

„Közel, s Távol”

II.



*Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely
éves konferenciájának előadásaiból*

2012

„Közel, s Távol” II.

*Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely
éves konferenciájának előadásaiból*

2012

The logo features a grey speech bubble containing the word 'ÚJ' in white, followed by 'SZÉCHENYI TERV' in a bold, grey, sans-serif font.

Nemzeti Fejlesztési Ügynökség
www.ujszechenyiterv.gov.hu
06 40 638 638



A projektek az Európai Unió
támogatásával valósulnak meg.

TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0030 „Önálló lépések a tudomány területén”

Eötvös Collegium

Budapest, 2012

Felélős kiadó: Dr. Horváth László, az ELTE Eötvös Collegium igazgatója

Szerkesztő: Takó Ferenc

Korrektúra: Doma Petra, Jámbor Aliz Laura, Kövi Franciska,

Sándor Angelika, Takó Ferenc

Copyright © Eötvös Collegium 2012

Minden jog fenntartva!

Nyomdai kivitel: Komáromi Nyomda és Kiadó Kft.

Felélős vezető: Kovács Jánosné ügyvezető igazgató

ISBN: 978-963-89596-1-4

Takó Ferenc

Érvek, technikák, autoritások

Matteo Ricci *Tianzhu shiyijének* érvelési módszeréről

I. A vizsgálat célja és a módszer adekvátsága

Dolgozatom tárgya a jezsuita misszionáriusok akkomodációs stratégiája; a keresztény tanítás és a kínai bölcseleti tradíció összeegyeztetésére tett erőfeszítéseik *gyakorlatban* való megjelenése. A vizsgálat szűkebb keretét Matteo Ricci egyik, a korban igen népszerű munkájának egy szakasza adja;¹ célom az érvelés módszerének, didaktikai elveinek feltérképezése.

Az akkomodáció vagy inkulturalizáció módszere azon alapul, hogy a misszionáriusok a kínai bölcseleti – és általában véve, a kulturális – tradíció minél mélyebb ismeretére építve, annak lényegi elemeit munkáik szerves alkotóelemévé téve terjesztik a tanítást. Célszerű ezért e vizsgálatot a két hagyomány elemeit összevetve, komparatív módszerekkel folytatni. Minthogy Ricci tárgyalt műve, a *Tianzhu shiyi* (天主實義 [Az ég urának valódi jelentése]) dialógusformában íródott,² kézenfekvő, hogy a konfuciuszi (helyesebben *konfuciánus*) *Lunyu*val (論語 [„Beszélgetések és mondások”]), összevetve vizsgáljam felépítését.³ Az összehasonlítás teljessége végett állítom olykor az említett művek mellé Platón egy dialógusát, a *Menónt*, amit a konfuciuszi és a platóni szövegek dialógusformájának főként külső és csak részleges hasonlósága mellett (sőt, talán *helyett*) az indokol, hogy Szókratész és Konfuciusz

¹ A jezsuiták e módszeréhez ld. VÁRNAI András, „Matteo Ricci és a korai jezsuita Kína-misszió” = PATSCH Ferenc SJ [szerk.], *Misszió, globalizáció, etika: Matteo Ricci szellemi öröksége*, Budapest, JTMR Faludi Ferenc Akadémia – LHarmattan Kiadó, 2011, 51. skk.; ill. Lavinia BRANCACCIO, *China Accomodata: Chinakonstruktionen in jesuitischen Schriften der Frühen Neuzeit*, Berlin, Frank & Timme, 2007, 54–76.

² Ennek jelentőségéről ld. a következő szakaszt!

³ Nem szabad ugyanakkor megfeledkeznünk arról, hogy a jezsuiták Kínába érkezésének idején a *Lunyu*hoz írott kommentárok és a *terminushasználatukat* tekintve (tehát nem központi tartalmukban) rá épülő rendszerek nagymértékben megkoszosodtak, a jezsuiták pedig ezen írások „szűrőjén” keresztül olvasták Konfuciuszt is.

alakjának párhuzamba állítása Athanasius Kirchertől⁴ Fénolonon át⁵ egészen Wolffig⁶ jellemzi a jezsuita, illetve a jezsuita munkákra támaszkodó európai gondolkodókat.⁷

II. Matteo Ricci Kína-képe és a Tianzhu shiyi célja

Matteo Ricci 1578-ban érkezett Goába a jezsuita misszióhoz, majd hosszú ideig nyelvi, bölcseleti tanulmányokat folytatott.⁸ Ricci nemcsak e területen volt rendkívül tanulékony és befogadó, de a kínai társadalom és társadalom-felfogás alapvonásait is hamar felismerte.⁹ Neki köszönhetően cserélik majd le buddhista öltözetüket a misszionáriusok a kínai hivatalnoki ruházatra, nagyban elősegítve ezzel, hogy a birodalom vezető rétege komolyan vegye képességeiket és érdeklődést mutasson tudásuk iránt.¹⁰ Ugyanez az alkalmazkodó-készség segítette elő Ricci írásainak elfogadását is a későbbiekben.

Ricci felismerte, hogy a kínai társadalomban elsősorban akkor vívhatnak ki tiszteletet a rend és képviselői számára, ha bizonyosságát adják a praktikus tudományokban való jártasságuknak, amit Ricci térképészeti és matematikai

⁴ Ld. Athanasius KIRCHER, *China monumentis, qua sacris qua profanis, nec non variis naturae and artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata*, 1667. – Kirchernél a megfeleltetés célja az volt, hogy a görög és a kínai tradíciót a hermetikus hagyományra, vagyis a – mint ma már biztosan tudható, tévesen – Hermész Triszmegisztoznak tulajdonított szövegkorpuszra vezesse vissza. Kircher és munkatársai mindent elkövettek, hogy Hermészt mint az isteni tanítást elsőként – és egyedülként –, közvetlenül hallott tanítóként tüntessék fel, akinek Mózes, Zoroaszter, Konfuciusz csak mintegy „megfelelő” a különböző népek bölcseleti tradíciójában. Ebből következik persze, hogy e népek tanítása mása, de csak torz mása a triszmegisztozsinak (ld. ehhez Umberto ECO, *A tökéletes nyelv keresése*, Atlantisz, Budapest, 1998, 152–161).

⁵ Ld. Warren E. STEINKRAUS, „Socrates, Confucius, and the Rectification of Names” = *Philosophy East and West*, Vol. 30, No. 2, 261–264, [264].

⁶ Ld. pl. Christian WOLFF, *Oratio de Sinarum philosophia practica – Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg, 1985. – Wolff tekintélyes műve letelején utal arra, hogy a kínai állam Platón filozófusok által kormányzott állam-képének egy gyakorlati megvalósulása. Ricci 1584-ben ugyanezt a párhuzamot fogalmazza meg egy levélben (*Storia dell' Introduzione del Christianesimo in Cina*, 136, idézi: BRANCACCIO, *i. m.*, 125).

⁷ Az említett művek valamilyen formában az erény, illetve a *de* (德) mibenlétét érintik, de teljesen különböző aspektusokban. A tárgy valamelyes hasonlósága arra szolgál, hogy az érvelések összehasonlítása releváns lehessen, de ez nem jelenti, hogy a (keresztény) erényfogalom, a platóni *areté* (ἀρετή), és a *de* között megfelelés állna fenn.

⁸ Ld. VÁRNAI, *i. m.*, 53–54; Wolfgang FRANKE, *China und das Abendland*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, 31. skk.; BRANCACCIO, *i. m.*, 77. skk.

⁹ E tárgyban ld. Michela FONTANA, *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*, Maryland, Rowman & Littlefield, 2011, 51–54.

¹⁰ FRANKE, *i. m.*, 33.

ismeretei lehetővé is tették.¹¹ Az e területen elért eredményekkel összhangban „egy nagy adag arisztotelianus logika és mindenféle keresztény misztérium szembeötlő mellőzése”¹² jellemzi Ricci legfőbb teológiai művét („katekizmusát”). Ricci a művet Shaozhouban írta 1591 és 1594 között, miután tíz évig tanulmányozta a kínai bölcséletet, különös tekintettel a konfucianus klasszikusokra. Az első latin nyelvű kézirat 1597-re készült el, a végleges kínai változatot 1603-ban, kétszáz példányban nyomtatták ki Kínában.¹³

A mű nyolc fejezetből áll, egy „kínai írástudó (*zhongshi* 中士)” és egy „nyugati írástudó (*xishi* 西士)” dialógusaként épül fel. Ricci célkitűzése az volt, hogy a pozitív kinyilatkoztatás alkalmazása helyett olyan érvekkel fejtsse ki a keresztény tanítás lényegét, melyek kizárólag az ész világosságán (avagy a *lumen naturalén*) alapulnak.¹⁴

[E]z a nép évezredek óta a hitetlenség sötétségében él, anélkül, hogy a Szent Evangélium egy sugarát is ismerné; a *lumen naturalé*ből azonban oly sok van még birtokában, hogy maga is könnyen meglátja és őszintén elismeri nyomorát, anélkül, hogy ismerné az abból való kiutat.¹⁵

Ricci a taoizmust és a buddhizmust nem támadólag, de egyértelműen utasítja el, miközben a keresztény hit és a konfucianizmus összeegyeztethetőségét bizonygatja.¹⁶

III. Ricci munkájának alapszerkezetéről

Ricci műve, mint fent említettem, több beszélgetésből áll össze, s bár egybefüggő szöveget alkot, jól kihasználja az e struktúra adta lehetőségeket. A keresztény hitmagyarázó írásoknak a korban igen elterjedt formája, a katekizmus eleve kérdés-válasz felépítésű volt,¹⁷ így kézenfekvőnek tűnik, hogy Ricci hasonló

¹¹ Ld. VÁRNAI, *i. m.*, 54. – Ricci maga is utal rá, hogy a kínaiak mindeztidáig semmiféle idegen tanítással nem foglalkoztak, mivel „úgy tűnik számukra, hogy minden tudni érdemes [dolog] az ő birodalmukban van, minden más pedig tudatlan és barbár.” (RICCI, *Storia...*, *i. m.*, N.166. – idézi BRANCACCIO, *i. m.*, 94).

¹² YU Liu, „Seeing God Differently: Chinese Piety and European Modernity” = *History of Religions*, Vol. 45, No. 1, 29–44, [34].

¹³ FONTANA, *i. m.*, 225.

¹⁴ *Uo.*, 226.

¹⁵ RICCI, *Storia...*, *i. m.*, 149 (idézi: BRANCACCIO, *i. m.*, 83–84).

¹⁶ FONTANA, *i. m.*, 226; VÁRNAI, *i. m.*, 55. skk.; VÁRNAI András, „A felvilágosodás Kelet-képeinek forrásai: A jezsuita Kína-tudósítások”, *Világosság*, 1976/1. 19–27, [21–23].

¹⁷ Magyar Katolikus Lexikon, *katekizmus* szócikk (<http://lexikon.katolikus.hu/K/katekizmus.html>).

szerkezetet választott. Mégsem ez volt legfőbb motivációja. A katekizmusok ugyanis, noha kérdésekre adott válaszok formájában fejtették ki a hitmagyarázó érveket, nem, vagy legalábbis alig hasonlítottak egy valódi, elhangozható beszélgetésre. A keresztény szemléletbe aligha fér bele, hogy a kérdező (akit persze a keresztény hitmagyarázó szólaltat meg) jól strukturált érveket hoz fel a keresztény tanítással szemben, amelyek egy létező bölcseleti irányzat alapeszméit visszhangozzák. Még kevésbé volna elfogadható egy „klasszikus” katekizmusban, hogy a tanító nemcsak nem mond ellent a pogány bölcselet hagyományának, de érvelésében bizonyító erejűekként idézi, vagy legalábbis megidézi annak legismertebb írásait.¹⁸ Ricci azonban nem a klasszikus katekizmusokat követi, jól tudja viszont, hogy a kínai, és főként a konfuciánus tradícióban a dialógus-formának nagy jelentősége van. A kínai bölcselet egyik (ha nem a) legfontosabb darabja, a *Lunyu* szintén tartalmaz rövid párbeszédet. Ha azonban megvizsgáljuk Ricci „beszélgetéseit” és a *Lunyu*t, nyilvánvalóvá válik, hogy a szerkezeti hasonlóság egyáltalán nem teljes.

Tekintsünk el attól, hogy a *Lunyu* igen rövid, rendszerezettséget alig mutató darabokból áll. Ilyen jellegű sajátosságai részben annak is betudhatók, hogy feltehetően nem egy időben, nem ugyanaz a személy állította össze a gyűjteményt;¹⁹ a szakaszok rövidege azonban mutatja, hogy összeállítói nem is törekedtek arra, hogy hosszabb beszélgetések látszatát keltsék. Erre ugyanis nincs semmi szükség: Konfuciusz beszélgetései és mondásai alapvetően nem „beszélgetések”, csak „mondások”, melyek válaszként érkeznek a tanítványok kérdéseire, vagy pusztán mint a bölcsesség forrásának, a Mesternek a tanításai idéződnek fel. Amennyiben tehát a dialógusforma a szereplők egymáshoz való viszonyát teszi egyértelművé (a konfuciánus beszélgetés alapvetően nem két vitázó gondolkodó, hanem mester és tanítvány között folyik – Riccinél a nyugati írástudó lesz a mester, a keleti pedig a tanítvány), a *Tianzhu shiyi* beszélgetései párhuzamban állhatnak a *Lunyu*éival. Ricci azonban a *Lunyu* kompilátorainál – és persze a katekizmusoknál is – lényegesen megengedőbb, ami a „beszélgetőpartner” kérdéseit illeti. Konfuciusznál előfordulnak olyan visszakérdezések, mint „Mit jelent ez?”,²⁰ jellemzőek a klasszikus könyvek egyes passzusaira vonatkozó konkrét, kifejtettebb kérdések;²¹ olykor a tanítványok a megértésnek is jelét adják.²² Az azonban, hogy Konfu-

¹⁸ Ld. a következőkben a VII. fejezethez fűzött példákat.

¹⁹ A keletkezéstörténethez ld. TŐKÉI Ferenc, *Kínai filozófia: Ókor*, Budapest, Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 2005, I, 53–56.

²⁰ Ld. pl. *Lunyu* II/5.

²¹ Ld. pl. *Lunyu* III/13.

²² Ld. pl. *Lunyu* I/15.

ciusszal szemben komolyabb ellenvetést tenne egy tanítvány, alig-alig fordul elő, s ilyenkor a Mester azonnal feloldja a félreértést.²³ A Ricci nyugati írástudóját kérdező kínai sokkal inkább egyenlő fél, noha logikája (mert *van* logikája) olykor túlságosan emlékeztet az európaira.²⁴ Egy másik fontos különbség Konfuciusz és Ricci között az, hogy Konfuciusz minden valószínűség szerint ténylegesen végzett tanító munkát, aminek keretében a tanítványok kérdéseket is feltehettek neki,²⁵ Ricci ezzel szemben – noha nyilván szintén számos beszélgetést folytatott le missziós tevékenysége során – maga alkotja meg beszélgetőpartnerre karaktert, mint a kínai bölcséleti tradícióhoz való kapcsolatot. A beszélgetőpartner ezen „összekötő szerepéhez” tartozik például, hogy „kínai származású” lévén teljesen hitelesen használja azokat a kínai terminusokat, amelyeket Ricci a keresztény tanítás központi fogalmainak fog megfeleltetni. Maguk e terminusok jelentik a másik fontos kapcsolatot.

[A nyugati írástudó azt mondta: „...] A legfontosabb, ami az embert elhatárolja más élőlényektől, az az értelem. Az értelem révén különböztetünk meg jót és rosszat, igazat és hamisat, és nem lehet becsapni azt, akinél nem hiányzik az ésszerűség.”²⁶

Az „ésszerűség” vagy „értelem” megfelelője az eredetiben *li* (理). Ennek az írásjegynek a kínai tradíció különböző korszakaiban és szövegeiben számos igen árnyalt jelentése van (eredeti jelentése „mintázat”, „rendszer”, „törvény”). Bár ebben

²³ Ld. pl. *Lunyu* XI/21., XIII/3.

²⁴ Itt csak utalni áll módomban arra a problémára, amely a mai napig kíséri a „Keletet” megismerni igyekvő nyugati gondolkodást, és amely már Riccinél megjelenik: valamelyik félnek engedményeket kell tennie, nem csak mondanója tartalmát, de érveléstechnikáját, gondolatmenetének felépítését illetően is ahhoz, hogy a „kölcsonös megértést” legalábbis megközelíthessék. A kínai tradícióban aligha találunk az arisztotelianus hagyományon alapuló érveléstechnikai megoldásokhoz hasonló módszert, ezzel szemben igen jellemző az autoritásokra való hivatkozás mint a mondanó legitimitásának igazolása. Nem azért kell hivatkozni valakire, mert ő átláthatóan érvelt állítása mellett, hanem mert életvitele, társadalmi megítélése, rangja az őt ősenek és hivatkozási alapjának tekintő hagyomány számára elegendő tekintélyt hordoz ahhoz, hogy szava döntő legyen egy vitában, magyarázatban. A nyugati filozófia ezzel szemben nem fogad el revelatív kijelentéseket, s mint közismert, a középkori teológia Isten létezését is igyekezett észérvek segítségével alátámasztani. Ricci is „megtéteti e lépést” beszélgetőpartnerével, aki az európai gondolkodás számára követhető módon, világosan, kifejtetten és „ésszerűen” fogalmazza meg álláspontját.

²⁵ Henri MASPERO, *Az ókori Kína*, Budapest, Gondolat, 1978, 65–66.

²⁶ Matteo RICCI, *Tenshujigi* (天主教義), Tokió, Heibonsha, 2004, 231–277, [Shibata Atsushi (柴田篤) ford.]. (A fordítás az eredetivel egybevetve: *Tianzhu shiyi* (天主實義) VII. = *Li Madou* [Ricci Matteo] *kínai nyelvű írásainak és fordításainak gyűjteménye* (*Li Madou Zhongwen zhuyi* 利瑪竇中文著譯集), Nanking, Fudan University Press, 2001, 72–86). – A megadott oldalszámok a japán fordítás oldalszámára vonatkoznak. [E szakasznál Várnai András ford.: VÁRNAI, *i. m.*, 55.]

az esetben a fent látható értelemben áll, itt az a legfontosabb, hogy az idézett mondat akár egy neokonfuciózus műben is megállná a helyét: a *li* a Song-kor egyik legjelentősebb gondolkodója, Zhu Xi rendszerének alapterminusa. E rendszerben a mindent átható *li* meghatározó princípiuma mellett az egyes létezőknek is megvan a maguk önálló *li*je, amely az őket fizikai lényekké tevő *qi* elrendeződéséért is felel.²⁷ Ezt persze a kínai tradícióban *soha*, *egy gondolkodó sem* nevezi „egyediesítésnek”, vagy *differentia specificának*, de Ricci nem is kelti még csak látszatát sem az érvelés folyamán annak, hogy a (neo-) konfuciózus *li*-fogalmat alkalmazná, amikor a saját „tanítását” fejtegeti. Ettől azonban a kínai írásjegy még ugyanaz marad. A *li* a kínaiak számára ismerős, jelentős és tekintélyt ébresztő, Ricci és a jezsuiták számára pedig elfogadható szó (és írásjegy).²⁸ Az európai értelemben vett racionális teológiára támaszkodik tehát Ricci már a beszélgetés legelején, mindez ugyanakkor egybevág a konfuciózus „rendszerelvűséggel”, az evilági gyakorlatnak a rituális gyakorlattal való *praktikus* összekapcsolásával. Nem a kínaiak számára ismeretlen – és meglehetősen semmitmondó – hittételekre helyezi a tanítás súlyát, hanem a kínai tradícióra.²⁹

Ricci meglátása szerint a kínaiak nem „tudományos” stílusban írtak, hanem „in modo confuso”,³⁰ vagyis zavarosan. Az ő munkája – mint a következő fejezetben is látható lesz – a kínai tradícióhoz alkalmazkodva bár, de „javít” a kínai bölcsélet e sajátosságán, amennyiben az általa hiányolt *dialektikus érvelést* alkalmazza. Itt térek rá Platón szókratikus dialógusaival való hasonlóságára. Mint Szókratész a *Menón*ban fogalmaz:

Ha [...] két barát – mint például te [Menón] meg én – szeretne beszélgetni egymással, szelídebben és dialektikusabban kellene válaszolgatniuk. S a dialektikusabb alkalmasint nem csupán annyi, hogy igaz válaszokat adunk,

²⁷ Ld. *Zhuzi quanshu* 49: 1a–8a = W.M. Theodore DE BARY & Irene BLOOM [szerk.], *Sources of Chinese Tradition*, New York, Columbia University Press, 1999, I, 699–701.

²⁸ Szintén a jezsuiták tanítása nyomán terjedt el Európában az a nézet, hogy a *dao* (道) fogalmának leginkább megfelelő európai terminus a *logosz* volna. Ebben az esetben a megfelelő cáfolat nem az, hogy ez a meglátás helytelen, hanem hogy „a” *dao* vagy „a” *logosz* fogalma mint rögzíthető, minden esetben egy adott, jól körülhatárolható jelentésben álló terminus egyáltalán nem létezik. Minden egyes szöveghelyen más és más egy adott írásjegy (a nyugati nyelvek esetében egy szó) jelentése, és a kínai bölcsélet – ahogy, bár kisebb hangsúllyal, az európai is – támaszkodik arra a jótékony többértelműségre, amely létrejön azáltal, hogy valamit, ami korábban már elnyerte jelentőségét, új módon alkalmazunk (függetlenül attól, hogy utalunk-e korábbi alkalmazóira). A kínai bölcséletben emellett magát a „fogalom” fogalmát sem használhatjuk, ez ugyanis a kínai tradíció központi terminusainak olyan európeér értelmezése volna, mely a kínai bölcsélet gondolkodásmódjával összeegyeztethetetlen.

²⁹ A *Deus* fogalom fordításához ld. VÁRNAI, *i. m.*, 56.

³⁰ RICCI, *Storia...*, *i. m.*, 55 – idézi: BRANCACCIO, *i. m.*, 90.

hanem az is, hogy olyan fogódzókkal, melyekkel a kérdezett maga is tisztában van és ezt be is ismeri.³¹

Noha Ricci dialógusát nem jellemzi az a Platónnál általános, sűrű visszakerdezéses rávezető (maieutikus) eljárás,³² amelynek segítségével Szókratész mint „bába” hozza felszínre beszélgetőpartneréből az igazságokat, mégis a dialektikus módszer alapelve adja a formaválasztás másik okát. A következő fejezetben látni fogjuk továbbá, hogy Ricci a platóni dialógusoknak nemcsak ezt a sajátosságát építi be munkájába.

Már a mű dialógusszerkezetéből is kiviláglik tehát, hogy technikájában a *scientia universalis*³³ tanításának megfelelően ötvöződik az európai filozófia, a keresztény teológia és a kínai bölcséleti tradíció. Mindhárom hagyomány alkalmaz párbeszédes szerkezetet szövegeiben, de mindhárom más-más módon érvel, más stílust és következtetési sémákat használ a „beszélgetésekben”. A következő fejezetben a *Tianzhu shiyi* alapján Ricci eljárását fogom ebből a szempontból megvizsgálni.

IV. Ricci érvelési technikája

A következőkben vizsgálándó szakasz a *Tianzhu shiyi* VII. fejezetében található, mely az emberi hajlamok³⁴ eredendően jó voltát, illetve az ég uráról szóló tanítást követők helyes tanulmányait tárgyalja (*Lun renxing ben shan, er shu tianzhu men shi zheng xue* 論人性本善、而述天主門士正學).³⁵

A VII. beszélgetés elején a kínai írástudó maga foglalja össze a korábban érintett főbb tárgyakat. Mint mondja, megértette, hogy az Ég Urát (*tianshu* 天主) „szeretni” (*ai* 愛) kell; hogy van túlvilági lét, amelyben a jutalmat vagy

³¹ *Menón*, 75d, = FALUS Róbert [szerk.], *Platón összes művei*, Budapest, Európa, 1984, I, 657–658. [Kerényi Grácia ford.]

³² Szókratész maga is kifejti, hogy beszélgetőpartnereivel való közös gondolkodása egyáltalán nem „tanítás”, hiszen ő maga pusztán kérdésekkel hozza felszínre a másokban már meglévő ismereteket (ld. *Menón* 79e–80e).

³³ Az „univerzális tudomány” (*scientia universalis*) olyan átfogó rendszer megalkotását jelenti, mely az érzékelhető világ jelenségeit (mint amilyen például a fény) Istennel és a tőle származtatott tanítással összhangban, tudományos alapon magyarázza meg.

³⁴ A fordítások a *xing* (性) terminust általában „természet”-ként adják vissza, ami azonban – különösképp az európai gondolkodástörténetben ráarakódott jelentéstartalmak miatt – nem felel meg a kínai bölcséletben való használatának. A következőkben magam is a „természet” fordítást használom – noha minden esetben idézőjellel –, Ricci szövegébe ugyanis, mint „fordítóéba”, valóban ez illik legjobban. Épp ez az európeér értelmezés van segítségére a két hagyomány egyeztetésében.

³⁵ Ricci, *Tenshu*, 231–277.

a büntetést aszerint kapja meg mindenki, hogy miként élt földi életében. Ezek után arról kérdezi a nyugati írástudót,³⁶ mi Isten szolgálatának helyes módja; illetve hogy az emberi „természet” (*ren zhi benxing* 人之本性) alapvetően jó-e (*shan* 善). Ha ugyanis jó, csak tartani kell magunkat hozzá, ha azonban nem, egyéb erőfeszítésekre is szükség van.³⁷

A nyugati írástudó válasza elején rámutat a konfucianus tanításban való konszenzus hiányára az emberi „természet” eredendően jó voltát illetően.³⁸ Ezzel „tisztá terepet” teremt érvelése kifejtésére, melyben eztán egyrészt alkalma nyílik a kínai gondolkodókra is támaszkodni (hiszen tanításukat határozottan nem veti el), ugyanakkor gondolatmenete egyértelműen kötődik a platóni-arisztotelészi hagyományhoz.

A nyugati írástudó kijelenti tehát, hogy nem lehet válaszolni a kérdésre mindaddig, míg nem tisztázták pontosan a fogalmak jelentését.

Ha meg akarjuk tudni, hogy az emberek természete alapvetően jó-e, először is meg kell vizsgálnunk, mi a természet, illetve hogy mi a jó és a rossz.³⁹

Eztán – anélkül, hogy a kínai írástudó bárhogy jelez(het)né egyetértését vagy ellentétét –, a nyugati írástudó meghatározza az említett terminusokat, a „természet”-et voltaképp a *fajttával* (*lei* 類) azonosítva, hozzátéve, hogy az azonos fajta tartozók „természet”-e ugyanolyan, a más fajta tartozóké pedig más-milyen.⁴⁰ A megfogalmazás egyszerű, s ez az egész műre jellemző. A „természet” az, ami egyértelműen jellemzi az egyazon fajta tartozó dolgokat (élőlényeket). Ennek az elvont(nak nevezhető) fogalomnak a definíciója *inkább* (de nem teljes egészében!) az arisztotelianus logika elvárásainak felel meg, mintsem a kínai tradíciónak. A jó és rossz meghatározása kapcsán azonban ez nem áll:

Amit szeretni és akarni kell, azt jónak nevezzük, amit gyűlölni kell és óvakodni tőle, azt rossznak.⁴¹

³⁶ Nem szabad átsiklanunk afölött, hogy a két beszélő mintegy azonos társadalmi rangban jelenik meg: a nyugati írástudó „ugyanazt” a szerepet tölti be, mint a kínai, vagyis egy adott tanítást ápol, tanulmányoz, képvisel. A szövegben nem nevezetik „hittérítőnek” vagy „tanítónak”, ahogyan a kínai írástudó sem kap semmilyen hasonló megkülönböztető funkciójelölő nevet. Így a dialógus egy újabb aspektusban is enyhít a konfucianus dialógusok rigorózus társadalmi hierarchiáján.

³⁷ RICCI, *Tenshu...*, i. m., 231–232.

³⁸ *Uo.*, 232. – Gondoljunk a megjegyzés alatt arra, hogy Konfuciusz szerint az ember önmaga tökéletesítése révén juthat el az ideális állapotba (vagy legalábbis haladhat afelé); Mengzi szerint azonban az emberi természet alapvetően jó – ld. pl. *Mengzi*, VI A/2 – TÖKEL, i. m., 350.

³⁹ RICCI, *Tenshu...*, i. m., 232.

⁴⁰ *Uo.*

⁴¹ *Uo.*

Ez már sokkal kevésbé kézzelfogható, főként mivel ha folytatni akarnánk, kérdezvén, „mi az, amit akarni kell?“, vagy körben-forgóvá válna az érvelés (ti. „a jó“), vagy *regressus ad infinitum* (ha a „meghatározás” ilyen útján haladnánk tovább). Nem felel meg tehát a meghatározás a kategóriákon, illetve a *genosz-eidosz-diaphora* elméleten alapuló arisztotelészi definícióknak (melyek alapja a platóni *diaireszisz*), amilyen például az okosságé.⁴² Ennek azonban nem is kell így lennie: Ricci – vagyis a nyugati írástudó – meghatározása nem teoretikus célú, hanem praktikus: a következőkben arról lesz szó, hogy miként kell *szolgálni* Istent.⁴³ Ilyen irányból közelíti meg jó és rossz fogalmát is: az amit akarni kell, vagyis amire törekszünk, a jó. Sokkal közelebb áll ez azokhoz a „meghatározásokhoz”, melyeket Konfuciusz ad, például:

Xian megkérdezte, mi a szégyen. A mester mondotta: „Ha az országot jól kormányozzák, (csak) a hivatali jövedelemre (gondolni); s ha az országot rosszul kormányozzák, (akkor is csak) a hivatali jövedelemmel (törődni): ez a szégyen.”⁴⁴

Konfuciusz és Szókratész párhuzamba állításakor felmerül többek közt az is, hogy mindketten a nevek/szavak kiegyenesítését/helyessé tételét tartották minden vizsgálódás alapjának.⁴⁵ Fontos azonban észrevenni, hogy céljuk teljesen más volt. Szókratész hibájára figyelmezteti Menónt, amiért nem az erény *definícióját* adja meg, hanem az erényes cselekvés egy esetét, ti. a kormányzásban való megfelelő eljárást.⁴⁶ Konfuciusz ezzel szemben éppen azt akarja rögzíteni, hogy melyik név (*ming* 名) milyen *cselekvésre* alkalmazható helyesen és milyenre (avagy melyekre) nem.⁴⁷ Meghatározásai (és tanítványai kérdései) általában a *de* (德) egy elemére (a helyes életvitelhez szükséges tulajdonságok egyikére) vonatkoznak, vagyis nem definíciók: sokkal inkább arra vonatkozó útmutatások, hogy mit kell tenni, ha el akarjuk érni valamelyiket. Ricci eljárása itt is, mint

⁴² Ld. *Nikomakhoszi etika*, 1140b.

⁴³ Az előző meghatározás sokkal inkább elméleti célt szolgált: Ricci a *xing* (性) meglehetősen képlékeny terminusát egy egyértelmű, a dolgok fajtába sorolásának lehetőségét világosan megragadó „érvel” közelebb hozta tárgyalásához. A képlékenységgé fő oka persze az, hogy az „emberi természet” mint összetétel nem létezik a kínai bölcseletben a szópár európai értelmében. Tegyük hozzá, abban az értelemben, ahogyan a 17. században például Locke a „human nature”-t használni fogja, a fogalompár Arisztotelésznél sem létezik.

⁴⁴ *Lunyu*, XIV/1. – TÖKEI, *i. m.*, 126. [A *Lunyu*-ből idézett passzusok minden esetben Tőkei Ferenc fordításai.]

⁴⁵ Ld. ehhez STEINKRAUS, *i. m.*, 262; ill. az ott idézetteket (főként *Lunyu* XIII/3.; *Phaidón*: 115e).

⁴⁶ Ld. *Menón*, 71e–74a.

⁴⁷ Ld. a *Lunyu* már említett XIII/3. passzusát.

számos más tekintetben, a konfucianus utat követi végcélját tekintve, de alapvető definíció-igénye és ahogyan ezt explikálja, a platóni hagyományban gyökerezik. Ilyen például az értelmes (a *li* szerinti) gondolkodásra vonatkozó meglátása is – ami persze formáját tekintve szintén nem a szó arisztotelészi értelmében vett definíció.⁴⁸ Ugyanez megismétlődik a vizsgált fejezetben is – a már érintett pontokra való visszatérés általános jellemzője a műnek.

Az értelmes (*li*理⁴⁹) gondolkodásra való *képesség* az, ami az embert mint e fajtát meghatározza, magát az embert más dolgoktól különbözővé teszi.⁵⁰

A gondolat itt már közvetlenül is a Zhu Xi *li*-elméletére való hivatkozást (vagy legalábbis az ahhoz való kapcsolódást) előzi meg:

Ez [tehát] az ember alaptermészete. Emberségesség (*ren*仁), igazságosság (*yi*義), [szertartás]tisztelet (*li*禮) és bölcsesség (*zhi*智)⁵¹ az ésszerű gondolkodás nyomán jöhetnek létre. Az értelem (*li*理) valami mástól függő módon létező, ritka [különleges] dolog, nem mondhatjuk az ember alaptermészetének.⁵² Régtől fogva eltérnek a vélemények arról, hogy az ember alaptermészete jó-e, de volt-e aki azt állította, hogy az értelem (*li*理) nem jó?⁵³

Hogy alátámassza, nem volt ilyen, Ricci a *kínai tradíció* autoritására hivatkozik, jelesül a *li* elméletét a Song-korban kidolgozó Zhu Xire (朱熹) (noha nem nevezi meg, pusztán „egy interpretátor”-ként utal rá⁵⁴). A részlegesen idézett szakasz Zhu Xi szövegében a következő:

A kutya, az ökor és az ember⁵⁵ egyformák annak tekintetében, hogy [természetüket] az égtől (天) kapják. Csakhogy az ember a *li* 理 egészét megkapja, míg a [többi] dolog csak egy részét.⁵⁶

⁴⁸ Ld. a II. szakaszt.

⁴⁹ A terminus lefordítása rendkívül problémás. Zhu Xi elméletében a *li* (理) egy rendszert alkotó elvet jelent, mely a dolgokat mint összességet áthatja, ugyanakkor minden dolognak megvan a maga *li*je is (ld. fent).

⁵⁰ Ricci, *Tenshu...*, i. m., 233. – Kiemelés tőlem. – Tehát nem maga az értelmes gondolkodás, hanem az arra való képesség az, ami megkülönböztet.

⁵¹ Vagyis az emberben lévő *de* formái. Ricci a sorból itt kihagyja az őszinteséget (信) (ld. Shibata jegyzetét: Ricci, *Tenshu...*, i. m., 266).

⁵² Ti. az „alaptermészetből” lehet kifejleszteni az ésszerű gondolkodást (*li*), de a *li* maga nem egyenlő az „alaptermészettel”.

⁵³ Ricci, *Tenshu...*, i. m., 233.

⁵⁴ Uo.

⁵⁵ A Ricci által szintén említett *Mengzi* szakasz (VI A/3) szintén e három *természetének* az azonosságát firtatja.

⁵⁶ *Zhuji yulei*, 58. – Idézi Shibata = Ricci, *Tenshu...*, i. m., 268 (15. jegyzet).

Itt válik különösen fontossá a *li* bevezetése, mint az „értelme” megfelelőjéé. A gondolatmenet fel nem cserélhető lépésekben halad ugyanis előre: ha Zhu Xi szerint a *li* az égtől származik, mi pedig egyeztetjük az értelmet a *livel*, „Zhu Xi nyomán” mondhatjuk, hogy az értelmet az égtől kaptuk. Mármost ha egyeztetjük az eget (*tian* 天) Istennel – Ricci ezt megtette már a *Tianzhu* (天主) terminus bevezetésével is⁵⁷ –, következik, hogy az értelem Istentől származik, *immár mindkét tradícióból* levezethető – itt persze a kínainak megfelelően levezetett – módon. Az autoritásokra való hivatkozás kínai eljárása és a racionális teológia tehát *együtt* adják ki a kívánt eredményt. A *lumen naturalé*ra való építkezés annyiban hasznos, amennyiben az önmagukban elfogadandó hittételek csatasorba állítását helyettesíti, önmagában azonban elégtelen.⁵⁸

Ricci, miután mintegy megkerülte a kérdést, hogy a „természet” maga jó-e, az érzésekre fordítja a szót, melyek révén jó és rossz között különbséget teszünk.⁵⁹

Bár az emberek természete és érzései kezdettől jók, ettől még nem mondhatjuk, hogy a világon élő emberek mind jó emberek volnának. Csak azok az emberek lesznek jók, akik erényesek[ké válnak].⁶⁰

A kínai írástudó ekkor rákérdez a skolasztika sok évszázados vitáinak egyik kulcsproblémájára, nevezetesen: ha valami kezdettől fogva jó, hogyan művelhető/fejleszthető ennek ellenére?⁶¹ Ricci válasza a születéstől fogva meglévő és a fejleszthető jó közötti különbségtételben áll – itt kell a dialektika szerepére utalnom. Születésünkkor szellemünk/szívünk/elménk (*xin* 心) olyan, „mint egy fehér papírlap – mondják,⁶² s noha lehet erényünk, ezzel nem büszkélkedhetünk, hiszen Istentől származik, miként például egy nő szépsége. Hosszú munka eredményeképp érhetjük el, hogy az elsajátítható erénynek birtokába kerüljünk.⁶³

Platón Szókratésze szintén az erény eredetét kutatja a *Menón*ban. Felállítja tézisért, mely szerint a tudás visszaemlékezés,⁶⁴ majd a szolgálófiú példáján igazolja ezt.

⁵⁷ Ld. a 29. lábjegyzetet.

⁵⁸ Ricci egyébként szembevetendő módon csak ott hivatkozik bárkire is, ahol a fogalomhasználat azt épp lehetővé teszi. Egy valós beszélgetésben a partner számos helyen további magyarázatot követelne ott is, ahol Ricci egyszerűen tovább fűzi gondolatmenetét.

⁵⁹ RICCI, *Tenshu...*, i. m., 236.

⁶⁰ *Uo.*

⁶¹ E kérdés alapja a kínai tradícióban is megtalálható: Xunzi szerint az emberi hajlamok alapvetően nem jók, de alakíthatók, Mengzi szerint alapvetően jók, és tovább alakíthatjuk őket. (ld. ehhez: MASPERO, i. m., 443. sk. és 448. skk.)

⁶² RICCI, *Tenshu...*, i. m., 237–238.

⁶³ *Uo.* – az elmélet szintén Arisztotelésztől származik (ld. *De Anima*, 429b).

⁶⁴ *Menón*, 81c–e.

Igazolja, hiszen Menón maga látja be a rávezetés folyamán, hogy a fiú nem Szókratészről hallotta azt a megoldást, amelyről korábban azt hitte, nem tudja. A szókratészi bizonyíték tehát empirikus – autorításokra való hivatkozás nélkül.⁶⁵ Minthogy nem tanítható, az erény nem lehet tudás, csak helyes vélemény,⁶⁶ amelyre azonban az emlékezésről mondtak szintén állnak, ezért:

[...] ha ebben az egész gondolatmenetben jól kutattunk és beszélünk, az erény nem természetből fogva van meg az emberben, és nem is tanítható, hanem isteni rendelés⁶⁷ folytán lesz sajátja, az értelem részvétele nélkül, azoknak, akikben megvan [...]⁶⁸

Az idő pedig, melyben „azoknak, akikben megvan” sajátja lesz az erény, ember voltak előtt keresendő.⁶⁹

Ez a „gondolatmenet” azonban nem egy logikai következtetési lánc: az eszmefuttatás, mely szerint „aminek sem tanítói nincsenek, sem tanuló, az nem tanítható”,⁷⁰ kizárólag a gyakorlati példák teljes hiányára, tehát a tapasztalatra alapoz, s logikai értelemben vett „következtetésként” nem állja meg a helyét.⁷¹ Ugyanakkor, miközben a kiindulópont tisztán empirikus, a cél egyáltalán nem az, hogy Szókratész a cselekvésre vonatkozóan szólítson fel valamire. Azt kellett kideríteni, hogy miként lesz az erény valakié, ehhez pedig *meg kell határozni*, hogy mi az erény.

[L]ám, sok erényt találtunk, holott egyet kerestünk, [...]; arra az egyre pedig, mely mindegyikben közös, nem bírunk rátalálni.⁷²

⁶⁵ A 95c–d szakasz ellenben arra nyújt példát, miként szemlélteti Szókratész a tárgy nehézségét egy köztisztelőben álló személy önellentmondásán keresztül: „Tudod-e, hogy nemcsak te meg a többi államüggyel foglalatkoskodó van így, hogy hol taníthatónak hiszi, hol pedig nem [ti. az erényt], hanem még Theognisz, a költő is ezt mondja, tudod?” – eztán következnek a Szókratész interpretációja szerint ellentmondó példák.

⁶⁶ *Menón*, 96e–98a – „[A helyes vélemények] nem sokat érnek, míg valaki oksági gondolatmenettel oda nem köti őket [lelkéhez]. Ez pedig, Menón barátom, a visszaemlékezés, ahogy az imént megegyeztünk. Miután pedig odakötözik, előbb tudássá lesznek, azután rögződnek; és ezért becsebbebb a tudás a helyes véleménynél, és a kötöttségével különbözik a tudás a helyes véleménytyől.

⁶⁷ Helyesebben: „az isteniben való részesedés” (θεῖα μοῖρα) révén.

⁶⁸ *Menón*, 99e – PLATÓN..., i. m., 723.

⁶⁹ *Menón*, 86a.

⁷⁰ *Menón*, 96c.

⁷¹ A 89e-vel kezdődő gondolatmenet gerincét lényegében az a meggyőződés adja, hogy ha valami jó, azt csak azért nem tanítják (ti. akik taníthatnák, hiszen sajátjuk), mert nem tanítható; vagyis az erény nem tanítható. Ez azonban láthatólag *pisztán* meggyőződés, a felhozott példák (93b; 94d) legfeljebb azt igazolhatják logikai szempontból, hogy *vannak*, akik erényesek – bizonyos megítélés szerint –, de az erényt ennek ellenére nem tanítják.

⁷² *Menón*, 74a.

Nem arról van tehát szó, hogy mit *kell* tenni, hanem arról, hogy *micsodák* a dolgok valójában.



Konfuciusz ezzel szemben meghatározások helyett is felszólításokat ad, amelyek végső soron mindig a régiek mintájának követésére sarkallnak.

Yan Yuan megkérdezte, mi a tökéletes erény (*ren* 仁). A mester így felelt: „Legyőzni önmagunkat és visszatérni a tisztességhez (*li*禮): ez a tökéletes erény. [...] Ami a tisztességgel ellenkezik, ne lásd; ami a tisztességgel ellenkezik, ne hallj; ami a tisztességgel ellenkezik, ne mondd; ami a tisztességgel ellenkezik, ne tedd.” [...] ⁷³

[...] Fan Chi [miután Konfuciuszsal beszélt] Zixiahoz ment és így szólt hozzá: „Kevéssel ez előtt a mesternél voltam és megkérdeztem tőle, mi a tudás. A mester azt felelte: 'Aki fölemeli az egyeneseket és eltávolítja a görbéket, az képes elérni, hogy a görbék is kiegyenesítsék magukat. Mit jelentsen ez?' Zixia így felelt: „Mily gazdag szavak! Amikor Shun birtokolta az égalattit, válogatott alattvalói között, és fölemelte Gaoyaot, mire eltűntek az erény nélkül valók.[...]” ⁷⁴

Nem kérdés tehát, hogy Konfuciusz szavai helyesek-e, itt nem találunk a szó európai értelmében vett „érvelést”. Konfuciusz nem definíciót keres a *de* meghatározásához – azt mondja ki, hogy mit tettek azok, akik bírtak a *de*vel, mert erre van szükség a *de követéséhez*. Konfuciusz *onnan tudja*, hogy mi a helyes (vagyis: hogy mikor egyenesek a nevek [*ming* 名]), hogy a régi királyok – Yao, Shun – magatartásához igazodva ítél, az ő korukban ugyanis rend uralkodott. Attól válik világossá, hogy a nevek nem egyenesek (*buzheng ming* 不正名), hogy nincs rend az égalattiban – vissza kell tehát térni a nevek helyes használatához.

„A fejedelem legyen fejedelem, az alattvaló legyen alattvaló, az apa legyen apa, a fiú legyen fiú.” ⁷⁵

V. Konklúzió

Dolgozatom több pontján igyekeztem rámutatni, hogy Ricci fogalom- és elméletgegyeztető eljárása (e kettő gyakran egyet jelent, különösképp Kína

⁷³ *Lunyu*, XII/1. – TÖKEL, i. m., 113.

⁷⁴ *Lunyu*, XII/21. – TÖKEL, i. m., 118.

⁷⁵ *Lunyu*, XII/11. – TÖKEL, i. m., 116.

és az ideogrammatikus írásrendszer esetében) soha nem a kínai bölcsélet félreértéséből ered. Épp ellenkezőleg, Ricci technikája azért lehetett sikeres, a *Tienzhu shiyi* pedig igen népszerű, mert pontosan megértette a kínai bölcsélet fogalmi rendszerét, és e fogalmi rendszer befogadóképességének és alakíthatóságának hallgatólagos, de évezredek óta rögzült szabályait. Jelesül azt, hogy semmi nem vezethető be anélkül, hogy a régihez kapcsolódna; nem lehet új, csak *megújító* (értsd: névleg kiegyenesítő [zheng 正], de a gyakorlatban módosító, formáló). A kínai fogalmi sémában maradvá, Ricci nem *kiegyenesítette*, hanem *kitágította* a neveket, de úgy, hogy az újonnan bekerült elemek ne ütközzenek a konfucianus tanítással, vagyis névleg alkalmazkodott a hallgatólagos szabályhoz, ennek révén pedig, gyakorlatában, a kínai gyakorlathoz. Ehhez nagymértékben „prakticizálnia” kellett a keresztény tanítást – a dogmákat a kínai autoritásokra cserélve nem is tehetett másként. Egyértelmű, hogy a nem-cselekvés (*wuwei* 無為) tanítására (ráadásul a szavak nélküli tanításra) épülő taoizmus, vagy az üresség fogalmát alapul állító buddhizmus nem tartanak meg a kereszténység építményét, még ebben a „vázlatos” formájában sem.

A konfucianus hagyomány bármiféle természeti vagy a látható természettől különböző létezőt úgy kezel, mint ami közvetlen kapcsolatban van az emberi világgal (az ég alattival). Fel sem merül a szabad akarat európai problematikája, annál több szó esik arról, hogy miként *kell* cselekedni. Riccinek ehhez alkalmazkodva szintén az embert kell középpontba állítania. Külön fejezetet szentel annak, hogy miként kell erényesnek lenni; mit kell tenni ahhoz, hogy megfelelően éljünk – nem beszél azonban a *hitről* a szó európai értelmében. Mint a vizsgált szakaszban is látható, érinti az ember érző voltát (noha az értelem sokkal nagyobb hangsúlyt kap), az Istenről szóló tanítás (*tianzhu dao* 天之道) mégis jórészt *in foro externo* vonatkozású marad. A másik oldalt („az innensőt”) a kínai nem azért nem fogadná be (vagy el), mert Kínában csak a praxis létezik, hanem mert a kettő a kínai tradícióban *egy*. Abba, hogy a *tian* (天) elrendelésének megfelelően kell folytatni az életet, ugyanúgy nem fér bele a *tian* létezésének megkérdőjelezése, mint a keresztény hitéletbe az ateizmus – a különbség abban rejlik, hogy Kínában ez a típusú kételkedés nem is jelenik meg. A konfucianizmussal szembe lehet helyezkedni, de nem a *tian* létezését megkérdőjelezvén.

A kínai bölcsélet e sajátosságát látta meg és használta ki térítő munkája során Ricci. Kimagasló szellemi képességei természetesen sokban hozzájárultak ehhez, eredményességének fő oka azonban nem pusztán az, hogy ismerte a konfucianus tanítást, hanem hogy értette is azt. Nem a konfucianizmus egy-egy elemét akarta a keresztény tanításba emelni, ezzel szemben a keresztény tanítás egyes elemeit

oltotta a konfucianizmusba, remek érzékkel választva ki azokat, melyek nem feszítik szét a megelőző évezredekben egyébként sokat tágult rendszert. Mindeközben támaszkodik az európai tradícióra is, legalábbis annyiban, amennyiben az a skolasztika fáradhatatlan tudósainak keze alatt a keresztény apologetika részévé vált. Valójában nem tesz mást, mint amit a jezsuiták mindig is tettek – itt utalnék ismét Athanasius Kircher munkásságára –, vagyis a tudományt a hit szolgálatába állította úgy, hogy a tudomány eközben ne váljék a hit rabszolgájává.

Felhasznált irodalom

- BRANACCIO, Lavinia: *China Accomodata: Chinakonstruktionen in jesuitischen Schriften der Frühen Neuzeit*, Berlin, Frank & Timme, 2007.
- DE BARY, W. M. Theodore – BLOOM, Irene [eds.]: *Sources of Chinese Tradition*, Vol. 1., New York, Columbia University Press, 1999.
- ECO, Umberto: *A tökéletes nyelv keresése*, Atlantisz, Budapest, 1988.
- FONTANA, Michela: *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*, Maryland, Rowman & Littlefield, 2011.
- FRANKE, Wolfgang: *China und das Abendland*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- MASPERO, Henri: *Az ókori Kína*, Budapest, Gondolat, 1978.
- PLATÓN *összes művei, I*, Budapest, Európa, 1984.
- RICCI, Matteo: *Tenshujigi (天主實義)*, Tokió, Heibonsha, 2004, 231–277, [Shibata Atsushi (柴田篤) ford.].
- RICCI, Matteo: *Tianzhu shiyi (天主實義) VII. = Li Madou [Ricci Matteo] kínai nyelvű írásainak és fordításainak gyűjteménye (利瑪竇中文著譯集)*, Nanking, Fudan University Press, 2001, 72–86.
- STEINKRAUS, Warren E.: “Socrates, Confucius, and the Rectification of Names” = *Philosophy East and West*, Vol. 30, No. 2.
- TŐKEI Ferenc: *Kínai filozófia: Ókor, I*, Budapest, Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 2005.
- VÁRNAI András: „A felvilágosodás Kelet-képének forrásai: A jezsuita Kína-tudósítások”, *Világosság*, 1976/1, 19–27.
- VÁRNAI András: „Matteo Ricci és a korai jezsuita Kína-misszió” = Patsch Ferenc SJ [szerk.], *Misszió, globalizáció, etika: Matteo Ricci szellemi öröksége*, Budapest, JTMR Faludi Ferenc Akadémia – L’Harmattan Kiadó, 2011, 51–68.

WOLFF, Christian: *Oratio de Sinarum philosophia practica – Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag GmbH, 1985.

YU Liu: “Seeing God Differently: Chinese Piety and European Modernity”
= *History of Religions*, Vol. 45, No. 1, 29–44.



Magyar Katolikus Lexikon (<http://lexikon.katolikus.hu>).

Tartalomjegyzék

„KÖZEL”

HEVESI KRISZTINA: Mereruka vezír masztabájának mozgásábrázolásai. A 13-as kamra reliefjei.....	9
TAKÁCS DÁNIEL: III. Mereszanh sírja és környezete.....	27
KÖVI FRANCISKA: Kopt kolostori művészet: a Vörös és a Fehér kolostor.....	47
SUSÁNSZKI JUDIT: Pokoli történetek. Bibliai útikalauz a síron túl.....	59
GYÖNGYÖSI CSILLA: Az egyistenhit megvallásáról (tawhīd) szóló hadísz- gyűjtemény ismertetése Buḥāri <i>Ṣaḥīḥ al-Buḥāri</i> című művéből.....	69
SZÁLKAI KINGA: Politikai iszlám: Alternatíva Közép-Ázsia számára?.....	79
BAGYINKA KRISZTINA: Törökország új önmeghatározása. Az új török külpolitika.....	89

„TÁVOL”

NYESTE ZSOLT: A kauzalitás szerepe a <i>Gendzsi monogatariban</i>	101
SZÁJLI KRISZTINA: Edogawa Ranpo és a japán detektívregény.....	119
SÁGI ATTILA: A nyelvi sztenderdizációs folyamatokat elősegítő és gátló tényezők Japánban a XX. században.....	131
SÁNDOR ANGELIKA: Amit az udvariasságelmélet nem tud.....	143
FÜREDI CSILLA: Személyes névmások, személyre utaló szavak a japán genolektusokban.....	151
LÁZÁR MARIANNA: Az ókori kínai és japán bronztükrökön megjelenő Négy Égtájór kultusza.....	161
VÖRÖS ERIKA: Hegy a világban, világ a hegyben. A szakrális világ földi megnyilvánulása a japán eszmerendszerben.....	171
DEÁK BORBÁLA ZSUZSANNA: A nevári buddhizmus sajátos arca.....	187
DÓBER ÁGNES: Felhők és vérpoklok. A nőkről alkotott kép a vallásban a premodern Japánban.....	195
SINKA ZSÓFIA: Távoli Szépségek. Kisaengek.....	205
KÁPOLNÁS OLIVÉR: Dzsingisz kán visszatérése.....	217

„KAPCSOLATOK”

HARTYÁNDI MÁTYÁS: Az emberi test a korai kínai bölcseletben.....	225
BARTÓK ANDRÁS: Fortélyok és táblajátékok. A kelet-ázsiai és a nyugati stratégiai kultúra.....	233
ILKÓ KRISZTINA: Eskandély Máté. Egy középkori magyarországi remete Kínában?	243
TAKÓ FERENC: Érvek, technikák, autoritások. Matteo Ricci <i>Tianzhu</i> <i>shiyijének</i> érvelési módszeréről.....	255
HANÁK JÁNOS: Christovão Ferreira két arca	271
CSONTOS SÁRA: A magyar ősköltészet keleti kapcsolatai.....	281
KONTSEK ANDRÁS: A jogaszövegek magyar nyelvű interpretációi.....	289
DOMA PETRA: Japán Shakespeare?	299
DÉNES MIRJAM: Japonizáló díszletek, jelmezek és a tradicionális japán művészet kapcsolatai. Tervezők, források, látásmódok	305
SEBESTYÉN DÓRA: Japán békeszerződés, 1951.....	327
MUSZKA KATALIN: <i>Koryo Saram</i> : A Közép-Ázsiába deportált koreaiak története	337
CSENDOM ANDREA: A Japánban élő koreai kisebbség, <i>a zainichi</i> „probléma”. Félreértések a koreai betelepülések kapcsán és napjaink generációs problémái.....	347