előrelépés abban az értelemben, hogy immár sokkal jobban át tudjuk látni a lehetőségek logikai terét, mint az analitikus filozófia előtt: a nagy témák esetében, mint például a jelentés, igazság és tudás, ám szűkebb területeken is, legyen szó akár az indukcióról, az intencionalitásról vagy az akaratgyengeségről. Nem kérdés, hogy például Hilary Putnam, David Lewis, Donald Davidson vagy Peter Strawson rendszeres olvasói szabadabban fognak mozogni e témákban, mint azok, akik nem ismerik ezeket a szövegeket. Ezek az olvasók Arisztotelész, Hume, Kant és Brentano írásait is érdekesebben fogják tudni értelmezni. És végül: egyszerűen nagyon *szórakoztató* ilyen, fortélyosan kigondolt és jól argumentált áttekintést tartalmazó szövegeket olvasni. Ha azonban az analitikus filozófia mint szakterület magáról alkotott képe helyes volna, akkor ez még nem elég: lennie kéne egy stabil szakterületi hálónak, egy módszertani repertoárnak, mely átlátható és követhető módon vezetné az embert témáról témára, problémáról problémára. Erre szükség volna ahhoz, hogy azt mondhassuk, az analitikus szerzők a filozófiát – Kant szavaival – „a tudomány biztos útjára" segítették, vagy hogy beszámolhassunk – Reichenbach szavaival – „a tudományos filozófia felemelkedéséről". Csakhogy semmi ilyesmiről nincs szó. Volt-e valamiféle módszer, mely Wittgensteint elvezette a *Tractatus*-tól a *Filozófiai vizsgálódások*ig? Már maga a kérdés is nevetségesen hangzik. Létezik-e egy világos, megbízható módszer – az „analitikus" módszer –, amely segítségével dönthetünk Nagel és Dennett tudatról alkotott nézeteinek érvényessége között? Vagy Davidson és Kripke nézeteit illetően a jelentés és referencia kapcsán? Christine Korsgaard és Bernard Williams moráról alkotott nézeteiről? *Természetesen* nincs ilyen módszer, ezt mindenki tudja, aki ezekkel a témákkal részletesen foglalkozott.

II. A *világosságról* van szó!

Nincsenek kellően stabil témák, nincs egységes módszer: az analitikus filozófia sem igazán szakterület. Van-e ennek ellenére valami, ami egyesíti a korai és kései Wittgensteint, összeköti Nagelt és Dennettet, Davidsont és Kripkét, Korsgaardot és Williams-et, hogy érthetővé váljon, miért is soroljuk mindannyiójukat az analitikus táborba, és kezeljük őket csapattársakként? Nem *kell-e* lennie valaminek, hogy az analitikus filozófiának értelme és veleje legyen?

Van mindenekelőtt két szó, amelyet az érdekeltek ennél a kérdésnél fel szoktak kínálni: „világosság" és „érvelés". Ezeket néha egy imakerék monotonitásával hangoztatják, néha pedig éles lőszerként sütik el.

A többiek – a „kontinentális" filozófusok színes, áttekinthetetlen tömegének – mondandója „nem világos", és „nem érvelnek". Ez a retorikus felszín megbabonázhat és megvakíthat minket: *természetesen* kell világosság, gondoljuk, hiszen különben honnan tudhatnánk, miről is beszélünk; és *természetesen* érvelni kell, elvégre az értelem vállalkozásáról van szó. És nem tudjuk-e nagyon is jól, mi is a világosság, és hogyan is kell érvelni?

Kezdjük a világosság eszméjével. Néha, azt mondanám, tulajdonképpen nagyon jól tudjuk, mit is jelent ez: például egy tudomány merev határain belül, a bíróságon vagy a mindennapok célracionális döntéseinél. Ott mindenkinek világos, mi is a világosság. Így van-e azonban ez a filozófiában is, legyen szó akár az analitikus filozófiáról?

Hogy lássuk ennek a szkeptikus kérdésnek a súlyát, emlékeznünk kell arra, hogy az analitikus filozófiának nem *egy* története van, hanem *kettő*. S nem túlzás azt állítani, hogy e két történet mértékadó különbsége az általuk propagált világosság-eszmék különbségében áll. Az egyik történet az, amelyik Fregével kezdődik, Russell-lel és a korai Wittgensteinnel folytatódik, magában foglalja a Bécsi Kört, majd Quine-hoz érkezik. A világosság az analitikus filozófia ezen fonalán olyasvalami, amit a logikából, a matematikából és a természettudományokból olvasunk ki. Nevezhetjük ezt az *egzaktság* ideáljának. Ide tartoznak olyan dolgok, mint az „ideális nyelv" eszméje, vagy olyan fogalmak, mint a „logikai analízis", illetve a „racionális rekonstrukció", melyekkel például Carnapnál találkozhatunk, de ide tartozik olyan gondolat is, mint a „logikai forma" fogalma Davidsonnál. Aki a világosság ezen értelmében tartja magát analitikus filozófusnak, pontosan tudja, a kultúra mely területéhez tartozik: az egzakt tudományok oldalához, ahol az ember *tough*, és a komolyan veendő, kemény témákkal foglalkozik. Jóllehet a többiek is, akik a szellemtudományok „puha" területéről érkeznek, sokat és szívesen beszélnek „filozófiáról", ám élnünk kell azzal az *a priori* gyanúval, hogy ez puszta locsogás, mert egyáltalán nem *világos*. Például ezeknek az embereknek fogalmuk sincs a formális logikáról, így hát hogy is mehetne ez jól.

Volt azonban egy másik történet is, amely a kései Wittgensteinhez kapcsolódik, továbbá Austinhoz, Ryle-hoz, Malcolmhoz és másokhoz. Strawson is része ennek a történetnek, még ha végül egy másik irányba is kormányozta azt. Ez volt kezdetben az *ordinary language philosophy*, vagyis a hétköznapi nyelv filozófiája. És az analitikus filozófiának ennek a második fonalán valami teljesen mást értettek „világosságon", mint az első fonalon. Nem a tudományos egzaktság volt a mérvadó, amelynek az útjában a köznyelvi beszéd többértelműsége áll, hanem éppen ennek a nyelvnek a finom logikája. A világosság ideálját, amelyről itt szó volt, nevezhetnénk az *áttekinthetőség* ideáljának. Olyan áttekinthetőség ez, amelynek nem a *formális szabatossághoz*, hanem a *kontextuális pontossághoz* van

köze. Arról szól, hogy a filozófia számára fontos szavak – mint például a „gondolkodni", „tudni", „igazság" vagy „jelentés" szavak – kapcsán kipuhatoljuk, milyen kontextusban jöttek létre, és ott miként működnek. Miért fontos ez? Három választ adtak erre a kérdésre. Az első Wittgensteiné: az ilyen áttekinthetőség megvéd attól, hogy belebotoljunk a nyelvbe, és a testlélek-problémához hasonló filozófiai látszatproblémákat hozzunk létre. Egy második választ Gilbert Ryle adott *A szellem fogalmá*ban. A „logikai geográfia" volt az ő csodálatos kulcsszava: ha szisztematikusan áttekintjük a köznyelvnek azt a nagy területét, amely a szellemről szól, maga a szellem is világossá válik. És ezáltal világosságot nyerünk a szellemről. És végül Strawson adott egy harmadik választ az *Individuals*-ban. Szisztematikus, rendszerező leltárazáson kívül immár valami többről szólt a filozófiai világosság: arról, hogy megértsük, hogy a hétköznapi nyelv fogalmi erőforrásai miként járulnak hozzá ahhoz, hogy egyáltalán képesek vagyunk tapasztalatot szerezni egy világról.

III. Érvelni kell!

Mi lett ezekből az ideálokból? A legjobban ezt azon keresztül tudjuk megvilágítani, hogy a második varázsszót kezdjük el vizsgálni: „érvelni". A helyes következtetés egy olyan átmenet a premisszáktól a konklúzióig, amely oda igazat visz át. Ami ezt az alapvető gondolatot érinti, az analitikus filozófiának nincs mit tanítania, ezt már mi is így tudtuk. Ami különleges öntudatosságot kölcsönzött neki, az az volt, hogy Frege és Russell iskolázott képviselői kiismerték magukat az új formális logikában. Ez a korábban kifejtett értelemben vett egzaktság ígéretével kecsegtetett. És senki sem kételkedhet komolyan abban, hogy az az átláthatóság, amelyet egy formalizálás létrehoz, gyakran hasznos. Ám végül milyen messzire jutottunk ezzel az egzaktsággal? Episztemikus, modális és temporális logikai rendszerek jöttek létre, vagyis az intenzionális logika rendszerei, és a kontrafaktuális kondicionálisoknak a legfortélyosabb formálanalíziseit dolgozták ki. Ezeknek szó szerint szakértői vannak. Feltűnő, hogy milyen keveset használtak nekünk lényeges filozófiai kérdéseknél. Mit használt nekünk az episztemikus logika a tudásunk határait kutató kérdésnél, a szkeptikus kihívás megértésében vagy az önmegismerés analízisénél? Modális fogalmaink megértése a filozófia számára mindennél fontosabb. Felfedezzük-e azonban azt, ami ezekben a modális kalkulusokban lényeges? És tényleg jobban tudjuk a kontrafaktuális kalkulusok formalizálása óta, mi egy természeti törvény?

A formális érvelés és a kalkulusok előtérbe helyezésének nézetem szerint két kellemetlen és meddő következménye volt. Az első, hogy a filozófia időnként elkezdett úgy kinézni, mint a sakk vagy hobbimatematika, és hogy kérdésfelvetései fejtörőknek hangzottak. A hallgatók elszörnyedtek ettől. Nem azért, mert nem értették a formális dolgokat. Az ok komolyabb volt: nem találtak rá többé a szövegekben arra a *motivációra,* amely a filozófiához vonzotta őket. Velem sem történt ez másképp. Felkerekedtünk, hogy átfogó ismeretekre tegyünk szert a világról és benne elfoglalt helyünkről, és hirtelen részterületekre korlátozódó technikusok kezei közt találtuk magunkat. A második kellemetlen következmény pedig: felerősödött egy olyan meggyőződést tükröző retorika, mely szerint a filozófiában arról van szó, hogy konkluzív érvelés segítségével lebirkózzunk másokat. Sokszor beszéltek „k.o.-érvekről", és még a nyelvezet is kellemetlenül militáns volt. Az analitikus filozófiának ezen a területén az *outsmarting* túlértékelt gondolata uralkodott és uralkodik még most is: állandóan az a cél, hogy mindig egy kicsit élesebb elméjűek legyünk a másiknál. Sportos versengés, amely, mivel rossz helyen művelik, az intelligencia hiányáról tanúskodik.

A szkepszis tehát megengedett: az egzaktság ideálja, amely annyira jól *funkcionál* formális eljárások esetében, a filozófiában már egyszerűen nem képes erre. Létezik-e azonban az egzaktságnak valamely más értelme, amelyet az analitikus filozófiától tanulhattunk meg? Azt mondanám, hogy igen. Ám ez nem az az egzaktság, amelyről az ideológiai önmeghatározásukban néha szó van. Ez egy olyan egzaktság, melyet így írnék le: az analitikus filozófia megtanította nekünk, hogy komolyabban vegyük egy-egy *gondolat* tartalmát, mint ahogyan egyébként szoktuk. A gondolatok ugyanis identitásukat és meghatározottságukat annak a helyzetnek köszönhetik, melyet egy inferenciális hálóban elfoglalnak. Ezek olyan gondolatok, amelyek abból fakadóan azok, amik, hogy miből következnek, és mi következik belőlük. És a formális logika felé való fordulás kialakította az analitikus filozófusokban az *inferenciális áttekintés* szenvedélyét, amelynek szerintem egy jó filozófiában kitüntetett helye van. Sok minden, ami gondolatnak látszott, olyan ellentmondásos építménynek bizonyult az inferenciális elemzés reflektorfényében, amelynek nincs tartalma. Példa lehet erre az, ahogyan Hilary Putnam a metafizikai realizmust és a szkeptikus hipotéziseket kritizálta.

Mi a helyzet az egzaktsággal és a *definíciókkal?* Itt is meg kell fosztanunk a trónjától egy dogmát. Ha sikerül megadnunk egy szakkifejezés szükségszerű és kielégítő feltételeit, ez segíthet egy filozófiai témában. Ám először is ez nem mindig szükséges, másodszor pedig meddő megszállottsággá válhat, mely nem nélkülözi a komikumot, mint Gettier után a „tudás" definíciós javaslatainak kaszkádjánál, vagy az okság fogalmának

végeláthatatlan definíciós próbálkozásainál. Mindig fontos, hogy világos legyen, közös fogalmi repertoárunk valamely elemének mi a funkciója. Azonban ennek a világosságnak semmiképp sem kell mindig definíció formáját öltenie. Nem kényszeres kötelességként tekintek a filozófiában a definíciós próbálkozásokra, hanem heurisztikaként: próbálkozzunk, és fontoljuk meg, mit jelent, ha zátonyra futunk.

Az az alapjaiban naiv feltevés, hogy az ember semmit sem értett volna meg, ha nem definiálta volna, talán egyike volt az új logika felé fordulás negatív következményeinek.

Talán így van ez azzal is, ahogyan az analitikus filozófiában szűklátókörű módon a deduktív érvelésre korlátozódtak. Az, ami mellett a filozófiában érvelni akarunk, gyakran nem olyasvalami, amit következetesen le tudunk vezetni premisszákból. Nagyon is jól tudták ezt a korábban említett szerzők, akiknek a világosság nem egzaktságot, hanem áttekinthetőséget jelentett. Amennyiben a hétköznapi nyelv fogalmi buktatóiról, a logikai geográfiáról vagy mindennemű tapasztalás fogalmi síkjairól van szó, akkor nem annyira a formális következtetésre, mint inkább a példák elemzésének magas művészetére van igényünk. Vagy a gondolatkísérletek művészetére. S ami talán a legfontosabb: annak a művészetére van igény, hogy egy téma megszokott *szemléletmódját* egy másikkal helyettesítsük, s azt mondjuk: tekintsünk most erre így! Ezek a dolgok mind az érvelés módjai, és mind megkövetelnek egy olyan képességet, amelynek semmi köze az egzaktság formális kompetenciájához: a fantáziát.

IV. Metafizika: egy bámulatos visszatérés

Kiderült: ha az analitikus filozófia retorikai és ideológiai felszíne alá pillantunk, látjuk, hogy sem a szakterület gondolata, sem pedig a világosság és érvelés ideáljai nem elég szilárdak és egyértelműek ahhoz, hogy a filozófia egy bizonyos és teljesen önálló fajtáját definiálhassuk. Ezen kívül azt is látjuk, hogy a valóságban a dogmák egyáltalán nem egyeznek azzal, amit képviselőik csinálnak. A benyomást, amelyet szerzünk, bizonyos túlzással így fejezhetjük ki: mindig akkor jártak rossz idők az analitikus filozófiára, amikor a dogmák hatással voltak a gyakorlatra, és megfojtották az érdekes dolgokat, ezzel szemben jó idők akkor, amikor azok üres szólamokként futottak párhuzamosan, és nem zavarták az embereket az őket lebilincselő kérdésekben.

Ez a megítélés megerősítést nyer, ha utánajárunk egy kulcsszónak, amely az analitikus filozófia fejlődésében egy teljességgel bámulatos karriert

futott be: „metafizika". Kezdetben teljesen egyértelmű volt a helyzet: analitikus filozófusnak lenni azt jelentette, ellene lenni minden metafizikának. Azt jelentette: rendelkezni olyan kritériumokkal, amelyek abba az irigylésre méltó helyzetbe juttatják az embert, hogy egyszer s mindenkorra meg tudja különböztetni az értelmeset az értelmetlentől, s a valódi kérdéseket és problémákat a látszatkérdésektől és látszatproblémáktól. Sok pátosz társult ehhez, mert az ember a felvilágosodás zászlóvivőjének tarthatta magát, és Hume örökösének, aki *Tanulmánya* végén azt javasolja, vessünk tűzre mindent mint szemfényvesztést és látszatot, ami nem matematika vagy érzéki tapasztalat leírása. Az értelmesség kritikájának mércéi mások voltak az analitikus filozófia mindkét fonalán. A logikai pozitivizmus az érzéki verifikáció empirikus ideáljáról szólt, a hétköznapi nyelv filozófiájában pedig a kontextushűség volt a kritérium, amelynek el kellett választania a szavak legitim használatát az illegitimtől.

Az analitikus filozófia története bizonyos értelemben ezen szűk értelmességi kritériumok feltartóztathatatlan elpuhulásának és kiüresedésének a története. Abban a mértékben, amelyben a fundamentalista és atomisztikus empirizmus utat engedett az empirikus ismeret holisztikus, koherenciára irányuló megértésének, mindinkább értelmesnek fogadhattak el sok olyan dolgot, amelyek korábban áldozatául estek a logikai empirizmus éles ítéleteinek. És fokozatosan veszített erejéből az a Wittgenstein tézisében kimondott tilalom is, hogy a filozófiai témák egyszerűen nyelvzavarból származtak. Liberálisabbá vált a közeg, úgyhogy Strawson megkockáztathatta, hogy megfontolásait az *Individuals*-ban „deskriptív metafizikaként" írja le. Ez 1959-ben volt. Az ezt követő négy évtizedben a „metafizika" kifejezés lépésről lépésre elvesztette szitokszó jellegét, és a „metaphysical issues"-ról való beszéd bevetté vált. Végül 1995-ben megjelent a *Blackwall Companion to Metaphysics*, amelyet az analitikus filozófusok olyan nagyágyúi adtak ki, mint Jaegwon Kim és Ernest Sosa. Az egyik legbriliánsabb analitikus filozófus, David Lewis írt egy könyvet a lehetséges világokról, amelynek nincs kevésbé metafizika íze, mint Leibniz *Monadológiá*jának vagy Spinoza *Etiká*jának. És olyan teológiai témák is, mint a teodícea, az analitikus figyelem középpontjába kerültek Plantingához és Swinburne-höz hasonló emberek révén.

Hogy ez a fejlemény nem vezet-e végül egy új skolasztikához, jogos kérdés, melyet én mégis nyitva szeretnék hagyni. Amit megmutat, az mindenesetre ez: még a metafizikával szembeni ellenségesség sem szolgál az analitikus filozófia demarkációs kritériumaként. És ez így van jól, ugyanis azt jelenti, hogy az analitikus filozófusok felhagytak azzal, hogy bizonyos tematikus *tabuk* őreinek tartsák magukat. Eleinte – Bécsben, Chicagóban és Oxfordban – durvaságnak számított, ha valaki olyan ragacsos egzisztencialista témákkal piszkolta be a kezét, mint a halál, a bűn

vagy az élet értelme. Természetesen sosem volt észszerű alapja annak, hogy miért ne lehetne ezekről értelmeset mondani. Hozzátartozott azonban a miliő bizonyos hőseinek ideológiájához, hogy ez szembemegy a jó ízléssel. A legsúlyosabb eset Quine arrogáns kijelentése: „Philosophy of science is philosophy enough." Szerencsére voltak olyan emberek, mint Strawson, Thomas Nagel vagy Bernard Williams, akik szembeszálltak ezzel a szűklátókörűséggel.

V. „Why does language matter to philosophy?"

Ian Hacking könyvének e címkérdésére a jelen összefüggésben van egy válasz, amelynek két része van: egyrészt az analitikus filozófusok *metodológiai nominalisták*, akiknek a *semantic ascent* második természetükké vált; és nem utolsósorban amiatt nominalisták, mert ők – másrészt – Frege és Russell óta *a pszichologizmus ellenzői* a szemantikában és logikában. Vajon ezek a dolgok nem segíthetik-e végre mégis identitáshoz az analitikus filozófiát?

Nem igazán. Az, hogy a fogalmakat leginkább cselekvés közbeni szavakként szemléljük, és hogy a szavak kapcsán inkább jutunk egyezségre, mint a képzetek kapcsán, maradandó belátásai az analitikus filozófiának. Ezernyi módon mutatták meg nekünk, hogy nem művelünk jó filozófiát, ha egyszerűen csak hadonászunk a szavakkal, kedvünkre összekötjük, dramatizáljuk, felduzzasztjuk és megidézzük őket. Hogy ebben az összefüggésben Heidegger mumusnak számít az analitikus filozófusok körében, az érthető. Ám a nyelvanalízis mint a filozofálás eszköze természetesen már korábban is létezett, kezdve Platónnal és Arisztotelésszel, és azután példaszerűen jelen van Abélardnál vagy Ockhamnál, a korai Husserlnél, Bolzanónál és Meinongnál. És ami sokkal döntőbb: a nyelvanalitikus fordulat csak akkor szolgálhatna az analitikus filozófia demarkációs kritériumaként, ha tartható volna az a dogma, hogy a filozófia *összes* érdekes kérdése beállítható szavakról és mondatok logikai struktúrájáról szóló kérdésként. Ez a dogma azonban rég elbukott, maguknál az analitikus filozófusoknál is. Azt, hogy hogyan kell értenünk a mentális okozást, vagy hogy mit gondoljunk a cselekvési szabadságunkat morálisan korlátozó akaratunkról, a racionalitásról, az igazságosságról – ezek olyan kérdések, amelyeknél a nyelvanalízis nem vezet messzire. És mivel ez így van, mindig újra megdöbbenek, amikor belebotlok Dummett azon megállapításába, hogy minden filozófia alapja egy jelentéselmélet. Persze, egy jelentéselmélet még mindig más, mint a nyelvanalízis gyakorlata.

Ennek ellenére ahhoz, hogy követhessük Dummettet, magunkévá kellene tennünk két dolog közül egyet: vagy azt, hogy a helyes jelentéselmélet képes volna – úgyszólván a bécsi értelmességkritériumok utódjaként – a filozófiai kérdésekről döntő *kritériumként* szolgálni, vagy azt, hogy egy jelentéselmélet teoretikus belátásaiból minden más kérdésre *levezethetők* a válaszok. És ki hisz ilyesmiben komolyan?

VI. Van analitikus filozófia analitikus igazság nélkül?

Ezt a kérdést így is olvashatjuk: miféle értelmezésünk maradhatott az analitikus filozófiáról, miután Quine megtámadta az „analitikus-szintetikus" megkülönböztetést? Ő maga a *Naturalized Epistemology*-ban lényegileg ezt a választ adta: nincs olyan filozófia, amely lényegileg különbözne a tudományoktól. És mivel ez Quine volt, sokan hivatkoztak erre a fejleményre anélkül, hogy elég bátrak lettek volna vállalni azt a következményt, hogy akkor analitikus filozófia sem lehetne. Folytatták, és egyáltalán nem a tudományt, hanem a filozófiát. És továbbra is különbséget tettek „fogalmi" és „empirikus" kérdések között – amely egy olyan megkülönböztetés, amely nélkül semmilyen filozófia nincs. Mi a helyes kommentár ehhez a különbségtételhez, ha tekintetbe vesszük a *Két dogma* kételyét? Alapvetően ezt akkoriban már Strawson és Grice is megadta: a megkülönböztetés nem abszolút, hanem leginkább egy nyelvi praxis egy meghatározott időpontjára vonatkoztatva gondolható el. Ezt a kommentárt kifejezhetjük Wittgenstein folyóról és folyómederről szóló metaforájával: bizonyos fogalmi összefüggéseket nem kérdőjelezünk meg, azok építik a stabil folyómedret, még ha a folyómedrek elméletileg változhatnak is. És ezek a fogalmi összefüggések azok, amelyeket a filozófusok a vizsgálódásuk tárgyává tesznek.

Azok a belátások, amelyeket ezúton nyerhetünk, analitikusak-e az unalmas „agglegény"-mondatok értelmében? *Nyilvánvalóan* nem. Ha valaki Davidsonhoz hasonlóan egyértelművé teszi, miként függnek össze a cselekvés, okok, indítékok, racionalitás, jelentés és igazság eszméi egy bonyolult inferenciális hálóban, akkor az nem empirikus felfedezés – nem olyan, amelyben az érzékek egy bizonyos módon szerepet játszottak volna. Amire rájön, arra *a priori* jön rá – a fogalmak funkcionális szerepének tiszta végiggondolása által. És informatív, tehát új, amire rájön, szóval nem látok okot arra, hogy miért ne mondhatnánk: szintetikus a priori belátásokról van szó. Hume és Ayer azon kijelentése, hogy ilyesmi nincsen, szintén csak dogma volt. C. I. Lewis és Wilfrid Sellars pontosan látták

ezt. „Pragmatikus" a prioriról van szó, ahogy ők nevezték – olyanról, amelyet azon fogalmi repertoárunkra kell korlátozni, melynek segítségével tapasztalatunkat és cselekvésünket rendszerezzük. És miért ne lenne ez elegendő a filozófiának? Azok a felfedezések, amelyeket ilyen keretek között tudunk tenni, minden esetben érdekesek.

VII. Racionalitás és kontingencia

Frege és Russell, később pedig Carnaphoz és Hempelhez hasonló emberek a racionalitás egy meghatározott gondolatát adták útravalóul az analitikus filozófiának: a racionalitás egyetemes, történetileg megváltoztathatatlan gondolata volt ez. Karteziánus és kantiánus örökség volt, és tökéletesen illett a pszichologizmus korábban említett elutasításához. Ez ingott meg Kuhn és a kései Wittgenstein által. Az oxfordi tradíció jobban fel volt készülve erre, mint az amerikai vonal, ugyanis a természetes nyelvek tele vannak kontingens elemekkel. Mi lett abból a gondolatból, hogy az ész megismerésének történetileg vagy a természetből fakadóan kontingens keretfeltételei vannak, még akkor is, ha ezek esetleg el vannak rejtve előlünk, és el sem tudunk képzelni alternatívát tényleges fogalmi praxisunkra, mivel a teljesen idegent egyáltalán nem vagyunk képesek egy ilyesfajta praxisként felismerni? Strawson, a kantiánus az analitikus filozófusok között, egy világ minden egyes lehetséges tapasztalatának fogalmi feltételeire kérdezett rá. Ám ő is hozzátette, hogy a transzcendentális érveken keresztül felfedezhető fogalmi struktúrák „a természetes tényekben gyökereznek" – tehát kontingensek.

Úgy vélem, itt is feszültség van a dogma és aközött, amit csinálnak, ahogy ezt már többször is észrevettük. Láthatóvá tudjuk tenni, ha megvizsgálunk egy szót, amelyet korábban száműztek az analitikus filozófiából, ma viszont épp ebben a filozófiában számít teljesen bevett retorikának: ez az „intuíció". Számkivetett szó volt, amíg hozzá volt kötve egy különleges, gyanús megismerőképesség gondolata. Utána azonban jött Chomsky, és „grammatikai intuíciókként" beszélt azokról, amikre nyelvileg képesek vagyunk, és amikre nem. Ekkor még az „intuíció" pusztán „spontán véleményt" jelentett, és ebben a jelentésében használja ma mindenki, aki olyan meggyőződésekről beszél, melyekkel egy témát megközelítünk, és amelyeket szükségtelenül nem szeretnénk feladni, még ha mindenki számol is azzal, hogy az ilyen intuíciók fallibilisek. Az ilyen intuíciók mármost kontingensek, esetleges művelődéstörténetekben és életformákban gyökereznek. Hogyan tudja tehát megengedni őket az

analitikus filozófia, és ennek ellenére kitartani a nem történeti ész gondolata mellett? Erre a kérdésre még sosem hallottam meggyőző választ.

VIII. Mi maradjon, és mi menjen?

Ez hatalmas kérdésnek hangzik, és a kísérlet, hogy megválaszoljuk, elbizakodottságnak tűnhet, hiszen aki ezt teszi, annak kifejtésére vállalkozik, minek is kéne lennie a filozófiának összességében. Be kell azonban vallanom, hogy az előbbi áttekintés után nem találom olyan szörnyen nehéznek a választ. Amitől meg kéne válnunk, az az analitikus filozófiának mint egységes szakterületnek a mítosza. Sosem volt ilyen szakterület. Még egy ideológiailag egységes képződmény sem létezett ezen a néven. Hilary Putnam szembefordult az „analitikus irányzatról" szóló beszéddel és olyan analitikus filozófiai társaságok megalapításával, amelyek projektek olyan közösségével hitegetnek, melyek nem léteznek. Vettem egy nagy levegőt, amikor ezt olvastam.

Meg kellene őrizni mindenesetre a világosság és gondolati áttekinthetőség azon mércéit, amelyeket az analitikus filozófia felállított. Ezek maradandó értékek, a filozófiatörténet kulcsszövegeinek tanulmányozása során is. A színvonalbeli különbség az ezen mércének megfelelő történészek és az ezt elmulasztók között hatalmas. Ezzel szemben szkeptikusnak kellene lennünk, amikor valaki meg akar győzni minket a tisztaság és érvelés egydimenziós felfogásáról. Senki sem tudja előre és *ex cathedra* eldönteni, hogyan és hol kell érvelni. És, mint láttuk, nem nehéz ellenállni a dogmáknak vagy harciasan fellépni ellenük: elég csak a gondolati praxisra gondolni, amely sokkal gazdagabb és sokrétűbb az ideológiai építménynél. Ez a gondolati praxis az, amin az egész múlik. Nevezhetnénk ezt egyfajta *stílusnak*.

Eközben sok skolasztika is van az analitikus irodalomban. Ezen nem csak formális, technikai dolgokat értek, amelyek önállósultak, és pusztán néhány beavatott számára bírnak jelentőséggel. Olyan fogalmi tornagyakorlatokra is gondolok, amelyekben nem ismerhetünk rá filozófiai motivációra. Könnyű észrevenni őket, mivel egyszerűen végtelenül *unalmasak*. Azonnal látjuk: ez a tanulmány mindenekelőtt azért íródott, mert valakinek szakmai identitásra volt szüksége, és állásra pályázott. Utálatosan hangzik, zárt ajtók mögött azonban legtöbben egyetértenének velem. Egy olyan nap végén, amikor csupa ilyen szöveggel kellett foglalkoznom, az analitikus filozófia jövőjével kapcsolatos kérdésre szúrósan ezt mondtam volna: nincs neki.

Más, jobb napokon ezt mondanám: nagyon is van jövője. E jövőt a tapasztalat deskriptív metafizikájának projektjében látom, amely elsajátította

e filozófia sok nyelvanalitikus meglátását anélkül, hogy bármiféle dogmát írna elő magának, akár Quine, akár Wittgenstein alapján. Kantiánus szavakkal is leírhatjuk a projektet: *tájékozódni a gondolatok között*. Olyan tájékozódás, melynek során megbizonyosodunk arról, hogyan gondolkodunk, és talán hogyan kell gondolkodnunk magunkról és a világról szerzett tapasztalatunkról, abban az esetben, ha ez egy érthető világ kíván lenni. Strawson mellett ékes példa számomra e téren Harry Frankfurt és Bernard Williams elemzése a személyként való létezésről. A gondolatok között való tájékozódás, amelyre ekképpen szert teszünk, néha gyakorlati jelentőséggel is bír, például morálfilozófiai témák esetében. Számomra azonban nem ez a legfontosabb. Fontosabbnak tartom magát a gondolati áttekinthetőséget. Amennyiben ezt elnyerjük, más emberek leszünk, mint előtte. Úgy hiszem, ezért kötöttem ki, és maradtam meg én magam is – valamiképp – az analitikus filozófiánál. Annak tudása, hogy a gondolatok között való tájékozódás esetleges tájékozódás egy esetleges gondolkodásban, nem zavar. Higgadtan és élvezettel tudom hallgatni Richard Rortyt. Bólintok, amikor azt mondja, hogy a filozófiai haladás nem egy egyetemesen működő ész apró kutatási projektjeinek türelmes nyomon követésében áll, hanem nagyon is kontingens és idioszinkratikus képzelőerőnk meglepő teljesítményeiben. Már nem bólintok, amikor ebből arra következtet, hogy az analitikus precizitás gondolkodásunk határait átlépve feleslegessé válik.

És mi a helyzet az „analitikus" és a „kontinentális" filozófiával? Mindazok után, amiket ezidáig leírtam, senkit sem fog meglepni, amikor azt mondom: ez a megkülönböztetés egy bosszúság, egyszerűen csak egy bosszúság, és abszolút nem lenne szabad megtűrnünk. A két címke mögött nincs, és soha nem is volt lényegi különbség. Mindkét oldalon kezdettől fogva csak üres csatakiáltásokként működtek, és talán ma is így van ez még. Ami az európaiakat érinti, szerencsétlen szakadék alakult ki azok között, akik nagyra tartották a filozófia történetét és annak értelmezéseit, és azok között, akik a filozófiai segélycsomagot az angolszász világból várták, és akkor is angolul beszéltek, amikor németül beszéltek. És gyakran fennáll még most is a lelkesedők e szentségtelen szövetsége. Ami az angol nyelvű kollégákat illeti, nem ártatlanok ebben az ügyben. Gyakran hiányos történeti ismereteik nem ritkán vezetik őket torz diagnózisokra és lekezelő viselkedésre velünk szemben, ami engem elmondhatatlanul elkeserít, mert megmutatja, milyen egyszerű provincialitás jellemzi néha az analitikus filozófiát. Emiatt annyira fontos Juliet Floyd csodálatos könyve.[1]

1 Lásd Juliet Floyd – Sanford Shieh (szerk.): *Future Pasts: The Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 2001, https://doi.org/10.1093/019513916X.001.0001. (*A szerk.*)

Hiszen tulajdonképpen egészen világos, hogy mi a teendő: tanult emberekként, akik a szellemtörténetben egészen magától értetődően jártasak, bocsátkozzunk bele a minket érdeklő kérdésekről szóló legújabb gondolatokba, függetlenül attól, milyen szaknyelven íródtak. Mivel a filozófiai gondolatok univerzuma kimondottan véges, természetesen sok ilyen megfontolás előfutárát megtaláljuk majd, és lehetőségünk nyílik olyan kritikára is, amelyet a kortársak nem vesznek észre. Ez az észrevétel azonban nem vált ki ellenségeskedést bennünk két irányzat vagy tábor között. Történeti ismeretekkel felvértezve keressük a gondolatok között való legjobb tájékozódást, amelyhez csak hozzáférhetünk. Ekkor művelünk filozófiát. Sem analitikusat, sem kontinentálisat. Egyszerűen filozófiát.

Kéri Dénes fordítása

Kellék 74.

Vasas Tamás

Segít egy tanács a filozófustól?

A filozófiai tanácsadás lehetséges modern útjairól

I. A boldogságra való törekvés

A boldog élet Epikurosz felfogásában csak együtt filozofáló baráti közösségekben lehetséges. A filozófia egyik funkciója az, hogy megszabadítson bennünket a lelki zavaroktól az istenekre, a halálra (a lélekre) és a gyönyör, valamint a fájdalom természetére vonatkozó téves vélekedések kiküszöbölésével. Ily módon a filozófia a lélek terápiája, mely orvosolja a szenvedéseket. Emellett Epikurosz a filozófiát önmagában is gyönyörteli tevékenységként fogja fel. A barátságot Epikurosz a legfontosabb értékek közé sorolja, ám az igazságossághoz hasonlóan ezt is a haszonra vezeti vissza: az a tudat, hogy bízhatunk barátunk segítségében, növeli biztonságérzetünket, így hozzájárul lelkünk zavartalanságához. Ugyanakkor nagyobb gyönyörűség barátunkkal jót tenni, mint jótéteményét elfogadni, sőt barátunkért akár a legnagyobb fájdalmakat is vállalnunk kell. E tanítást a barátságról sokan inkoherensnek találták, de nem valószínű, hogy Epikurosz hajlandó lett volna engedményt tenni a barátság „altruisztikus" felfogásában – etikájának kiindulópontja, hogy minden cselekedetünket a végső célra, a gyönyörre kell vonatkoztatnunk. A barátság és a filozófia művelése „örömöt" *(khara)* – azaz kinetikus gyönyört – hoz létre. Epikurosz azért tartja ezt fontosnak, mert az efféle gyönyörökkel ellensúlyozhatók az

DOI: 10.61901/Kellek.2025.74.11

A szerző egyetemi tanársegéd a Debreceni Egyetem Állam- és Jogtudományi Karán.
E-mail: englander89@gmail.com

A tanulmányt lektorálta dr. Sárkány Péter (Eszterházy Károly Katolikus Egyetem, Eger).

elkerülhetetlen fájdalmak. Halálos ágyán Idomeneuszhoz írott levelében arról számol be, hogy szenvedéseit múltbeli filozófiai beszélgetéseikre való visszaemlékezéssel enyhítette. Epikurosz felfedezi lelki életünk tudatos alakításának technikáit – az efféle „lelki gyakorlatokra" nagy jövő vár a császárkori filozófiában, és nem csupán az epikureusoknál.

A teremtett ember évezredek óta építette – nem ritkán saját közössége használatára szánt – kozmogóniáját, amit igen korán vallásos meggyőződéssel/hittel sajátjának tekintett. A hagyomány által gondosan őrzött, fejlődő mitológiák, rítusok, a hozzáférhető legrégebbi iratok jól tükrözik ezt a vágyat, mely napjainkig ilyen-olyan formában fennmaradt. Ha figyelembe vesszük, hogy az ember ősidők óta kereste léte miértjét, illetve a lét és a kozmosz működésének titkait, elmondhatjuk, hogy a filozófia a legrégebbi tudomány.

Az emberiség történetének nagy narrációi (a pogány mitológiáktól a keresztény világnézetig) magyarázatot kerestek az univerzum keletkezésére. A térben elkülönült, a korlátok közé szorított ráció által elképzelt emberi tér- és időfogalomtól kezdve különböző szférákban keresték azokat a felsőbb erőket, melyek meghatározzák, irányítják az ember hétköznapjait, utat mutatnak a „mi végett vagyunk a világon" alapkérdésre adható válaszok sokaságának. Talán csak a lét kezdeti szakaszát vizsgáló, ősrégészeti eredményekre is támaszkodó kutatók állíthatják, hogy az ember eredetileg a teremtett világgal, a természettel és a természetfeletti szférákkal harmóniában, teljes egységben élte hétköznapjait, ugyanakkor hangsúlyozzák, hogy az anyag és az azon túli esszencia kettősségét felismerő ember mindig szorongással terhelt kíváncsisággal kereste az univerzum keletkezésének, működésének experimentális alapon bizonyítható fizikai törvényeit. A teremtéstörténetek sokaságában többnyire csak a láthatatlan, a kézzel nem érinthető törvényszerűségek sokasága jelentett egyfajta békességet, megnyugvást egy olyan kozmosz-szemléletben, melyet elérhetetlen, de ideákkal, képzetekkel körülbástyázott rendszerekből formált az ember a természet és saját léte egyensúlyának biztosítására.

A harmóniára törekvés mindig keretbe foglalta az ember létét, sztoikus nyugalommal elfogadta, hogy nincs egyedül az univerzumban, sorsába természetfeletti erők avatkoztak be, irányították. Ez megnyugvást, belső békét jelentett minden korban, az ember ez ellen időnként lázadhatott, de belátta saját korlátait, tetteinek esetlegességét. A mitológiák, a teremtéstörténetek-kozmogóniák, a létszintek gyakran „átjárhatók" voltak, gondoljunk például a görög-római mitológiák közötti megfeleltetésekre. A viszonylag jól kutatható egyetemes archetípusok (például ősanya), szimbólumok, képek, tapasztalatok sokasága valóban végigvezeti a nyugtalan kutatót a hiedelmek, vagy éppen vallássá formálódó rendszerek egészen napjainkig folyton keletkező és változó sorozatán. A palimpszeszt

jelleg nem csak a profán irodalomban létezik, a szakrális iratok sem lehetnek kivételek. Ha megvizsgáljuk ezt a sorozatot, szinte természetesnek fogadjuk el, hogy egymással vitázó, kölcsönösen kizáró módszerek és gesztusok labirintusában találjuk magunkat. A filozófiai irányzatok, ideológiák, mozgalmak útvesztőjében keresi a teremtett emberi lény a saját mikrokozmoszát, és próbálja igazítani azt egy koherens, konzekvens, egyetemesen elfogadott nagy rendszerhez. Persze nem érhetjük el a megismerés teljességét, viszont az egyén és közössége megnyugvással éli a maga számára kreált, vagy intézményesült, de individuális keretre redukált, lelki harmóniát teremtő bizodalmat.

Minden bölcseleti területnek van specifikus filozófiai megalapozottsága, a teológiától egészen a politológiáig. Hogy ennek „igényeit" mennyire tudta kielégíteni, az korszakonként változó. Ha az „alkalmazott" filozófia kompetenciáját vizsgáljuk, akkor is vissza kell tekintenünk a legrégebbi időkre. Gondoljunk a „szolgáltatásként" működő jósdákra, vagy a pusztán emberbaráti, isteni elhivatottságból végzett tevékenységekre, így könnyen beláthatjuk, hogy az ember mindig egy közvetítők útján működő felsőbb instanciában kereste léte megoldhatatlannak hitt kérdéseire az elfogadható választ. A mondás (görög *logion*), mint irodalmi műfaj jelentőségét mutatja, hogy már a profán ókori irodalmakban is nagy becsben tartották. Többnyire egy fontos személy vagy istenség rövid, szentencia-szerű, tanító szándékkal keletkezett, főként erkölcsi normákat megfogalmazó, kontextus nélkül is értelmezhető kijelentései, melyeket később gyűjteménybe szedtek. Szinonim változatai az apotegmák (latin *apophthegma,* ami szintén a görögből ered), a nemritkán titkolt igazságot tömörítő aforizmák, amiket szintén gyűjteménybe foglaltak, ilyen például az *Adagia* című, Erasmus nevéhez fűződő aforizmagyűjtemény,[1] a kultúrtörténeti, néprajzi szempontból is fontos, általános igazságokat rejtő, még hitvitázó iratokban is felbukkanó proverbiumok/közmondások, illetve azok gyűjteményei. A *logion*ok rendszerint szájhagyomány útján terjedő, vagy ritkábban írásban rögzített, teológiai szempontból mindenképpen megőrzendő kinyilatkoztatásokat, bölcs gondolat-töredékeket tartalmaztak. Példaként említeném még a Baán István által fordított, gondosan jegyzetelt, nem elsősorban patrisztikai, mint inkább lelkiségi logion-gyűjteményt. A profán irodalomban is ismert alaphelyzetre épül: a tapasztalt, életbölcsességgel rendelkező, rendszerint a világ zajától visszavonultan élő mester a hozzá fordulókat néhány mondatba sűrített tanáccsal, intelemmel igazítja a helyes útra. Ebben a könyvben az Isten iránti szeretet erényével felvértezett szerzetes atya (abba) fogalmaz meg alapvető erkölcsi, teológiai

1 Rotterdami Erasmus: *Beszélgetések. Colloquia familiaria*. 2. bőv. kiad. Vál., ford., jegyz. Komor Ilona és Trencsényi-Waldapfel Imre. Magyar Helikon, Budapest, 1981.

hitelveket. A bevezető rész sztereotip formula: „Antal abba mondta; Ismét ő mondta" után következik a rövid tanítás, például: „Felebarátunktól függ életünk és halálunk. Hiszen, ha testvérünket megnyerjük magunknak, Istent nyerjük meg, ha viszont megbotránkoztatjuk testvérünket, Krisztus ellen vétkezünk."[2] A profán irodalmi hagyomány is bővelkedik hasonló összeállításokban, elég csak Marcus Aurelius elmélkedéseit említenünk. Részletesebben kifejtett tanításokat tartalmaznak a levelek[3] és hasonló, de rövid műfajok. Az ószövetségi könyvek között is találunk hasonló gyűjteményt, ilyen a *Példabeszédek könyve*, mely címétől eltérően nem analógiára építő, a kinyilatkoztatást megkönnyítő, önmagukban is értelmezhető példabeszédeket, műfajteremtő parabolákat tartalmaz (Jézus az újszövetségi evangéliumok szerint többnyire nem is magyarázza meg őket, mert szükségtelen). Az ószövetségi gyűjtemény inkább bölcsességeket tartalmaz, a *speculum princeps* műfajára emlékeztető mondások, kifejtett intelmek, tanítások gyűjteménye (vagy inkább gyűjtemények gyűjteménye, hiszen különböző forrásokból erednek). Explicit módon utal erre a műfaji jellegre például a könyv célját meghatározó bevezető mondat: „Salamonnak, Dávid fiának, Izrael királyának mondásai, hogy bölcsességet, fegyelmet tanuljunk, és megértsük az értelmes beszédet; hogy világos útmutatást kapjunk, igazságosságra, jogra, becsületre…"[4] Később, az őskeresztény korban még szájhagyomány útján terjedő, majd a 4. század végétől írásban is lejegyzett, szentéletű szerzetesek mondásai is hasonlóan becses mondásgyűjtemények: „mert azok az atyák, akik a nagy szerzetesek mondásait idézték, meg voltak győződve, hogy ezeknek ugyanaz a forrásuk, mint a Szentírásnak: Isten Szent Lelke. Ezért is tartották mestereiket *pneumatophoros*znak, lélekhordozónak".[5] Itt is hangsúlyoznunk kell azonban, hogy az egyéni olvasás és meditálás nem elégséges a kitűzött cél eléréséhez, nélkülözhetetlen a tanult ember által irányított, nem „kioktató", sem elítélő interaktív foglalkozás. A műfajok kapcsán érdemes emlékeznünk arra is, hogy a szóbeli párbeszéden túl az írott formában rögzített dialógus nagyon hatékony keret volt mind a profán, mind a szakrális szövegekben. Platóntól a kora újkorig rendkívül népszerű volt. Előnye, hogy nem szab tartalmi határokat, nincs szükség kerek, koherens történetre, a szerző szabadon

2 Baán István (szerk.): *A szent öregek könyve. A szerzetes atyák mondásainak ábécésorrendes gyűjteménye*. Jel, Budapest, 2010, XIV.

3 Seneca*: Erkölcsi levelek*. Európa Kiadó, Budapest, 1975. Sztoikus erkölcsfilozófiájának summázatát is jelentő, barátjához címzett 124 levelet tartalmaz, mindegyikük azonos buzdítással végződik: „Élj egészségben!" A filozófus itt nyilván nem csak és nem elsősorban biológiai egészségre gondolt, mint inkább a test és a lélek harmonikus jólétére.

4 Péld 1,1.2.

5 Baán: i. m.

mozog a témák között, csak a felvetett kérdések és válaszok/kommentárok tematikai hasonlósága jelölhet ki irányokat.

II. Modern értelmezések

A leírt szöveg, legyen az szakrális vagy profán (szép)irodalom, köztudottan tág értelmezési horizontot nyithat meg minden olvasó számára az előzetes ismeretek (intellektus), lelki/spirituális attitűd, elvárások függvényében.[6] A filozófiai praxis „gyakorlatában" ezért is fontos az egyénre szabott, nem külső instanciák által irányított felismerési technikák alkalmazása. *Gnóthi szeauton*: ki ne ismerné Delphoi híres jósdájának feliratát. A szentély papnői a következő jóslattal bocsátották útra a hozzájuk fordulókat:

> Ismerd meg önmagadat, és tudni fogod a sorsodat! Mert a sorsod Te vagy. Nem külső erők uralkodnak rajtad. Az istenek benned vannak, és jellemed, személyiséged alakítja, formálja a jövődet. Változtass magadon, és változni fog a sorsod! Fogadd el magad, és el tudod majd fogadni a sorsodat is!

Az önismeret, az önbecsülés diktálta az emberben tudatosult „világban-való-létet". A szókratészi, rációra apelláló létmagyarázatok, Hérakleitosz („nem lehet kétszer ugyanabba a folyóba lépni"), az érzéki világot látszatnak tekintő Platón, hogy csak a legismertebbeket említsük, törekedtek az emberi létezés metafizikai dimenzióinak vizsgálatára. A filozófiai tanácsadó „szolgáltatások" is erre a korra vezethetők vissza. A tudományok jelentős része kétféleképpen művelhető: egyénileg vagy

6 Gyakori tévhit, hogy az ókorban és a középkorban élt ember nem értette az elvont retorikai alakzatok jelentését. A szent iratok értelmezése kifejezetten igényelte ezt a hermeneutikai attitűdöt. Már Szent Ágoston felhívja a figyelmet *A keresztény tanításról* című művében a szent iratok nyelvi rétegzettségére, konkrétan a két végpontot jelentő szó szerinti és az anagogikus jelentés közötti kapcsolatra. Egyik alapműve napjainkig aktuális filológiai, hermeneutikai alapvetéseket tárgyal (különösen a második és a harmadik könyvben), mint dolog és jel kapcsolata, a trópusok és alakzatok szerepe a Szentírás helyes értelmezésében, az irodalmi nyelv természetes poliszémiája, melynek következtében az írást valaki ismeretlen vagy kétértelmű jelek miatt nem érti. Külön kitér a fordítások kérdésére is. A veszteségen túl, az eltérő fordítások összevetése éppen hozzásegít egy-egy jel(sor) helyes interpretációjához. Külön figyelmeztet, hogy az egyes szavakat ne önmagukban, hanem más helyekkel összevetve, kontextusban vizsgáljuk. Érdekes, aktuálisnak is tekinthető intelmeket fogalmaz meg a negyedik könyvben, amelyben az egyházi szónok felelősségét tárgyalja, és gyakorlatias tanácsokat ad. Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*. Ford. Böröczki Tamás. Kairosz, Budapest, 2012.

csoportos formában. A filozófia sem kivétel: a jelentős gondolkodók egy része „szobatudósként", elmélkedés útján jutott egy-egy eredményhez, mások „iskolákba" szerveződve, közös gondolkodással építgették a kitűzött probléma megoldási lehetőségeit. Jellemző példa a görög filozófiai iskolák hagyománya: valóban iskolaként működtek, egy-egy tudós köré csoportosulva, együtt élve, közösen „dolgoztak" a filozófia mindenkit érintő kérdésein. Akarva-akaratlanul ennek terápiás jellege is volt, hisz a résztvevők (tanítványok) választ kaphattak saját kétségeikre, számukra megválaszolatlan dilemmákra. A 20. század gyógyításra felesküdött gondolkodói felismerték e hagyományban rejlő lehetőségeket, ezt jól szemlélteti Viktor E. Frankl *logoterápia*-elmélete, vagy Erich Fromm pszichoanalízis-kritikája és művészetfilozófiája.

Lou Marinoff *Plato, Not Prozac!: Applying Eternal Wisdom to Everyday Problems* című munkájának címe akár jelszó is lehetne a filozófiai praxis létjogosultságának igazolására. A prozac mint feszültségoldó, nyugtató hatású gyógyszer csak medikációs megoldás lehet az emberi létezést öröktől fogva befolyásoló, a kognitív, testi, érzelmi és viselkedési komponensekből összeálló szorongás „elfojtására". Szorongás, mely klinikai esetben a nyugtalanság, félelem és tehetetlenség érzésében manifesztálódik. A jelzett cím a tünetek megoldására más utat sugall, és ez esetben Platón neve metonímiaként értelmezhető. Az antikvitásban a maga egységében és teljességében tekintettek a test és a lélek harmóniájára, sőt a lélek megismerését, gyógyítását tekintették a legfontosabb vállalkozásnak. A test, mint biológiai, fizikai egység időben behatárolt (kezdet és vég, születés és halál), az emberi elme empirikus módon nyer bizonyosságot önmagáról, annak diszfunkcióira kereshetett és gyakran talált igazolt vagy tévesnek bizonyuló eljárásokat. Az egyén létezése ilyen szempontból mellékes, esetleges tényként jelent meg. A *wisdom* ezen túli dimenziókra mutat, egyszerűsítve: a filozófia alkalmazását jelenti a mindennapi problémákra. Implikálja azt a megfontolást is, hogy az életbölcsesség nem egy gyorsan ható prozac-pasztilla, az *eternal wisdom* ugyanis az emberi *everyday problems* dichotómiája. A bölcsesség lehet orvosság, de nem azonnal hat, és más a hatásmechanizmusa. Ugyanebbe a címbe beleolvashatjuk azt is, hogy a specialista által kikísérletezett gyógymód, ami egy kényelmes megoldás, kiegészíthető egy mindenki számára nyitott intellektuális gyógyulási módszerrel (még akkor is, ha szükség lehet specialisták közreműködésére).

A filozófiának tehát egy gyakorlati alkalmazhatóságáról beszélhetünk. Sárkány Péter a filozófiai praxis „alkalmazott" jellegét hangsúlyozza.[7]

7 „A *filozófiai praxis* és *filozófiai tanácsadás* egy olyan alkalmazott etikai elmélettel és gyakorlattal foglalkozik, mely nem csak a szűk értelemben vett filozófusok, hanem a lélekgyógyászok, pszichológusok, mentálhigiénés szakemberek vagy pedig pedagógiai és életvezetési tanácsadás iránt érdeklődők figyelmét is felhívhatja."

Beláthatjuk, hogy a filozófiának van konkrét helyzetekre (is) alkalmazható stratégiája. Minden alkalmazott tudomány feltételez egy elméleti hátteret, alkalmazási lehetőségeket, módszertant, megvalósíthatósági technikákat, várható eredményeket. A filozófiai praxis Magyarországon majdnem ismeretlen terület, németül *philosophische Praxisnak* nevezik, angolul a *philosophical counseling* terminust használják rá. Tanácsadásnak is nevezhetjük, az antikvitás nagy gondolkodóinak példájából kiindulva, ahol nem feltétlenül csak betegek gyógyítása a cél, „mentálisan egészséges emberek" is igénybe vehetik, hisz eredetileg nem az agyműködés zavaraival, tüneteivel foglalkozik, hanem filozófiai természetű életproblémák adekvát megfogalmazására és megoldására törekszik.

Pierre Hadot[8] a tanácsadás fázisai közül kiemelt figyelmet szentel a lelkigyakorlat különböző „terápiás" célzatú vonatkozásainak. Ókori szerzőtől, az antikvitás legismertebb és legképzettebb orvosától, Galenosztól származó mondattal vezeti be a filozófia legfőbb feladatát: „A filozofálás folytonos fejlődés, előrehaladás, amely során gyarapszunk a létben és jobbá válunk", a „[…] hamis életállapotot autentikussá alakítja", hogy „az ember önmagára eszméljen, helyes képet alkosson a világról, és elérje a belső béke állapotát és szabadság állapotát".[9] Ezzel orvosként és filozófusként is kijelölte a lelkigyakorlat célját. A filozófiai iskolák a lelki betegségek terápiájának elsődleges céljaként a „rendezetlen vágyak, szenvedélyek"[10] feletti uralom tanulását tekintették. A végzet akaratából bekövetkező eseményekkel az ember nem tud mit kezdeni, el kell azokat fogadnia ahhoz, hogy „az egyetemes természet perspektíváját"[11] elfogadjuk. Ebben segítenek a lelkigyakorlatok. Közvetett ismereteink vannak, de tényként elfogadhatjuk, hogy részét képezték a filozófiai iskolák mindennapi életének.[12] A gyógymódokról két lista is fennmaradt, mindkettőben közös módszereket is találunk: tartalmaznak gyakorlati, mindenki által teljesíthető (önuralom, kötelességek elvégzése, közömbös és lényegi dolgok közötti különbségtétel), valamint intellektuális (olvasás, kutatás, tanulmányozás) utakat. Miután Hadot elemzi ezek fontosságát, hangsúlyozza a múlttól és a jelentől való függést, és azt, hogy „fontos a jelen pillanatra

Sárkány Péter: Filozófiai praxis dióhéjban. *Pro Philosophia,* 2004:4, 53–62. https://www.c3.hu/~prophil/profi044/sarkany.html.

8 Pierre Hadot: *A lélek iskolája*. Ford. Cseke Ákos. Kairosz, Budapest, 2010.

9 Uo. 12–13.

10 Uo. 12–13.

11 Az antikvitás embere az univerzumot szerves egészként értelmezte, azon belül helyezte el önmagát. Talán a koraújkortól jellemző általános változás: a pszichikum egyediségének felismerése és a matematikai formulákkal leírható természet szembeállítása.

12 Hadot: i. m., 4.

való összpontosítás".[13] Az életvezetési szabályok emlékezetbe vésésével és róluk való meditációval „kéznél lehetnek" a jól memorizálható maximák és szentenciák.[14] Az intellektuális erőfeszítéseket igénylő technikákat a filozófiai szövegek olvasásával éri el. Meglepő módon a „gyönyör filozófiájaként" emlegetett epikureizmusban is megkülönböztetett szerepet kapnak a lelkigyakorlatok. Epikurosz számára a filozófia éppúgy gyakorlati jellegű, csak a terápia módszere más: „a nyugtalan lelket visszavezetni a létezés egyszerű öröméhez".[15] A sztoikus bölcs folytonos éberséget hirdet, az epikureus az okos választásra helyezi a hangsúlyt.

A reneszánsz korától oly gyakran hirdetett horatiusi *carpe diem* toposz látszólag tágabb értelmet kínál. Látszólag, mert a *carpe diem* tágabb értelemben is érvényes: a hétköznapi jelentésen túl, az ember használja ki az élet minden pillanatát, hogy az örömszerzés magasabb fokozatait elérje (intellektuális öröm, természetszeretet, felebaráti szeretet stb.), nem beszélve a teológiai dimenziókról: „Legyetek hát éberek, mert nem tudjátok sem a napot, sem az órát."[16]

A filozófiai praxis technikái között még további „készségek" elsajátítását hangsúlyozza a szerző, ezek napjainkig érvényesek: „megtanulni beszélgetni"[17] (az értelmes dialógus kezdetektől a legpraktikusabb interaktív keret); „megtanulni olvasni";[18] „megtanulni meghalni".[19, 20] Hadot interpretációja a filozófiai praxis tekintetében úttörő jellegűnek tekinthető, hiszen dogmatikai értelemben is szisztematikus kapcsolati viszonyba állítja a modern pszichoanalízis és a filozófia rendszerét.

A századok folyamán a teológia és a filozófia határai összemosódnak, ezért is mondhatjuk, hogy a filozófiai lelkigyakorlatok tovább éltek

13 Uo. 17.

14 Uo. 18–19.

15 Uo. 23.

16 Mt 25,13.

17 Uo. 27.

18 Uo. 49.

19 A halálfélelem az egyik legtermészetesebb emberi érzés, alig találunk filozófust, aki ne foglalkozott volna a halál értelmével, Epikurosztól Heideggerig. Epikurosz szerint a halál az ember számára nem jelent semmit, csupán az érzékelések szűnnek meg: „minthogy ameddig mi létezünk, a halál nincs jelen, mikor pedig a halál megérkezik, mi nem vagyunk már többé. A halál tehát nem érinti sem az élőket, sem a holtakat, mivel az élőknél nincs jelen, a halottak már nincsenek". (Epikurosz levele Menoikeuszhoz. In *A hellenisztikus filozófusok*. Szerkesztette: David N. Sedley és Anthony A. Long. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2014, 131.) Heidegger a halál felől nézi az életet, s ez két lehetőséget kínál a létezőnek: az autentikus létet vagy a nem autentikus létet. Tolsztoj szerint az emberi élet a halál felől érthető meg (lásd *Ivan Iljics halála*: „Talán nem úgy éltem, ahogy kellett volna – hasított elméjébe a sejtelem.")

20 Hadot: i. m. 37.

a keresztény szellemiségben, életstílusban. A gyakorlat a görög aszkészisz fogalommal szinonim, természetesen nem az önmegtartóztatás különböző formáira utalva, hanem az eredeti ókori jelentésére, azaz intellektuális, lelki tevékenységként értendő, mint gondolkodás, meditáció, az akarat belső tevékenységei. A kereszténység történetét végig kísérik a lélek nemesítését közvetlenül vagy közvetve célként kitűző írások, közöttük, az egy-egy maxima köré épített, elmélkedésre buzdító apophthegmaták, bölcsek mondásait tartalmazó gyűjtemények, vagy az egyháztanító misztikus Ávilai Szent Teréz regulákat, tanításokat és elmélkedéseket tartalmazó műve, *A tökéletesség útja*, illetve Pázmány Péter több, írásban is rögzített prédikációja. A magyar keresztény egyház ismeri ezeket a szövegeket, és kiemelt ünnepek előtt, vagy a hierarchia egyes csoportjainak (papok, kántorok, lelki gondozók) szervez ilyen alkalmakat. Az előbbiben a hívek előtt elmondott, az ünnepkör fő eseményeinek teológiai vonatkozásaira összpontosító prédikációkról, míg az utóbbi esetben interaktív foglalkozásokról beszélhetünk, ahol az adott feladattal megbízott személyek lelki, gyakorlati feladatainak erősítése, továbbfejlesztése a kitűzött cél. Léteznek konkrét betegállapotokra, különféle addikciókra (drog, alkohol) fókuszáló gyakorlatok is.

Gerd B. Achenbach a „pszichoterápiák alternatívájaként" definiálja a filozófiai gyakorlatot,[21] tehát nem a számtalan pszichiátriai, pszichológiai terápiák egyikeként, hanem más útként határozza meg. Olyan emberek veszik igénybe ezt a szolgáltatást, akik a jelen „prózájában" eligazodnak, de hiányérzetük van: „aktualitásuk nem felel meg a lehetőségeiknek". Nem betegségről van szó, hanem traumaként megélt élethelyzetekben keresnek megoldást, és ahogy a szerző tömören megfogalmazza: azért fordul az ember ilyen segítségért, hogy megértse a problémát, és őt is megértsék („understand and to be understood"). Míg a pszichológus és a pszichoterápiás szakember specialista, és egy-egy konkrét devianciára fókuszál, addig a „filozófiai gyakorló" a nem-speciális specialistája.

II. A filozófia, mint gyógymód

Nemes László aktualizálja a kérdést: „Az orvoslás és a filozófia között az antikvitásban megszokott analógia ismét értelmet nyer, a filozófia újra felismert terápiás funkciója révén intézményesen is alkalmas lesz arra, hogy

21 Gerd B. Achenbach: *A short answer to the question: What is Philosophical Practice*. https://www.achenbach-pp.de/de/en_what_is_philosophical_practice.asp. (Letöltve: 2024. december 11.)

gyakorlati segítséget nyújtson a hozzá fordulók számára."[22] A pszichológiai és filozófiai megközelítések a módszertan tekintetében különböznek, vizsgálatuk tárgya is eltérő, de a „diszciplínák kompetenciái nem válnak el mindig élesen egymástól", kölcsönösen támogatják egymást, nem rivalizálnak. Nemes László fel is sorol négy sikeres alkalmazási területet.

1) A „rákbetegséggel frissen diagnosztizált betegek"[23] közvetlenül szembesülnek a lét és az elmúlás, a halál kérdésével. Ennek kapcsán megidézi a filozófiatörténet több meghatározó gondolkodóját Platóntól Nietzschéig, akik írásaikkal „közvetlenül befolyásolják olvasóik gondolkodását és érzelmi állapotát".[24] A filozófiai szövegek olvasása vagy az azokról való beszélgetés vigasztal, bátorít, erősíti az élettel szembeni pozitív hozzáállást. Példaként említi a filozófiai tanácsadás egyik amerikai úttörőjét, Vaughana Feary szolgálatát, aki a filozófiai praxis gyakran hivatkozott ókori szerzőinek – köztük Epikurosz és Marcus Aurelius – gondolataira és az antikvitás filozófiai hagyományára és módszereire támaszkodva igyekszik hatékony segítséget nyújtani sorstársainak. Így lehet a filozófia „nem csupán egy tudományos diszciplína a többi között, hanem elsősorban gyakorlati elvek megvalósítása, saját életünkben éppúgy, mint másoknak való segítségnyújtás formájában".[25] A kezelések kiválasztása az orvos specialista feladata, de a betegre váró megpróbáltatások elviseléséhez, a betegséggel való megküzdés elősegítésében hatékony lelki támogatást nyújt. Nemes László a *pszichoneuroimmunológia* kutatási területét említi, mely szerint bizonyos megbetegedések esetében az „immunrendszerünk működése és a betegségekkel való megküzdési képességünk szoros kapcsolatot mutat pszichés állapotunkkal és gondolkodásmódunkkal".[26] Feary megfogalmazása szerint a „filozófia orvosság a léleknek".[27] Jól átgondolt kezelési stratégiát dolgozott ki: mivel még nem végstádiumban levő betegekről van szó, így minden eset egyedi, és a csoportos foglalkozásokat megelőzi egy egyéni konzultáció, ezt követi a csoportos filozófiai tanácsadás.

2) A „csoportos logoterápia"[28] a halál „küszöbén" álló daganatos betegek esetében alkalmazott módszer. A terminus önmagában az értelem, az élet értelmének filozófiai vonatkozásaira utal. A Viktor E. Frankl által az 1930-as évek végén kifejlesztett, kiegészítő jellegű rendszer nem

22 Nemes László: Filozófiai praxis az egészségügyben. *Aszklepion*, 2012 (22):8–9, 550–557, 550.

23 Nemes: i. m., 551.

24 Uo.

25 Uo. 552.

26 Uo.

27 Idézi Nemes: i. m., 552.

28 Uo. 554.

tartozik a filozófiai praxis meghatározó áramlatai közé,[29] és Frankl nem a súlyos betegek kezelésére dolgozta ki, inkább a modern kor emberét érintő ürességérzet, a lét értelmét megkérdőjelező, úgynevezett „egzisztenciális vákuum" feloldására szánta, mégis klinikai kísérletek igazolták a lét vége előtt állók kezelésében való alkalmazhatóságát. A Nemes László által ismertetett módszert William Breitbart és munkatársai dolgozták ki, és az életük végével szembenéző, haldokló betegek terheinek enyhítésére kigondolt, 2000-ben kezdődött „értelemközpontú pszichoterápiás" módszer egyértelműen hatékonynak bizonyult. Az olvasmányokon, csoportos foglalkozásokon feldolgozott témák az élet, értelem, szenvedés, az élet végessége, az elmúlás filozófiai kérdései köré szerveződtek, vagyis a hagyományos pszichológiai terápiák mellett „az ember szellemi dimenzióját" is hangsúlyosan számításba vevő filozófiai megközelítés is a teljes személy szükségleteinek kiegészítését segítő hozzájárulás a halálközeli trauma feldolgozásában.

3) Az orvosi rehabilitációban való alkalmazás 2008-ban kezdődött Stockholmban. A projekt vezetőjének, „Richard Levi professzornak meggyőződése, hogy a rehabilitációs orvoslásnak a teljes személlyel, annak teljes kontextusában kell foglalkoznia". Lényege, hogy a mindenkiben jelenlevő „filozófiai érzékenységet", a traumák feloldására irányuló filozófiai gondolkodást kell erősíteni. A segítség két formában valósul meg: egyéni dialógus, valamint csoportos beszélgetés („filozófiai kávéházak" szervezése) a függetlenség, boldogság, teljesség, szabadság stb. filozófiai dimenzióin való elmélkedés formájában. A diszkussziókban olyan kérdéseket jártak körül, mint autonómia; érték/értelem; veszteség/szenvedés/halál; bűn; kompenzáció (érdemlek-e valamit a veszteségeimért cserébe?); igazságosság/szolidaritás.

4) Az eredetileg Párizsban szerveződött „filozófiai kávéházak" a „mentális egészségügyi fogyasztók" csoportos, nem feltétlenül kávéházakban zajló találkozásán, filozófiai problémákon való meditáción alapulnak. Peter B. Raabe 2008-ban, egy kanadai városban működő, mentális betegeket segítő csoporttal közösen szervez filozófiai kávéházakat mentális problémákkal küzdő emberek számára, a résztvevők a „szisztematikus együtt gondolkodás" révén jutnak el egyéni problémáik felismeréséhez, saját autonómiájuk alakításához. Nem az egymás iránti empátián alapuló

29 Viktor E. Frankl (1905–1977) osztrák ideggyógyász és pszichiáter alapvetően pszichoterápiás módszerként dolgozta ki válságos élethelyzetekben szenvedő páciensek számára. Egymástól elkülönülő pillérekre épül (freedom of will, will to meaning, meaning of life), de mindegyikben látjuk a filozófiai alapkérdések jelentőségét. Többféle technikát alkalmaz: dereflexió (problémák helyénvaló kezelése, aktivitás és passzivitás egyensúlyának helyreállítása), paradox intenció (az adott probléma jelentőségének elterelése), a beállítódás megváltoztatása (new outlook).

„páciens-támogató" csoportról van szó, hanem minden résztvevő egyénileg keresi a gyógyulás útját. Az autonómia és az emberi méltóság filozófiai kérdései állnak középpontban, a cél, hogy az egyén ne megfelelni akarjon az őt folytonosan vizsgáló környezetének, hanem az élet teljességét önmaga számára akarja megteremteni.

Nemes László a fenti területek ismertetése után a filozófia jövőjéről szólva állapítja meg, hogy „a sor minden további nélkül kiegészíthető azzal, hogy a filozófia hatékonyan jelenhet meg közvetlenül is az orvoslás alapvető céljának, azaz a páciensek többségét alkotó személyek jóllétének előmozdításában".[30] Fontos a filozófiával szembeni távolságtartás feloldása, a jól képzett, a módszerekben hívő szakemberek képzése. Nem kétséges, hogy a betegségekkel, veszteségekkel, halállal szembenéző páciensek kezelésében a „hagyományos" orvoslást hatékonyan egészítheti ki a lét teljességének vizsgálatára aspiráló filozófiai tudomány.

A témakörrel kapcsolatos hazai szövegkorpuszok kapcsán fontos megemlíteni azt a diszkussziót is, ami 2017-ben indult Nemes tanulmánya kapcsán,[31] illetve ide tartoznak még Rádui Elemér-Szabolcs, Sipos János és Fodor Judit munkái is.[32] Figyelemre méltó Sárkány Péter munkája is, főként a fogalmi distinkciók kapcsán, amelyekkel megkülönbözteti a filozófiai praxis és tanácsadás fogalmait, és Irvin D. Yalom nyomán felhívja a figyelmet az empirikus kutatási módszerek jelentőségére a pszichoanalízis rendszerében, valamint bevezeti a „filozófiai lélekgondozás" fogalmát is.[33]

Összefoglalva, és főként a Nemes László által bemutatott, dokumentált adatokra támaszkodva, elfogadható és jövőbe mutató, hatékony módszerről van szó, a gyakran „elvontnak nevezett" filozófia gyakorlati alkalmazásáról beszélhetünk.

30 Nemes: i. m., 556.

31 A vita az *Elpis – filozófiatudományi folyóirat* hasábjain zajlott. Vitaindító írás: Nemes László: Filozófiai tudás vs. filozofálás: A közösségi filozofálás praxisa. *Elpis – filozófiatudományi folyóirat*, 2017 (10):2, 181–193. A vitához hozzászólt Sárkány Péter, Cseke Ákos, Rosta Kosztasz, Kéri Dénes és Kicsák Lóránt, a vitazáró írás 2022-ben jelent meg. Lásd Nemes László: Filozófiai tudás *vs*. filozofálás *kontra* filozófiai elmélet *vs*. gyakorlat. A praxis-vita tanulságai. *Elpis – filozófiatudományi folyóirat*, 2022 (15):1–2, 121–131, https://doi.org/10.54310/Elpis.2022.1.9.

32 Rádui Elemér-Szabolcs: „Philosophischen praxis", avagy alkalmazott filozófia. *Erdélyi Múzeum*, 2005 (67):1–2, 156.; Sipos János: A „praxis-filozófia" és a materialista történetfelfogás. *Magyar filozófiai szemle*, 1979 (23):3–4, 441–465.; Fodor Judit: Objektivitás, praxis, filozófia. *Társadalmi szemle*, 1969 (24):11, 85–88.

33 Sárkány Péter: *A filozófia mint praxis – Tanulmányok a filozófia, a pszichoterápia és a szociálpedagógia határterületeiről*. L'Harmattan, Budapest, 2014.

Abstracts

András Várnai: The Fascinate of Omnipotence

The second half of ancient China's Zhou period (ca. 1050 BC – 221 BC) is a period when the task of ordering the "under of Heaven" (*tianxia* 天下) was added to the issues of the management of society struggle.

The conceptual scheme that seems to be found in the fascinate of omnipotence is an ideological concept. The most important schools of Chinese philosophy focus on how power is exercised. Without exception, criticism of the actual exercise of power is given first place. What the Sinological literature calls Confucian moral philosophy is part of this technique of power, which is expressed in Kongzi's *Lunyu* in the requirement of *zhengming* (正名 – "straight names"), very abstractly referring to the model of the old kings. The same is the case with the teaching of the Motists, in which Mozi wants to remedy the problems with the utopian theory of "extended care" (*jian'ai* 兼愛), instead of the established technique of power, emphasizing the pair of diagnosis and therapy as a measure of wise governance. The Confucian Mengzi's arguments sharply criticize the activities of the rulers involved in the fictitious dialogue, combining the main 'props' of Kongzi's teaching with advice on practical procedures. Xunzi, who is also a Confucian, offers the possibility of the reach of power regulation with a detailed presentation of the influence of *zhengming*. Her student, the legalist Han Feizi, with the role of "method" (shu 術), proposed a means of rigid enforcement of this regulation, the most obvious expression of the demand for omnipotent power.

Keywords: the fascinate of omnipotence; "straight names" *zhengming* (*zhengming* 正名); "a man of noble virtue" (*junzi* 君子); "Heaven's decree" (*tianming* 天命); "respect of the parents" (*xiao* 孝); "extended mutual care" (*jian xiang'ai* 兼相愛); "wise man" (*shengren* 聖人); "useful of the under of Heaven" (*tianxia li* 天下利); "appreciates of agreement" (*shang tong* 尚同); "humanity" (*ren* 仁) and "equity" (*yi* 義); "the people are the value" (*min wei gui* 民為貴); "the consummated equity of the under of Heaven" (*tianxia tongyi* 天下通義); "straight way" (*zhengdao* 正道); "the »holy« royal way" (*shengwang zhi dao* 聖王之道); "convention" (*sucheng* 俗成 – "fulfillment by habit"); "names and reality" (*mingshi* 名實); "names

and »forms«" (*xingming* 形名); "decree and law" (*ling* 令, *fa* 法); "power position" (*shi* 勢) and "method" (*shu* 術)

Joyce C.H. Liu: Paradoxical Routes of the Sinification of Marxism: Materialist Dialectic and Immanent Critique

In Joyce C.H. Liu – Viren Murthy (eds.): *East-Asian Marxisms and their Trajectories.* Routledge, New York, 2017, 157–175.

András Áron Ivácson: The Ethical Dimensions of Pragmatism: Fan Chengda in Guangxi Province

Chinese thought on politics and society has two major foundations. On one hand we have a pragmatism taken to its farthest logical conclusions, on the other hand we have the moral compass guiding this pragmatism. In the history of Chinese thought pragmatism was not practiced for its own sake or for the sake of maximizing the advantages of the pragmatist himself. As far as the earliest Chinese treatises on politics and society one can see the thought expounded that pragmatism is only ever legitimate as long as it is guided for the betterment of the community, population, the majority. Countless thinkers of ever so many Chinese schools of thought theorized that one who forgets about the people cannot be called neither benevolent, nor just, as well as how the sole legitimizing factor for the rule of either king, or emperor, is that through his administration he works for the benefit of the people. Fan Chengda is a shining representative of these thoughts and during his officialdom in Guangxi province he not only put them into practice, but also clearly showed that opposed to how we are taught here to think about pragmatism only through individualism, in reality it can not only be community oriented, but downright a moral and ethical standpoint.

Keywords: China, history of ideas, pragmatism, morality, prosperity, justice, ethics

Diána Fruzsina Farkas: Propaganda and *Xuanchuan*: Differences in Political Communication Between the West and the East Through the Animated Series *Zongshuji Jiang Dangshi Gushi* (*The General Secretary Tells Stories of Party History*)

This study examines the concepts of Chinese *xuanchuan* and Western propaganda through an analysis of the animated series *Zongshuji Jiang Dangshi Gushi* (*The General Secretary Tells Stories of Party History*) that was selected by Xi Jinping himself. The central question of the study is how *xuanchuan* in Chinese political communication differs from the Western concept of propaganda, particularly in the areas of indoctrination and the shaping of national identity. By analysing the series – created to popularize the Party's history – the study sheds light on the distinctive cultural framework and historical-political narratives that underpin Chinese political discourse, as well as the differing perceptions and receptions of the concept of propaganda.

Keywords: propaganda, xuanchuan, political visual communication, cartoon

Zoltán Zsifkovits: The Judge Bao tradition in Relation to Society and Ethics

One of the most unduly neglected segments of Chinese literature is the Gong'an 公案 (meaning "Public cases" or "Cases of the judges"). Drawing upon the literature of previous eras, such as folk legends, official histories, legal handbooks, and Yuan-drama, the Gong'an carries serious societal and ethical implications, despite the fact that it mainly arose as a form of literary entertainment during the Ming dynasty. Collections of gong'an stories are usually centred around the figure of a single, historical judge, such as Bao Zheng 包拯, Hai Rui 海瑞 or Di Renjie 狄仁傑. Contrary to Western crime fiction, these stories don't focus on the investigative process, rather, they focus on the psychological talents of the judges, and their use of power to punish those that break laws or abuse their positions. The stories often contain lengthy, graphic descriptions of violence to drive home the point that justice is inescapable and merciless towards those that err against it. The gong'an is not just a type of entertainment, but also a

tool of promoting the values of the scholar–official class and the central tradition of the Chinese state, showcasing the talents, competence, and abilities of those in power towards both the victims and perpetrators of crimes.

Keywords: Chinese literature, gong'an stories, Ming dynasty

Liu Ji: The Pine Wind Pavilion

劉基**:** 明代 《松風閣記》

Zhang Dafu: Sitting here

《此坐》

Zhou Lianggong: Postscript to the book of Donglin Academy

In:《印人传合集》[*Biographies of Seal Carvers*]. 浙江人民美術出版社 [Zhejiang People's Fine Arts Publishing House] · 杭州 [Hangzhou] · 2014 · 13–14.

Attila Szigeti: The Problem of the Destitution of the State of Exception in Agamben's Messianic Archaeology

The paper summarizes and interprets the philosophical-political archaeology developed by Giorgio Agamben in the *Homo Sacer* series. According to Agamben, the foundation of the Western legal-biopolitical order follows a paradoxical logic (explained in the first part of the study): the paradoxical *an-arche* of this order is the exclusive inclusion, through the state of exception, of the sovereign violence outside the law. The central interpretative claim of

the study is that the consistency of Agamben's system of thought requires that we distinguish in it between two different conceptual-logical levels: on the one hand, the level of the relation of exception (of exclusive inclusion) between the legal order and the sovereign violence outside the law (or between politics and bare life), and on the other hand, the level of the legal-political binary oppositions (between the legal and anomic elements, and between political and natural life). The second part of the analysis reconstructs both the transcendental and the historical logic of the interaction between these two levels.

The final, messianic goal of Agamben's legal-political archaeology is the destitution of the state of exception itself, that is, the destitution of the sovereign thanatopolitics directed against bare life, and thus, the overcoming of the entire Western legal-political history. The third part of the analysis is devoted to the reconstruction and normative evaluation of this messianic archaeology.

Keywords: state of exception; paradox of sovereignty; legal-political archaeology; philosophical messianism; Giorgio Agamben; Walter Benjamin

Peter Bieri: „Was bleibt von der analytischen Philosophie?"

Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 2007 (55):3, 333–344.

Tamás Vasas: Would a Philosopher's Advice Help? On Possible Modern Paths of Philosophical Advice

Philosophy has appeared in many forms over time, including applied philosophy, which has played different roles in different eras. For example, ancient soothsayers or philosophical counsellors at the service of the community sought to help people navigate life's big questions. Such philosophical practices were often interactive and served individual spiritual development. One of the central elements of the relationship between human existence and philosophy is self-knowledge, which also plays an important role in the teachings of ancient thinkers such as Socrates and Plato. Self-awareness and his awareness of the world led him to realize that man is shaping his own destiny, and that in order to achieve

inner harmony, it is necessary to understand the world and become aware of one's own way of life. The ancient schools of philosophy and the tradition of common thought, as well as the therapeutic philosophical practices emerging in the modern age, all show that human thought and philosophy are closely related, and that man has always sought to understand his own existence and place in the universe. The purpose of this study is to clarify these relationships.

Keywords: theoretical philosophy and applied philosophy, existential theory, narration, self-knowledge, therapy and philosophy, cosmogony, anthropology