

**Eötvös Loránd Tudományegyetem  
Bölcsészettudományi Kar**

**DOKTORI DISSZERTÁCIÓ**

**Takó Ferenc**

**„WAS FEHLTE”**

***Max Weber Kína-tanulmányának helye az életműben és az európai Kína-recepcióban***

**Filozófiatudományi Doktori Iskola**

Iskolavezető: **Prof. Boros Gábor**

**Morál- és politikai filozófia program  
(Etika és politikai filozófia program)**

Programvezető: **Prof. Olay Csaba**

**A bizottság tagjai:**

Elnök: **Prof. Ludassy Mária, DSc**

Bírálok: **Prof. Olay Csaba, PhD**

**Dr. Hidas Zoltán, PhD**

Titkár: **Dr. Szalai Judit, PhD**

Tag: **Dr. Mester Béla, PhD**

Póttagok: **Dr. Wessely Anna, PhD**

**Dr. Áron László, PhD**

Témavezető:

**Prof. Erdélyi Ágnes, DSc**

**Budapest, 2016**

**ADATLAP**  
**a doktori értekezés nyilvánosságra hozatalához**

**I. A doktori értekezés adatai**

A szerző neve: Takó Ferenc.....  
MTMT-azonosító: 10045552 .....  
A doktori értekezés címe és alcíme: „Was fehlte” – Max Weber Kína-tanulmányának helye az életműben és az európai Kína-recepcióban.....  
DOI-azonosító: 10.15476/ELTE.2016.166 .....  
A doktori iskola neve: Filozófiatudományi Doktori Iskola.....  
A doktori iskolán belüli doktori program neve: Morál- és politikai filozófia (Etika és politikai filozófia).....  
A témavezető neve és tudományos fokozata: Prof. Erdélyi Ágnes, a filozófiai tudományok doktora.....  
A témavezető munkahelye: Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar.....

**II. Nyilatkozatok**

1. A doktori értekezés szerzőjeként hozzájárulok, hogy a doktori fokozat megszerzését követően a doktori értekezésem és a tézisek nyilvánosságra kerüljenek az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban. Felhatalmazom az ELTE BTK Doktori és Tudományszervezési Hivatal ügyintézőjét, Hevő Pétert, hogy az értekezést és a téziseket feltöltse az ELTE Digitális Intézményi Tudástárba, és ennek során kitöltse a feltöltéshez szükséges nyilatkozatokat.

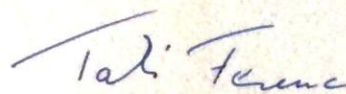
2. A doktori értekezés szerzőjeként kijelentem, hogy

a) az ELTE Digitális Intézményi Tudástárba feltöltendő doktori értekezés és a tézisek saját eredeti, önálló szellemi munkám és legjobb tudomásom szerint nem sértem vele senki szerzői jogait;

b) a doktori értekezés és a tézisek nyomtatott változatai és az elektronikus adathordozón benyújtott tartalmak (szöveg és ábrák) mindenben megegyeznek.

3. A doktori értekezés szerzőjeként hozzájárulok a doktori értekezés és a tézisek szövegének Plágiumkereső adatbázisba helyezéséhez és plágiumellenőrző vizsgálatok lefuttatásához.

Kelt: Budapest, 2016. december 2.



a doktori értekezés szerzőjének aláírása

*„Jobban ismernénk egymást,  
ha nem akarná mindenki mindig  
azonosítani magát a másikkal.”*  
(Goethe)

*„A mester mondotta: »Sose búsuljatok, hogy  
az emberek nem ismernek benneteket; azon  
búsuljatok, hogy ti nem ismeritek az embereket.«”*  
(Lunyu, I.16)

## TARTALOMJEGYZÉK

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS .....	4
ELŐZETES MEGJEGYZÉS .....	5
I. BEVEZETÉS .....	9
I.1. Kína és Európa múltja, jelene, jövője: Az európai Kína-recepció aspektusai.....	9
I.2. Történelem és módszer: A XIX. századi német történelemértelmezések .....	18
I.3. Gazdaság és társadalom: A megértő szociológia kontextusa .....	24
II. ELMÉLETI ALAPOK: A WEBERI ÉLETMŰ MÓDSZERTANI ÉS TEMATIKUS KÉRDÉSEI.....	34
II.1. A módszer.....	34
II.1.A. A weberi tudományszemlélet.....	34
II.1.B. Weber történelemszemlélete.....	39
II.1.C. Az összehasonlítás mint módszertani alapelv .....	44
II.2. A tárgy .....	48
II.2.A. A vita <i>A protestáns etikáról</i> .....	48
II.2.B. <i>Universalgeschichte</i> .....	54
II.2.C. Az utolsó „antikritika” mint „indirekt bizonyítás” .....	62
III. A „KONFUCIANIZMUS ÉS TAOIZMUS” .....	70
III.1. A szöveg és története .....	70
III.1.A. A mű születése .....	70
i) <i>Előzmények</i> .....	70
ii) <i>Sürgető megjelenés</i> .....	73
iii) <i>A bővített kiadás</i> .....	75
III.1.B. A struktúra .....	77
i) <i>A „Bevezetés”</i> .....	77
ii) <i>A „Konfucianizmus és taoizmus”</i> .....	81
iii) <i>„Között” („Zwischenbetrachtung”)</i> .....	84
III.1.C. A források .....	89
i) <i>Rejtett források</i> .....	89
ii) <i>Sinológiai források</i> .....	92
iii) <i>A fordítások</i> .....	96

<b>III.2. A hasonlóság eszközei.....</b>	<b>99</b>
III.2.A. Az ideáltípusok alkalmazása.....	99
<i>i) Kapitalizmus</i> .....	99
<i>ii) Racionalizáció</i> .....	103
<i>iii) Patrimoniális bürokrácia</i> .....	106
III.2.B. Történeti párhuzamok.....	111
<i>i) Patriarchalizmus</i> .....	111
<i>ii) Feudalizmus</i> .....	115
<i>iii) Patrimonializmus</i> .....	120
III.2.C. Első- és másodfokú összehasonlítás határán .....	125
<i>i) Teremtő király – teremtő isten: Kína és Elő-Ázsia</i> .....	125
<i>ii) Hős és hivatalnok: Kína és Görögország</i> .....	129
<i>iii) A pontifex: Kína és Róma</i> .....	131
<b>III.3. A különbözőség eszközei .....</b>	<b>136</b>
III.3.A. A kauzális összefüggés „másik oldala” – <i>Mi hiányzott?</i> .....	136
<i>i) A város és igazgatása</i> .....	136
<i>ii) Polgárság és polgári üzem</i> .....	140
<i>iii) Jog és szabadság</i> .....	146
III.3.B. „A konfucianus életorientáció” – <i>Miért hiányzott?</i> .....	152
<i>i) Egy „tradicionális” „rend”</i> .....	152
<i>ii) Irracionális racionalitás</i> .....	162
<i>iii) Racionális irracionális</i> .....	175
III.3.C. Az indirekt bizonyítás – <i>Mibez hiányzott?</i> .....	184
<i>i) A konfucianizmus szelleme</i> .....	184
<i>ii) „A nemes nem eszköz”</i> .....	189
<i>iii) Az utolsó antikeritika</i> .....	196

IV. ÖSSZEGRZÉS .....	200
IV.1. „A sors acélkemény épülete”: A „Konfucianizmus és taoizmus” helye a weberi életműben.....	200
IV.2. Újra <i>Universalgeschichte</i> : A „Konfucianizmus és taoizmus” helye az európai Kína-recepcióban .....	206
IV.3. Száz év távlatából: Hatástörténeti kitekintés.....	211
KONKLÚZIÓ.....	217
FELHASZNÁLT IRODALOM .....	219
Max Weber hivatkozott műveinek rövidítései.....	219
Hivatkozott irodalom.....	221
Elsődleges források .....	221
Másodlagos irodalom .....	226
FÜGGELÉK.....	239
A kínai szavak <i>pinyin</i> átírásának hozzávetőleges magyar kiejtése .....	239
A kínai történelem főbb korszakai.....	239

## KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

E disszertáció nem jöhetett volna létre Témavezetőm, Erdélyi Ágnes felmérhetetlen segítségével, melyet mesterképzésbeli szakdolgozatom 2013 tavaszán íródó Weber-fejezetének elkészítése óta nyújtott. Az ő útmutatása, tanácsai, kutatói és fordítói attitűdje, s nem különben emlékezetes vitáink nélkülözhetetlen segítséget nyújtottak a Weber szövegeivel való munkában. Segítségét, szakmai és emberi támogatását ez úton is hálásan köszönöm.

Egészen 2010-ig nyúlik vissza az idő, mióta Várnai András tanáromként és mentoromként segített minden, a kelet-ázsiai kultúrkör vizsgálatához kapcsolódó munkámban. Nem csak arra tanított meg, hogyan foglalkozzak a kínai bölcelet szövegeivel, hanem arra is, hogyan *ne*: arra a kritikus, önreflexív attitűdre, melynek révén a kínai bölcelet vizsgálatában rendre megjelenő hibák jelentős része elkerülhető. Mindenkori támogatásáért a legnagyobb hálával tartozom.

Nagyon köszönöm mindazon tanácsokat, melyeket a disszertáció írásának fázisaiban kaptam: az első megírt fejezet bemutatásakor tett észrevételeket Orthmayr Imrének – aki az azt követő hónapokban is számos fontos tanáccsal látott el –, és Szűcs László Gergelynek; a dolgozat egy-egy aspektusához, illetve fejezetéhez fűzött észrevételeiket és útmutatásukat Faragó-Szabó Istvánnak, Kósa Gábornak, Ludassy Máriának és Miklós Tamásnak – akinek történelemfilozófiai szemináriumai meghatározóak voltak a dolgozat alap gondolatának megfogalmazásában is.

Külön köszönöm a munkahelyi vitán tett elő-opponensi észrevételeket Hidas Zoltánnak és Olay Csabának, továbbá Tóth Olivér Istvánnak, akinek ugyanúgy köszönettel tartozom az elmúlt évek minden hosszú eszmecserejéért, melyek szintén a következő fejezetek mélyéig hatnak. Kiemelten köszönöm Szelényi Ivánnak, hogy nem csak a dolgozat elolvasásával és véleményével tisztelt meg, hanem még könyvtára egyes darabjait is több alkalommal rendelkezésemre bocsátotta.

Nagy hálával tartozom továbbá mindazoknak, akik doktori képzésem során tanácsokkal láttak el különböző, Weberhez és az európai Kína-recepcióhoz kapcsolódó írásaim és előadásaim kapcsán, így Bodnár Istvánnak, Boros Gábornak, Gedő Évának, Gyöngyösi Megyernek és Wessely Annának. Köszönöm emellett az Eötvös Collegium Faragó-Szabó István vezette Filozófia Műhelye minden tagjának, hogy izgalmas vitáink során számos új irányt adtak kutatásaimnak mesterképzésem idején.

Végül, de korántsem utolsó sorban köszönöm Édesanyám végtelen türelmét és odaadását, Édesapám mindenkori megértését és támogatását, s köszönök mindent Petrának – nélkülük a jelen dolgozat helyett legfeljebb egy pamfletet tartana kezében az Olvasó.

## ELŐZETES MEGJEGYZÉS

*A modern európai kultúrán nevelkedett ember elkerülhetetlenül és jogosan a következő kérdésfeltevés fényében közelíti meg az egyetemes történelmi problémákat: a körülmények miféle láncolata vezetett oda, hogy éppen a Nyugat talaján és csakis itt tűntek fel olyan kulturális jelenségek, amelyek – legalábbis ahogy mi szívesen képzeljük – egyetemes jelentőségű és érvényű fejlődés irányába mutattak?*

(Max WEBER: *Összegyűjtött vallásszociológiai tanulmányok*, „Előzetes megjegyzés”, 1920)

A jelen disszertáció Max Weber „Konfucianizmus és taoizmus” című tanulmányának kontextuális elemzését tartalmazza. A témaválasztás két kulcsfontosságú kérdést vet fel: „miért Weber?”, és „miért Kína?” Vagyis: miért Weber, annak ellenére, hogy az értekezés nem a XX. században kibontakozó számos, Max Weber (1864–1920) munkássága által nagymértékben meghatározott tudományterülethez – a szociológia vagy a gazdaságtan valamely ágához –, hanem a filozófiai tudományok körébe tartozik, amelyhez maga Weber igen ambivalens módon viszonyult; és miért Kína, annak ellenére, hogy amit Kínáról elmondott, nem tartozik munkássága legnagyobb hatású, legtöbbet magasztalt megállapításai közé? A válasz röviden a következő: e disszertáció célja, hogy Weber „Konfucianizmus és taoizmus” című tanulmányát egyfelől az életmű szűk, másfelől az európai Kína-recepció tág kontextusában elemezve bemutassa, hogyan viszonyul Weber történelemszemlélete a XVII–XIX. századnak a Kína-interpretációkban világosan tükröződő történelemfilozófiáihoz. A következő néhány „előzetes megjegyzés” e célkitűzés pontosítását szolgálja.

A gondolatmenet egy hosszabb kutatási folyamat eredménye, melynek során az európai, különösképp a német gondolkodástörténeti hagyomány Kína-interpretációit tanulmányoztam. E vizsgálódások tanulsága az volt, hogy az európai gondolkodók a kezdetektől a XX. század első felének társadalomtudósaiig *tükörként* használták Kínát, kettős értelemben. Vagy mintaként állították saját koruk elé, ezáltal az önkritika eszközévé téve, vagy a Nyugat, illetve Európa fejlettségének ellenpontjaként a megkövült mozdulatlanság szimbólumát látták benne. (A rendkívül színes palettán persze e két véglet legkülönbözőbb arányú elegyeit is megtaláljuk.) Ezek az értelmezések mind filozófiai, elsősorban morál-, politikai, és történelemfilozófiai *jelleget* interpretációk. Amikor Weber Kína-tanulmányát mintegy kitekintésként a szakdolgozatomban vizsgált írások közé emeltem, világossá vált, hogy a mű több szempontból is külön elemzést igényel. Nem azért, mert nem kapcsolódik szorosan a korábbi értelmezésekhez, hanem mert az azok közt feltárt belső kapcsolathoz viszonyítva sokkal összetettebb módon köthető hozzájuk. Mégpedig két okból.

1. Weber munkásságának jelentős része arra az egyfelől a hegelianus, másfelől a marxista magyarázati modellel szembehelyezett meggyőződésre épül, hogy a történelmet nem a látszólag szabadon cselekvő, de valójában az e történelemben megjelenő „Szellem” által irányított egyének, és nem is az emberi akarat hatókörén kívüli gazdasági folyamatok alakítják. A társadalom története Weber számára racionális, és racionális módszerek révén feltárható döntések sora, s ezen a szférán *belül* az eszmetörténeti és gazdasági folyamatok állandó kölcsönhatásban jelennek meg. E viszony-



rendszer átfogó elemzése összetett konceptuális sémában zajlik, melynek kulcsa az ideáltipikus konstrukciók metodológiai elmélete. Ezt a sémát, amely már az európai társadalom elemzése kapcsán is több problémát vet fel, Weber a *Világvallások gazdasági etikája* című sorozat írásaiban a keleti társadalmak leírására alkalmazta. Maga is tisztában volt vele, hogy óriási feladat előtt áll, amelyet részben a feldolgozandó forrásanyag „idegensége”, részben a módszertani keretnek a nem-európai kultúrákra való alkalmazása okoz. Vizsgálódásainak tétje ennek nyomán kettős: nem csak a hipotézisek igazolása, hanem önmagában az elemzés lefolytathatósága is problematikus. Ha nem képes a nyugati társadalomtörténeti alakzatok elemzésekor használt sémában elemezni a keleti kultúrákat, akkor központi, tudniillik a modern Nyugat *egyedi* sajátosságaira vonatkozó kérdése az inkommenzurabilitás zsákutcájába fut. Ebben az esetben nem arról volna szó, hogy *A protestáns etikában* kifejtett meglátása – mely szerint a modern nyugati kapitalizmus sajátosságainak kialakulásában döntő szerepe volt bizonyos *vallási-érzületi* tényezőknek – nem nyer megerősítést, hanem arról, hogy a kulturális sajátosságokra vonatkozó kérdés az általa „objektívnek” és „értékmentesnek” tekintett módszertani keretben *értelmezhetetlen*. Ha az elemzett struktúrák mindegyike csak rá szabott keretben vizsgálható, akkor mindegyik „egyedi”. Az értekezésben részletesen szó lesz róla, miért volt ez a következtetés Weber számára elfogadhatatlan, és arról is, hogy milyen módon alkalmazta az ideáltipikus konstrukciókra épülő módszertani eszközöket Kína vizsgálatában. Itt csak annyit emelek ki, hogy ez a keret a „Konfucianizmus és taoizmus”-t az európai Kína-recepció talán legösszetettebb *nem-sinológiai* művévé teszi, amely azonban – metodológiai elveit, tárgyalásmódját és felépítését tekintve – velejég *szaktudományos* jellegű, ezért elemzéséhez olyan módszerekre van szükség, amelyek a korábbi, elsősorban filozófiai Kína-interpretációk értelmezésének metodológiai keretét nagyságrendekkel kitágítják. – Hozzáteszem: ahogy Weber művét nem kezelem sinológiai munkaként, a disszertáció sem törekszik megállapításainak átfogó sinológiai elemzésére, ellenőrzésére vagy kiigazítására. Akárcsak az európai Kína-recepció többi képviselője esetében, Webernél is ahhoz a meggyőződéshez tartom magam, hogy a tézisek „helyessége” számunkra csakis *annyiban* érdemel figyelmet, *amennyiben* ezek az adott elemzés motivációiba, a háttérükben rejlő történelemszemléletbe, morális, politikai és kultúrkritikai megfontolásokba nyújtanak bepillantást. *Az*, hogy az adott gondolkodó által használt források például eurocentrikus nézőpontból vizsgálják-e Kínát, természetesen rendkívül fontos, *ennek* megállapításához pedig szükség van bizonyos sinológiai ismeretekre. Amennyiben azonban vizsgálatunk az adott gondolkodó Kína-képére és az ezen keresztül megjelenő szemléletmódra irányul, a kínai viszonyok *valóságának* elemzését e korlátozott meglátások szféráján túl a sinológusok kezébe kell adnunk.

2. A weberi Kína-tanulmány részletes és szisztematikus elemzését szükségessé tevő másik tényező (a sajátos és összetett módszertani keret mellett) az, hogy Weber gondolkodása, ez esetben

elődeihez éppenséggel *hasznos* módon, olyan szemléletmódbeli, ezáltal filozófiai érdeklődésre számot tartó és *csak a filozófiai szempontrendszer alkalmazó elemzés révén megérthető* sajátosságokkal rendelkezik (elsősorban a történelemértelmezés tekintetében), amelyek relevánssá teszik nem szaktudományos vizsgálatát. Csakhogy Weber esetében ez sem végezhető el olyan magától értetődő módon, ahogyan például Leibniz Kína-képét minden további nélkül a leibnizi *filozófiai* keretbe illesztve vizsgáljuk. Annak igazolása, hogy Weber esetében nemcsak lehetséges, de elengedhetetlen is egy nem szaktudományos, nem metodológiai értelemben vett elméletről, hanem a *filozófiai olvasat* relevanciájáról, sőt szükségességéről beszélnünk, önmagában komoly indoklást igényel, s csak ezután következhet e szemléletmód leírása, elemzése, összekapcsolása a Kína-tanulmányban kifejtettekkel. Ráadásul, mivel e két összetevő folyamatosan átszövi egymást, tárgyalásuk csak az alapvető elemek tisztázása érdekében folyhat mesterségesen elkülönített epizódokban, hogy aztán a két szférát összekapcsolva az elemzés – immár nem a leírás, hanem a magyarázat szintjén – visszatérjen ahhoz a komplex egységhez, amely Weber gondolkodását jellemzi.

Míndezek alapján a dolgozat a következőképpen épül fel. A „Bevezetés” (I.) azt a három kulcsfontosságú folyamatot tekinti át, melyek elengedhetetlenek a Kína-tanulmány kontextuális elemzéséhez: az európai Kína-recepció fordulópontjait a XVII–XIX. század között, a történelem-filozófiai, történettudományos és történelem-metodológiai áramlatokat XVIII. század végétől Weber munkásságának korai szakaszáig, illetve a „megértő szociológia” közvetlen elődjeként kezelhető gazdaság- és társadalomtudományi irányzatokat a XIX. század végén, kitérve a politikai kontextusra is. Terjedelmi okokból minden itt említett területtel csak érintőlegesen foglalkozom, vagyis annyiban, hogy a dolgozat Olvasójának látóterébe hozzam azokat a mozzanatokat, melyek a weberi mű elemzésének egy-egy pontján visszaköszönnek majd, mindig egy-egy új szállal kötve vissza Weber gondolkodását elődeihez. Az „Elméleti alapok”-ról szóló szakaszban (II.) először tisztán leíró jelleggel tekintem át a weberi társadalomtudomány központi megfontolásait a tudomány- és a történelemszemlélet, illetve a komparatiztika mint módszertani elv vonatkozásában. A szakasz második felében e gondolatmenettel szimmetrikusan bemutatom az alapelvek kapcsán felmerülő problémákat: a Kína-tanulmány közvetlen előzményét jelentő protestáns etika vitát (a weberi elemzés *módszertani* relevanciáját ért támadást és Weber reakcióit), a weberi *történelemképpel* szemben felmerülő értelmezési nehézségeket, végül azt a belső feszültséget, amelyre *A protestáns etika* kapcsán maga Weber is több ízben reflektál, és amelyet a *Világvallás*-tanulmányokban igyekszik feloldani (a Nyugat egyediségének kérdése *komparatív* keretben). A disszertáció központi szakaszában (III.) először a Kína-tanulmány keletkezéstörténetét, felépítését és forrásait vizsgálom, majd gondolatmenetének két fő összetevőjét elemzem részletesen, *tematikus* megközelítésben, vagyis nem a szöveg fejezeteit követve, hanem a Nyugat és Kína hasonlóságára vonatkozó keret-

elmélet és ennek részmozzanatai, majd a Nyugat és Kína különbségére vonatkozó meglátások szerint. A szöveg szoros olvasatára épülő elemzést csak a mű meglátásom szerint legfontosabb, „A konfucianus életorientáció” című fejezetének elemzésében alkalmazok. A záró szakasz (IV.) a vizsgálat következtetéseit tartalmazza, meghatározva a tanulmány helyét az életműben és az európai Kína-recepcióban, rövid kitekintéssel a mű hatástörténetére. E kettős vonatkoztatási keret segítségével mutatok rá, hogy *1. Weber Kína-képe a Nyugaton végbemenő racionalizáció mint (ideáltipikus) fejlődési folyamat ellenpontjaként a „kínai stagnáció” elméletét vallók szemléletéhez kapcsolódik, de 2. a porosz bürokrácia kritikájának a konfucianus hivatalnokrétegben való tükröztetése révén a Kínát Európa kritikájában felhasználó elődök értelmezéséhez is kötődik, így 3. a szűk értelemben vett komparatív vallásszociológiai vizsgálódásokban játszott szerepe mellett jelentőségével sokkal tágabb vonatkozásban kell számolnunk a weberi életműben.*

Végül, de nem utolsó sorban, említést kell tennem a következő vizsgálódások személyes vonatkozásáról. Nem szándékom hosszan érvelni amellett, hogy Weber Kína-tanulmánya „aktuális”, ma is releváns kérdéseket feszeget – ha így van, ez az Olvasó számára a következő elemzésből ki fog derülni. Van azonban két fontos mozzanat, melynek számomra különös jelentősége van. Az egyik az interkulturális megértés, a kulturális fordíthatóság–fordíthatatlanság problémája, amelyre Weber helyenként explicit módon is reflektál, és amellyel az egész itt vizsgált műben folyamatosan küzd. Ez a küzdelem nemcsak azért kiemelkedően fontos számomra, mert a „Konfucianizmus és taoizmus” terjedelme és részletessége okán magában foglalja a vonatkozó nehézségek szinte minden elemét, melyek az általam korábban vizsgált Kína-interpretációk kapcsán fölmerültek, hanem azért is, mert hozzánk – nemcsak korunkhoz, de *tudomány szemléletünkhöz* – való közelsége okán ez a szöveg a keleti kultúrkör megismerésére tett saját erőfeszítéseim „tükrévé” is válik. A másik mozzanat, amelyet ki kell emelnem, Weber korkritikája, különösen az egyes társadalmi szférák üzemszerűvé válásáról alkotott, széles körben ismert leírása, mely folyamat az elemzés egy pontján szorosán összekapcsolódik majd a Kína-tanulmány következtetéseivel is. Anélkül, hogy az Y generáció lelkiismeretének szerepében tetszelegnék, nem hagyhatom említés nélkül a keserű iróniát, melyet az kelt bennem, hogy ha valaki merész karikatúrát rajzolt volna Weber plasztikus korkritikájáról, „a jövő függősége épületéről” a ’10-es években, e rajz csak halvány sziluettjét ábrázolná a jelen kornak, amely egyesekből és nullákból – e félelmetes digitális monaszokból – a függőség még szűkebb, bitekbe zárt börtönét emeli. Joggal mondhatná valaki, hogy Weber korkritikája úgy aránylik napjainkhoz, ahogy például Rousseaué Weber korához; hogy számunkra a „vissza a természethez” helyén a „vissza a kézi szedéshez” maradt. Változhatatlan igazság azonban, hogy mindenkinek csak az a kor fájhat igazán, amelyben maga él, mert ez az, amelyet *elben* képes lehet ugyan gyökeresen átformálni, de amelyre a *gyakorlatban* a legcsekélyebb mértékben is képtelen hatni. Mégis, hogyha szívvel törekszik az előbbire, előbb-utóbb talán sikerülhet az utóbbi.

## I. BEVEZETÉS

A jelen disszertáció célja, hogy Max Weber „Konfucianizmus és taoizmus”-át az életmű és az európai Kína-recepció történeti kontextusában elemezve választ adjon a kérdésre: *sikerül-e Webernek az objektivitás és az értékesítés alapelvei mentén vizsgálni Kína társadalomtörténetét, meghaladva az előző évszázadok interpretációit*. Hogy e kontextust bemutassam, röviden áttekintem az európai Kína-recepció történetét (I.1.) és a Weber gondolkodói karakterére hatást gyakorló esztétörténeti irányzatokat (I.2–3.). Nem töreksem arra, hogy e korszakokról átfogó képet rajzoljak, pusztán azokra a mozzanatokra térek ki, amelyek Weber szemléletmódját alakították, vagy amelyek – ha nem is gyakoroltak rá közvetlen hatást<sup>1</sup> – viszonyítási pontként szolgálnak gondolatmenetemben.

### I.1. KÍNA ÉS EURÓPA MÚLTJA, JELENE, JÖVŐJE: AZ EURÓPAI KÍNA-RECEPCIÓ ASPEKTUSAI

Míg a XIX–XX. század fordulóján az európai gondolkodók Kína-képe általában rövid megjegyzésekben jelenik meg (Weber a kevés kivétel egyike), a francia felvilágosodás önértelmezésében és a német idealizmus történet-képében a Kína-interpretáció nagy jelentőségű volt, amennyiben egyes gondolkodóknál az öngigazolás, másoknál az Európa-kritika, az önreflexió flexibilis *eszközzé* vált.

Miután a „keleti utazók”<sup>2</sup> népszerű munkáikkal megteremtették az európai közvélemény Kína iránti nyitottságát, a jezsuita misszionáriusok a XVI. században szellemi kapcsolatot alakítanak ki Kína és Európa között.<sup>3</sup>

Kína fölfedezésével a klasszikus antikvitás *orbis terrarum*a kényes összehasonlítás tárgya lett. Európa vívmányait első alkalommal mérték egy nem-keresztény civilizáció teljesítményéhez, s Európának meg kellett tanulnia kívülről nézni önmagát. (LÖWITH 1996: 150–151.)

Ez azonban visszas módon valósult meg. A misszió meghatározó alakja, Matteo Ricci és társai az akkomodáció módszerét alkalmazták: a kínai tradíciót a keresztény hagyománnyal próbálták összeegyeztetni,<sup>4</sup> aminek legproduktívabb eszköze a terminológiai egyeztetés volt (ennek eklatáns példája a *Deus* és a *tian* 天<sup>5</sup> megfeleltetése). A jezsuiták által összeállított művek így sokszor már a fordítás szintjén eltorzították a kínai bölcsélet valódi képét. A háttérben az a szándék áll, hogy a látványos újítást elkerülve a kínai bölcsélet legrégebbi, így széles értelmezési mezővel rendelkező terminusaiba illesszék be az e tradíciótól *idegen* európai kulcsfogalmakat és a rájuk épülő tanítást. Mind a kinyilatkoztatott vallás terjesztését, mind ama nézetük igazolását, mely szerint nem csak a

<sup>1</sup> Weber felületesen ismerte például a XIX–XX. század fordulója előtti Kína-irodalmat. (HONIGSHEIM 2003: 43.)

<sup>2</sup> FRANKE 1962: 5–16.

<sup>3</sup> VÁRNAI 1976: 419–423; VÁRNAI 2011; DAVIS 1983: 533 sk.

<sup>4</sup> BRANCACCIO 2007: 54–58. Róma egyre inkább elítélte ezt a stratégiát, s hamarosan kirobbant az ún. rítus-vita, melynek következtében a jezsuita térítők helyét egy évszázaddal később a dominikánusok és a ferencesek veszik át.

<sup>5</sup> „Ég”/„menny”, de az írásjegy antropomorf ábrázolásból származik (TÓKEI 2005: I, 36.). A konfucianus hagyományban az emberi sorsot meghatározó, az ember útját kijelölő-elrendelő, uralkodó erő.

keresztény egyházszervezet tarthat fenn évezredek kultúráját, az szolgálta leginkább, ha a konfucianizmust nem vallásként, hanem „állami” filozófiaként vizsgálták.<sup>6</sup> A konfucianus hagyományt számos jezsuita előszeretettel kezelte az ősi, Istentől kapott bölcsesség torzult változataként. A deduktív koncepció alapját az a lánc-képzet – *catena rerum* – alkotta, mely szerint a világ minden létezője és jelensége egy kontinuum része, így egyetlen kezdeti egységre vezethető vissza.<sup>7</sup> Ez a koncepció kulcsszerepet tölt be több jelentős Kína-interpretációban, így például Athanasius Kircher munkáiban.<sup>8</sup> Kína e háttér előtt úgy jelent meg, mint „a tékozló fiú, akit vissza kell téríteni a közös atya házába”,<sup>9</sup> miközben számos gondolkodó szemében egyetemes princípiumok bizonyítékává vált. Ilyen volt Leibniz, Christian Wolff, és Voltaire is.

Leibnizet kezdetben a kínai írás foglalkoztatta, melyet a *characteristica universalis* kidolgozásán fáradozva tanulmányozott,<sup>10</sup> de általánosabb értelemben is a jezsuiták tudomány szemléletéhez kapcsolta a törekvés, hogy a különböző diszciplínákat összhangban kezelve létrehozzon egy egyetemes tudományt, s feloldja a teológia és a filozófia közötti ellentéteket.<sup>11</sup> Míg azonban Kirchert és munkatársait az motiválta, hogy mindannak, amit a különböző népeknél találnak, *levezethetőnek kell lennie* egy kezdeti egységből, Leibniz evidensnek tekintette, hogy a *harmonia* elve alapján az egyetemes rendszernek *léteznie kell*, csak fel kell fednünk törvényszerűségeit. E szellemben állítja össze *Novissima Sinica* című gyűjteményét (1697/99), melyben Kína *mintaszerűségét* hangsúlyozza.<sup>12</sup>

Ha a technikai mesterségekben azonos szinten vagyunk is [a kínaiakkal], s ha a teoretikus tudományokban meghaladjuk is őket, a praktikus filozófia terén (s ezt beismerni majdhogynem szégyellem) bizonyosan mi vagyunk meghalodottak, ehhez tartoznak az etika és a politika tanításai, melyek magához a halandók életéhez és gyakorlatához igazodnak. (LEIBNIZ 2008: 396., 401.)

Leibniz a kínai morális bölcséletet, s annak a kínai államszervezettel, hivatalnokrendszerrel való szoros együttélését, a *practica philosophiát* helyezi előtérbe. E tanítást nevezi Kircher szűk fél évszázaddal korábban a kínaiak „filozófiai alapelveinek”, melyek szerzője „nem más, mint az egyiptomi Thot, akit a görögök Hermész Triszmegisztoznak hívnak”,<sup>13</sup> és ezt titulálja egy bő évszázaddal később Hegel pusztán „népszerű morálnak”.<sup>14</sup> A *Novissima Sinica*, melynek interpretációja e két értelmezés közötti holtpontra jelképezi, hozzájárulás a katolikus egyház befolyásának visszaszorításához, kísérlet a XIV. Lajos uralkodása alatt több csapást elszenvedett protestantizmus megerősítésére, s ezáltal a korabeli Európa morális és politikai-társadalmi rendjének visszasszorgására adott merészen nyílt reflexió is.

<sup>6</sup> VÁRNAI 1974: 131.

<sup>7</sup> Ld. LEINKAUF 1993: 110–111.

<sup>8</sup> Ld. bővebben TAKÓ 2013.

<sup>9</sup> ECO 1998: 68.

<sup>10</sup> BOROS 2009: 116.

<sup>11</sup> Vö. BOROS 2009: 98. sk. Leibniz és a jezsuiták kapcsolatához ld. COOK–ROSEMONT JR. 1981.

<sup>12</sup> LEIBNIZ 2008, 395. Leibniz Kína-képéhez általában ld. LACH 1945.

<sup>13</sup> KIRCHER 1667: 131.

<sup>14</sup> Ld. HEGEL 1977: 107.

Ugyanez a reflexió jelenik meg Leibniz 1716-os *Discours sur la Théologie naturelle des Chinois* című befejezetlen írásában, melyben amellet érvel, hogy a *li* (理) és *qi* (氣)<sup>15</sup> párjának működésére épülő kínai világmagyarázati modell csak felszíni különbségeiben tér el a keresztény tanítástól. Ebből is látható, hogy „[a] kínai filozófiát nem idegen bölcseleti rendszernek tekintette, hanem egyszerűen saját monadológiája és a keresztény vallás idegen hasonmásának”, s ezzel világossá válik az is, hogy amennyiben Kínát saját korának kritikájában használja fel, a keleti birodalom *mássága* kerül érdeklődése középpontjába, míg az egyetemes harmónia bizonyításakor az *azonosság* játssza a főszerepet.<sup>16</sup> Az utóbbi mozzanat kapcsán nem maradhat említés nélkül Joachim Bouvet és Leibniz 1701-es levélváltása sem, melyben Bouvet felhívja Leibniz figyelmét az általa kidolgozott bináris aritmetika és a *Yijing*ként ismert kínai jóskönyv ábrái közti kombinatorikai „kapcsolatra”.<sup>17</sup>

Csak utalni tudok itt a hatásra, melyet Leibniz Kína-képe Christian Wolffra, s főként rajta keresztül Voltaire-re gyakorolt. Wolff<sup>18</sup> szintén a kínai *practica philosophiá*t helyezi előtérbe, melyet azonban mesterénél szűkebben értelmez és szembeállít a vallásossággal, mintegy a kínai bölcselet „profanizációját” hajtva végre.<sup>19</sup> A „praktikus filozófia” és a vallási etika szembeállítása jelenik meg mérsékeltebb formában Voltaire-nél is, akit a szakirodalom a felületesen „sinofiliának” nevezett attitűd tipikus példajaként emleget. Voltaire nem azt hangsúlyozza, hogy a kínai bölcselet nem vallás, hanem hogy ha annak tekintjük is, az erkölcsön (nem a „babonán”) alapul.

Amit legjobban ismertek és legjobban kifejlesztettek, ezek az erkölcsük és a törvényeik. A gyermekeknek az apa iránti tisztelete az alapja a kínai kormányzásnak. Az apai autoritás sohasem gyengül. Az írástudó mandarinokat úgy tekintik, mint a városok és provinciák atyjait, és a császárt, mint a birodalom atyját. (VOLTAIRE: *Essai sur les mœurs* [Bâle, 1754], I., 216., idézi, ford.: VÁRNAI 1983: 36.)

Kína iránti érdeklődését persze elsősorban a kor európai társadalmának átalakítási vágya táplálta. Történeti munkáját, az *Essai sur les mœurs*-t (1756) Kína tárgyalásával nyitja, rámutatván,

hogy a társadalmi és kulturális együttélésnek azok a formái, amelyeket másutt és Európától teljesen függetlenül fejlesztettek ki, éppen annyira alkalmasak, sőt talán még alkalmasabbak arra, hogy az ember létének boldogságát biztosítsák. (VÁRNAI 1983: 24.)

Kína mássága tehát Voltaire-nél is a korkritika eszközévé válik. Ám azt, hogy a kínai társadalom-szerkezet vizsgálata milyen sokféle módon nyújt alkalmat az önreflexióra és az önaffirmációra, nem csak az tükrözi, hogy a pozitív értelmezés egyaránt támaszkodik Kína Európához való (vélt) hasonlóságára és másságára, hanem az is, hogy e mássága, *épp azon elemei révén*, melyek Leibniz és Voltaire esetében előnyeként tűnnek fel, egyben a negatív értelmezés táptalajává is válik.

<sup>15</sup> A *li* által meghatározott módon elrendeződő, az anyagi világot létrehozó erő (önmagában viszont nem anyag).

<sup>16</sup> LACH 1945: 455. – Leibniz persze tökéletesen érzékelt a megértés problémáját – abban azonban nem leküzdhetetlen akadályt látott, hanem olyan nehézséget, amely a *harmóniához* való visszatérés révén áthidalható. Vö. Az *Újabb értekezésekben* a terminushasználat különbségeiről tett megállapításai: LEIBNIZ 2005: 315; 318–319.

<sup>17</sup> MUNGELLO 2009: 101. skk., VÁRNAI 1997: 71–84.

<sup>18</sup> Wolff Kína-képéhez ld. JÄGER 2012.

<sup>19</sup> WOLFF 1985: 46.

Míg Voltaire a kínai „patriarchális despotizmusnak” csak patriarchális voltát emelte ki, Montesquieu a despotikus jellegre helyezi a hangsúlyt, s Leibnizcel ellentétben a kínai hitvilágnak a kereszténységtől való különbségét nyomatékosítja. A keresztény vallás „azt kívánja, hogy mindenki egyesüljön; a kínai szertartások azt rendelik, hogy minden ember elkülönüljön a másiktól”. Ez az elkülönülés „az önkényuralom szellemével jár együtt”,<sup>20</sup> amely Kínában azon alapul, hogy törvényhozói „egybefoglalták a vallást, a jogot, az erkölcsöt és az illemt: náluk mindez erkölcsnek, erénynek számított. E négy tárgyra vonatkozó tanításokat szertartásrendnek nevezték”. E szertartásokban „nem volt semmi szellemiség, hanem egyszerűen gyakorlati szabályok voltak”,<sup>21</sup> írja ugyanazon források nyomán, amelyek Voltaire Kína-bálványozásának is alapját alkották.<sup>22</sup>

A despotizmus sem jelenik meg azonban mindig negatív színben. A „közgazdászok” vezéralakja, „Európa Konfuciusza”, François Quesnay 1767-es *Le despotisme de la Chine* című munkája a jezsuita térítést betiltó pápai bulla után évtizedekkel is a misszió beszámolóí alapján magasztalja a központosított Kína gazdasági berendezkedését és oktatási rendszerét,<sup>23</sup> s óriási népszerűségre tesz szert a korban.<sup>24</sup> A fiziokraták értelmezése azonban az európai Kína-recepció első nagy fejezetének végét is jelenti, amely időszak, még ha az említett ellentmondások jellemzik is, *bizonyos tekintetben* egyazon értelmezés hatja át, jelesül az nézet, mely szerint az évezredes Kínai Birodalmat egy alapvetően nem-szakrális természetű kormányzat vezeti, a konfuciánus tanításon alapuló tisztán morális kötelemrendszer segítségével, precízen szervezett, stabil társadalmi hierarchiában. E szerzők figyelme Kína múltjára koncentrálódik, csak bizonyos sajátos megközelítésben érintik a birodalom eljövendő változásainak kérdését, és ami számunkra itt a legfontosabb: döntően pozitívan értékelik azt az általuk tényként kezelt feltevést, hogy Kína berendezkedése évezredek óta nagyvonalakban ugyanolyan, mint napjaikban. E szemléletmód megváltozása egybeesik Kína klasszikus történelemfilozófiai értelmezésének, a *kínai stagnáció elméletének* megjelenésével.

Annak fő oka, hogy az európai gondolkodók Kínához fűződő viszonya megváltozott, elsősorban nem a Kínához való viszony átalakulásában,<sup>25</sup> hanem abban keresendő, hogy Európa *saját magáról és az emberiség történelmében elfoglalt helyéről* alkotott képe a felvilágosodásban lényegileg átalakult. E kor számos felismerése közül az egyik legjelentősebb éppen az volt, hogy *ez* a felvilágosodás kora. A kezdeti évtizedekben, amikor a XVII. század gondolkodói Európa társadalmi és morális megreformálásán dolgoztak, Kína a *szilárdság* mintája lett. A klasszikus történelemfilozófiák

<sup>20</sup> MONTESQUIEU 2003, XIX/18 (460).

<sup>21</sup> MONTESQUIEU 2003: XIX/17 (458–459).

<sup>22</sup> Az imént idézett szakasz egyik jegyzetében például azt a Jean-Baptiste Du Halde atyát említi, akinek *Description de l'empire de la Chine*-je Voltaire-t, s később a fiziokratákat is inspirálta. Vö. WRIGHT 1960: 233.

<sup>23</sup> Ld. BODDE 2004.

<sup>24</sup> DAVIS 1983: 539. sk.

<sup>25</sup> A Kínával való szembefordulás négy fő oka 1) a rítus-vitát lezáró pápai rendeleteket, 2) Kína elutasító magatartását, 3) a rassz-elméletek megjelenését (ld. főként DEMEL 1992.), 4) hogy a figyelem Kína „példaértékű” bölcséleti hagyományáról gazdasági-politikai „fejletlenségére” terelődött (BRANCACCIO 2007; FRANKE 1962; MUNGELLO 2009.).

megjelenésével és a *haladás* eszméjének megerősödésével *ugyanaz* a kép a visszájára fordult, s bár Kína továbbra is a tartósság szimbóluma maradt, immár *kövületté* vált: egyetlen hatalmas, évezre-des példájává mindannak, amit a korszak saját érdemei által meghaladottnak tartott.<sup>26</sup> A haladás-eszme egyik szimbolikus megnyilvánulása Condorcet *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története* című műve, melynek rövid Kína-utalásaiban a keleti birodalom egy letűnt korszak jelképének tűnik: olyan országnak, amely „mintha minden más népet csak azért előzött volna meg a tudományokban és a mesterségekben, hogy aztán sorban mindegyiket elsorvassza”, ahol „a tudatlanságnak és az előítéleteknek kiszolgáltatott emberi szellem szégyenletes mozdulatlanságra lett kárhóztatva”, és ahol a népek „mintha még ma is az emberi nem gyermekkorának idejét élnék”.<sup>27</sup> Herder, akinek a kultúrák egyenértékűségét elismerő történelem-értelmezése épp a Condorcet által is képviselt lineáris haladás-gondolat ellen irányult, szinte szó szerint ugyanígy fogalmaz, és szinte ugyanakkor, mint kortársa, mondván: a kínai nép „fejlődése a Föld annyi más népéhez hasonlóan, úgyszólván a gyermekkorban elakadt”.<sup>28</sup> Herder történelemfilozófiáját ugyanakkor sajátos kettősség jellemzi. Egyfelől – mint korábban számos jezsuita gondolkodó, és mint majd Hegel is – „láncként” tekint az emberi műveltség történetére, melyben az Isten által elének kitűzött cél, a boldogság és a humanitás felé haladunk.<sup>29</sup> Másfelől a világpolgári állapot kanti eszméjével szemben, mely állapotért minden kornak, kilátásaitól függetlenül küzdenie kell, Herder gondolkodásának meghatározó eleme az a gyakran „relativistának” nevezett, Montesquieu-t idéző szemlélet, mely szerint „[a] Természet minden szülöttjéről, az emberi birodalom minden eseményéről a kor, a hely és a nemzeti jelleg dönt – röviden, a leghatározottabb individualitással rendelkező eleven erők összhatása, semmi más.”<sup>30</sup> A gyermekkorban való megrekedtség gyökerét a nevelés évezre-des rigorozitálásában véli felfedezni,<sup>31</sup> Kína régisége nem a tekintély alapja, hanem a haladás gátja,<sup>32</sup> a kínai nemzet „genetikai természetének”<sup>33</sup> fő meghatározója pedig a despotikus és zárt hatalmi rendszer és a magukat ennek „gyermeki engedelmességgel” alárendelő tömegek. E jellemzés ugyanakkor a kínai nép *objektív* vizsgálatát célozza: számos megfogalmazás tükrözi a kultúrák

---

<sup>26</sup> Vö. SONG 1972: 7–24., VÁRNAI 1977: 31.

<sup>27</sup> CONDORCET 1986: 96, 97.

<sup>28</sup> HERDER 1978a: 185.

<sup>29</sup> Ld. KELEMEN 2000: 53–54. Vö.: HERDER 1978a: 453., HERDER 1983: 339.

<sup>30</sup> HERDER 1978a: 264. – Az e tézisben való egyet nem értés a Kant–Herder-vita alapja.

<sup>31</sup> HERDER 1978a: 179. skk. – Vö. VÁRNAI 1973: 158.

<sup>32</sup> A XIX. századra eluralkodó nézetet, mely szerint Kína fejlődése egy pontján megrekedt, nagy részben olyan történeti munkák is alakították, melyek Kína történelmét egy évszázadokkal korábbi időszakig tárgyalták. Ilyen például De Mailla *Histoire générale de la Chine* című munkája (1777/83). Ld. FRANKE 1962: 117–120. Nagyjából e leírásokon alapulnak Kant Kínára vonatkozó elszórt megjegyzései is, melyek tanúsága szerint nem vélekedett elítélően a kínai kultúráról, elismerte a tudomány fejlettségét, a kínai társadalom három „alapelveként” pedig a gyermekek engedelmességét, a feljebbvaló iránti hűséget és az udvariasságot jelölte meg. Ld. pl. KANT 1923: 381.

<sup>33</sup> HERDER 1978a: 177. Ld. ehhez VÁRNAI 1973: 155., 180–183.



egyenértékűségét elismerő álláspontot, melynek nevében elítéli azt a politikát, mely az európai kultúra szupremáciájával a gyarmatosítást legalizálta.<sup>34</sup>

Az ambivalencia, amely nem csak Herder gondolkodását, hanem a XVIII–XIX. század fordulójának Kínához való ambivalens viszonyát is példázza, Hegel Kína-képében már nincs jelen – számára Kína a történelem gyermekkorának jelképe, *és semmi több*. Hegel olyan kontinuumként tekintett az emberi történelemre, amely minden korszakában a Szellem fejlődésének adott fázisát tükrözi. Történelemfilozófiai célkitűzése bizonyos értelemben a jezsuita tudományéhoz is hasonló módon az volt, hogy a történelmet egyetlen egységes folyamatként ragadja meg – de ezen az alapon épp elveti a jezsuitáknál meghatározó ősnép-hipotézist,<sup>35</sup> hátat fordít az ősi bölcsesség keresésének, „szembefordul a felvilágosodásbeli »chinoiserie-k«-kel és a romantikus »indomániák«-kal”.<sup>36</sup> A fejlődés nála Keletről Nyugatra tart, a „Kelet” így a *legelső*, ezáltal *legelső* fokot jelenti.

Az első korszakot [...] amelyben a szellemet vizsgáljuk, a gyermek szellemével lehet összehasonlítani. Itt úgy szólván a szellemnek a természettel való egysége uralkodik; ezt a *keleti világban* találjuk. (HEGEL 1979: 117.)

A szellem emez azonosságában a természettel nem lehetséges az igazi szabadság. Az ember itt még nem juthat személyisége tudatához, egyéniségének még nincs semmiféle értéke és jogosultsága – sem az indiaiaknál, sem a kínaiaknál [...]. (HEGEL 1981: 62.)

Kína már nem a „tékozló fiú” – pusztán a gyermek. A történelemnek „a kínai birodalommal kell kezdődnie; mert ez a legrégebb, amelyről hírt ad a történelem [...]”.<sup>37</sup> Ez határozza meg Kína helyét már a vizsgálat kezdete előtt.<sup>38</sup> A kínai „filozófia” még nem filozófia, hanem olyan *vallás*, „amelyhez nagyon közelesik, hogy filozófiának tartsák”,<sup>39</sup> ugyanakkor a kínai „vallás” szintén csak a vallás legelső fokán helyezkedik el. Hegelnél található meg továbbá a legmarkánsabb formában az a Condorcet-nél és Herdernél is megjelenő gondolat, amely az állam „gyermekkorban” való megrekedtségét az egyén mint szabad individuum hiányára vezeti vissza.

Az első tehát, ami van, az az állam, amelyben a szubjektum még nem jutott jogához, s inkább egy közvetlen, törvénytelen<sup>40</sup> erkölcsiség uralkodik, a történelem gyermekora. (HEGEL 1979: 194.)

Ebben az első, patriarkális világban a szellemi szubsztanciális valami, amihez az egyén csak mint akcicens járul hozzá. Az *egy* akaratahoz a többiek mint gyermekek, mint alárendeltek tartoznak. (HEGEL 1979: 117.)<sup>41</sup>

Nem meglepő, hogy ebben a keretben a kínai *philosophia practica*, amely Leibniz Kína iránti tiszteletének fő oka volt, a kezdeti jelleg egyik eklatáns példája lesz.

<sup>34</sup> HERDER 1978b: 548.

<sup>35</sup> HEGEL 1979: 18. – Az ősnép-hipotézis elutasítása nem jelenti, hogy Istennek és az Isten általi teremtettségnek ne lenne meghatározó szerepe rendszerében. Vö. HEGEL 1979: 746.

<sup>36</sup> SONG 1972: 25. Az ind filozófia kapcsán vö. *A szellem filozófiája* 573.§-ának megjegyzésével (HEGEL 1981: 360. skk.).

<sup>37</sup> HEGEL 1979: 214.

<sup>38</sup> Vö. KIM 1978: 173–180, főként 178–179.

<sup>39</sup> HEGEL 1977: 104.

<sup>40</sup> Hegelnél nem „törvénytelen”-ről van szó, hanem egy *még* törvény nélküli állapotról.

<sup>41</sup> Vö.: HEGEL 1977: 105. – A hegeli „szubsztancialitás”-fogalomról a Kelet kapcsán ld. SONG 1972: 28. skk.

Ismerjük Konfucius beszélgetéseit tanítványaival, tartalmuk népszerű morál; megtaláljuk ezt minden népben, különbet is, nincs benne semmi kiváló. Konfucius gyakorlati világbölcs, spekulatív filozófiát egyáltalán nem találunk nála [...]. (HEGEL 1977: 107.)<sup>42</sup>

Mint látható, Kína Hegel számára is rendszere tökéletes igazolásává válik. „Aki ésszerűen néz a világra, arra a világ is ésszerűen néz”,<sup>43</sup> a történelemben pedig „egy általános célt kell keresnünk, a világ végcélját [...]; ezt a végcélt kell megragadnunk az ésszel.”<sup>44</sup> E szemléletmód szavatolja a közegek által meghatározott<sup>45</sup> alakzatok egymásba fordulását (*Aufhebung*), mely kontinuumnak Kína mintegy a „nullpontját” jelképezi.

Ezen értelmezések sajátos keverékét találjuk meg Schellingnél, aki az őt követő valláskutatás több képviselőjétől eltérően nem a mitikus tudat vallás-előttiségét hangsúlyozza, hanem a mitológiának – „a vallási tudat korai, de esszenciális szintjé”-nek<sup>46</sup> – egy nép *népként* való öntudatra ébredésében betöltött szerepét. Kína e koncepcióban *kivételként* jelenik meg, amennyiben egyfelől „a politeizmus egyidejű, s bizonyos mértékben azonos a néppé alakulás [*Völkerentstehung*] folyamatával; vagyis egyfelől nincs *nép* mitológiai nélkül”, másfelől

[a]z abszolút történelem előtti idő, a *néppé* alakulás ideje volt a relatíve mitológia nélküli idő is, mert a mitológia általában a népekkel jelent meg. [...] E tekintetben a kínaiak úgy nyilvánulnak meg [...], mint az *abszolút történelem előtti* emberiség egy még fennmaradt része. (SCHELLING 1857: 522.)

Schelling egyfelől a hegeli rendszer elvétől lényegileg eltérő attitűddel fordul Kína felé annak egyedi jellegét hangsúlyozva – az egyediség alapját azonban a megrekedtségben jelöli meg. Ebben az értelemben a schellingi Kína-kép nagyon is hasonlít a hegeli, s egyben a herderi értékeléshez.<sup>47</sup>

Hegel és Schelling korában épül ki az európai Kína-recepció történetének egy másik szférája, a sinológia mint *szaktudomány*, melyet Jean-Pierre Abel-Rémusat-hoz, az első sinológia-tanszék alapítójához köthetünk.<sup>48</sup> Miközben azonban az első sinológusok tárgyalásmódja *alapvetően* tudományos jellegű volt, nem szakítottak az európai torzításokkal. Rémusat egyik központi tézise a taoizmus vizsgálatában például az volt, hogy a *dao* három jellemzőjének neve – I (*yi* 夷), Hi (*xi* 希), Wei (*wei* 微)<sup>49</sup> – a zsidó istennév megfelelője (J-H-V-[H], יהוה ).<sup>50</sup> E példa szemlélteti, hogy a tu-

<sup>42</sup> Ld. SONG 1972: 41. skk. Részletesebb, de lényegében hasonló kicsengésű értékelését találjuk Hegelnél a *tian*-kultuszhoz (HEGEL 2000: 131. skk.) és a taoizmusnak is (Ld. HEGEL 1977: 110. skk. és HEGEL 2000: 135. skk.).

<sup>43</sup> HEGEL 1979: 18.

<sup>44</sup> HEGEL 1979: 17.

<sup>45</sup> „Minden filozófia korának a filozófiája, szem a szellemi fejlődés egész láncában”. (HEGEL 1977: 53.)

<sup>46</sup> DUPRÉ 2007: 3.

<sup>47</sup> Schelling a kínai monoszillabikus nyelvet hozza fel a külső erő által összetartott, szűk keretek közé szorított rendszer példájaként. (SCHELLING 1857: 542. sk. – Vö. HERDER 1983: 255–256.) A kínai monoszillabikus voltáról szóló tézist elsőként Humboldt fogalmazza meg (BRANNER 2003: 49. skk.), aki a nyelvek szerkezeti különbségét, akárcsak Herder, a népek fejlődési fokával kapcsolja össze (HUMBOLDT 1985a: 78.).

<sup>48</sup> Ld. WRIGHT 1960: 240.

<sup>49</sup> Tőkeinél „észrevehetetlen”, „illanó” és „parányi” (*Dao de jing*, 14., ld. TŐKEI 2005: II, 21.)

<sup>50</sup> ABEL-RÉMUSAT 1823, 40–49, főként 45. A „*dao* fonala” egységet mint „*la chaîne de la raison*”, „*rationis catenatio*” fordítja (*ao*, 41.), így egyszerre kapcsolódik az „ész korának” szemléletéhez (*raison, ratio*) és a jezsuita hagyomány láncépzetéhez (*chaîne, catenatio*). Értelmezését, melyre Hegel is támaszkodott, Stanislas Julien munkája írja felül, mely alapján Schelling elutasítja a *dao*-ész megfeleltetést, talán épp Hegel ellenében (SCHELLING 1857: 564.).

dományos forma megszilárdulása nem jelentette a tartalom önkényes átértelmezéstől való védelmét. Ez a jelenség hosszú ideig meghatározó marad az európai sinológiában.<sup>51</sup>

Miközben Kína bölcseleti hagyományának értelmezése, *bár a megrögzült prekonceptiók mellett*, egyre inkább tudományos keretek közé helyeződött, a kínai hatalom- és társadalomstruktúra szemlélete a legtöbb Kínával foglalkozó európai gondolkodó munkáiban, *szintén a megrögzült prekonceptiók mellett*, egyre inkább gyakorlati, sokszor *politikai* szintre került. A XIX. század közepén egyre markánsabban megjelenő új típusú értelmezésben a megrekedt kínai fejlődés *előremozdításának* problémája mint az emberiség fejlődésében való előrelépés lényegi mozzanata merül fel. E szemlélettel találkozunk Tocqueville és Marx Kínát érintő megjegyzéseiben.

Tocqueville egy olyan generáció képviselője, amelyben bár még nagyon is él a felvilágosodás politikai gondolkodása, Montesquieu és Voltaire brit mintára elgondolt szabadság-eszménye,<sup>52</sup> a francia forradalomnak már visszas következményeit, tragikus önfelszámolását tapasztalta meg. Montesquieu deskriptív politika- és társadalomelméletétől és földrajzi determinizmusától eltávolodva szabadon cselekvő egyének közösségéről ír, hiszen egy ilyen társadalom létrejöttét szeretné látni Európában is. Kína úgy jelenik meg írásaiban, mint azon társadalom példája, amelyben ez az átalakulás, legalábbis *belső* kezdeményezésre, nem jöhet létre. Annál nagyobb érdeklődéssel figyel, Marxhoz hasonlóan, a Kína *külső* megnyitására tett kísérleteket az ópium-háborúk idején.

Ha angol lennék, nem tudnám aggodalom nélkül nézni az expedíciót, amely Kína ellen készül. Mint jót akaró, de nem érintett szemlélő, nem érzek mást, mint nagy örömet arra gondolván, hogy egy európai hadsereg le-rohanja a Mennyei Birodalmat. Az európai mozgékony, íme, összecsap a kínai mozdulatlansággal! Nagy esemény ez, főként ha arra gondolunk, hogy ez csak a folytatás, az utolsó elem a hasonló események sorában, amelyek fokozatosan arra sarkallják az európai fajt, hogy otthonát elhagyva egymás után uralma vagy befolyása alá hajtsa az összes többi fajt.<sup>53</sup> (TOCQUEVILLE 1864–66: 96.)<sup>54</sup>

A tárgy, melynek kapcsán legtöbbször említi Kínát, a közigazgatási centralizáció. A központosítás, írja, „megtartja a társadalmat egy olyan *status quo* keretei között, amely valójában sem hanyatlásnak, sem haladásnak nem mondható”, s ott működik igazán hatékonyan, ahol a nép nem felvilágosult – ennek szimbóluma Kína. Tocqueville ugyanis a keleti birodalmat látja

a legtökéletesebb példának arra a társadalmi jólétre, amelyet egy nagymértékben centralizált közigazgatás nyújthat a passzív népnek. Az utazók arról számolnak be, hogy a kínaiaknál van nyugalom, de boldogság nélkül, van ipar, de haladás nélkül, van stabilitás, de erő nélkül, van materiális rend, de közmorál nélkül. Náluk a társadalom mindig eléggé jól működik, de sohasem nagyon jól. (TOCQUEVILLE 1993: I/5., 138–139.)

Tocqueville a kínai stagnáció elméletének egyik legjózanabb képviselője volt. Ami azonban az ő esetében is a bírálat alapját képezi, az a szolgai alkalmazkodás a fennálló – despotikus – rend-

<sup>51</sup> Ld. ehhez III.1.C.iii.

<sup>52</sup> Ld. HORVÁTH-HÖRCHER 2006: 30. Megjegyzendő, hogy Voltaire fent említett Kína-bálványozása éppenséggel nem az angol szabadságesszményt tükrözi, amennyiben azt az egyszemélyű hatalomgyakorlást élte, amelyet Montesquieu és az ő nyomdokain Tocqueville is kritizált. – Ludassy Máriának ez úton is köszönöm e kérdéskör kapcsán adott tanácsait.

<sup>53</sup> A későbbiekben (II.2.B.) Weber kapcsán térek ki a fajok és a kultúrák azonosításának problémájára.

<sup>54</sup> Levél Henry Reeve-hez, 1840. április 12.

hez.<sup>55</sup> Ez teszi Kínát az antidemokratikus berendezkedés szimbólumává, akárcsak J.S. Mill számára. A demokrácia valódi veszélye – írja Mill 1840-ben Tocqueville-nek –, „a valódi gonosz, mely ellen harcolni kell, [...] nem az anarchia vagy a változás iránti vágy, hanem a kínai stagnáció és mozdulatlanság”.<sup>56</sup> Sem Mill, sem Tocqueville nem vonja kétségbe, hogy Kína a maga módján képes a fennmaradásra – a fő kérdés azonban mindkettejük számára az, miként lehet kimozdítani belőle. *E tekintetben* Marx megfontolásai is a tocqueville-i és a milli megközelítéshez hasonlítanak.

Talán igen furcsának és paradoxnak tűnik fel az az állítás, hogy az európai népeknek republikánus szabadságért és gazdaságos kormányrendszerért meginduló újabb felkelése, újabb megmozdulása valószínűleg sokkal inkább függhet attól, ami most a Mennyei Birodalomban – Európának épp az ellenpólusában – történik, mint bármely más most ható politikai októl [...]. (MEM 9, 89.)

– írja Marx 1853-ban „Forradalom Kínában és Európában” című cikkében, „a végletek érintkezésének” hegeli tételével nyitván sorait. Noha mind Tocqueville, mind Marx számára komoly kérdést jelentett, hogy rést lehet-e ütni „azon a falon, mely barbár módon elszigetelte Kínát a civilizált világtól”,<sup>57</sup> Tocqueville inkább *remélte*, Marx azonban *elkerülhetetlennek látta*, hogy a „tespedő” Kínai Birodalom építménye előbb-utóbb a történeti fejlődés új szintjére lépve összeomoljon. Ő fogalmazza meg a legvilágosabban azt a paradoxont, amely a keleti társadalom zárt egységei végérvényes megsemmisítésének *tragikuma*, és a történeti változás – a korábbi viszonyrendszer elemei közötti feszültségből adódó – *szükségyszerűsége* között fennáll. Szánalommal beszél arról, ahogyan a prekapitalista társadalmak zárványa, ez a mesterséges izolációban rekedt közösség, melynek tagjai továbbra sem váltak individuumokká, és akiknek földesura még mindig az állam, „az elaggott világ e képviselője erkölcsi indítékokból látszik cselekedni, míg a fölényben lévő modern társadalom képviselője” – aki eleddig az emberi nem felvilágosítójaként lépett fel (gondoljunk Condorcet művére) – „azért a kiváltságért harcol, hogy a legolcsóbb piacokon vásároljon és a legdrágábbakon adjon el – ez csakugyan olyan tragikus strófa, hogy nincs az a költő, aki valaha is furcsábbat mert volna elképzelni”.<sup>58</sup> Marx számára azonban nem ez a szemlélet a meghatározó.

[H]a az emberi érzésnek viszolygnia is kell attól a látványtól, hogy e szorgos, patriarchális<sup>59</sup> és ártalmatlan társadalmi szervezetek miriádjai széthullanak [...], nem szabad megfélelkezünk arról, hogy ezek az idillikus faluközösségek [...] mindenkor szilárd alapzata voltak a keleti despotizmusnak, [...]. [...] A kérdés az, hogy az emberiség teljesítheti-e rendeltetését anélkül, hogy alapvető forradalom következne be az ázsiai társadalmi állapotban? Ha nem, akkor Anglia [...] e forradalom felidézésével a történelem öntudatlan eszközéül szolgált. (MEM 9, 124, 125.)

<sup>55</sup> Vö.: TOCQUEVILLE: 1993 III/III/19., 886.

<sup>56</sup> Mill levele Tocqueville-hez, 1840. május 11. MILL 1963: 287. levél. Vö. TAKÓ 2016: 410. Ugyanezt a fenyegetést fedezhetjük fel a szarkasztikus kritikában, amelyet Tocqueville a fiziokratákról mond *A régi rend és a forradalomban*. Ők azok akiknek műveiből „a forradalom igazi természetét” megismerhető (TOCQUEVILLE 1994 187.), amennyiben a királyi kormányzat mintájára egy személytelen hatalmat képzeltek el, mely előtt a szabadságjogok nélküli egyén meg kell hajoljon. Ezzel összhangban bálványozták Kína „gyengeelméjű és barbár kormányzatát” (*uo.*, 192.).

<sup>57</sup> MEM 9: 89.

<sup>58</sup> MEM 12, 513.

<sup>59</sup> Hogy Kelet-Ázsia kultúrái „patriarchális” szerkezetűek, Marxnak épp olyan evidens, mint Voltaire vagy Hegel számára.

A Szellem fejlődése Hegelnél hasonló méretű feszültségek közepette, a réginek az újban való „megszüntette megőrzésén” keresztül megy végbe, e feszültségek azonban más minőségűek. Hegel nemcsak azért nem tulajdonít jelentőséget a „Kína megnyitása” kérdésnek, mert ez az ő életében még kevésbé aktuális, mint Tocqueville vagy Marx idején, hanem mert számára a kínai stagnáció és a görög világ közötti feszültség *már feloldódott*, Kína már meghaladott volt. Marx szemléletében azonban a feszültség mindaddig növekszik, amíg elemei közül a korábbi forma *ténylegesen* el nem pusztul. Ez annál tragikusabb, minél később következik be, mégsem kerülhető meg a kommunizmus világtörténelmi létrejötte felé vezető úton.<sup>60</sup>

Nagyon röviden így foglalható össze az a három évszázad, melynek során Kína megtérítendő gyermekből (Kircher) a meghaladott gyermekkor jelképévé alakult (Condorcet, Herder, Hegel), követendő példából (Leibniz, Wolff, Voltaire) elrettentő példa lett (Tocqueville, Mill), s miután hosszú ideig az egyetemes egység megteremtésének eszközeit keresték benne, végül az egyetemes egység akadályává vált (Marx). Ezzel viszont máris azon eszmetörténelmi áramlat, a XIX. századi német történelmi gondolkodás fő kérdéskörében járunk, amelynek kulcsfontosságú szerepe volt Max Weber pályájának vonatkozásában is.

## I.2. TÖRTÉNELEM ÉS MÓDSZER: A XIX. SZÁZADI NÉMET TÖRTÉNELEMÉRTELMEZÉSEK

A XIX. század legtöbb új szellem- vagy kultúrtudományos iskolája abból nyerte lendületét, hogy tárgyát a történelmet alakító erőként, *és/vagy* a történelem által meghatározott létezőként kezdte szemlélni.<sup>61</sup> Max Weber a szó minden értelmében e század gyermeke volt. Nemcsak a weberi tudományszemléletet meghatározó fontos alapelvek származnak ebből a korból, hanem azok a *kéte-lyek* is, melyek feloldása a megértő szociológia elsődleges feladata volt, s azok az ellentmondások is, melyekkel mi szembesülünk Weber munkáinak vizsgálatakor.

Az európai történetírást az újkor előtt a tárgyilagosan *elbeszélhető* történetek magabiztossága uralja.<sup>62</sup> Amikor a történetek *történelemmé* forrnak össze, ez az egység csak a megfigyelő perspektívájából tekinthető egységnek. „Ma már aligha fér kétség ahhoz” – mondja Goethe – „hogy a világtörténelmet időről időre át kell írni”, mert „a tovahaladó idő gyermeke új és új nézőpontokba keveredik, ahonnan a múlt más és más módon tekinthető át és ítélhető meg.”<sup>63</sup> A történelem pártatlan szemlélhetőségére vonatkozó kétely tehát egyidős a történelem egységes szemléletével. A

<sup>60</sup> Vö.: *A német ideológia*, MEM 3, 35–36. Bár Weber Kína-interpretációjában a marxista Ázsia-vitának nem volt közvetlen relevanciája, a történelmi kontextus szempontjából fontos, hogy miként Kína a XIX. század második felében Marxnál, a XX. század első felében Marx nyomán, a marxizmuson belül kibontakozó vitában sem önértékén, hanem egy kontinens sorsáról való gondolkodás *példázataként* vált kiemelkedő jelentőségűvé.

<sup>61</sup> Vö. TENBRUCK 1999a: 23. A XIX. század mint „a történelem kora” gondolatához ld. FOUCAULT (2000): 245. skk.

<sup>62</sup> Vö. KOSELLECK 2003: 204. skk.

<sup>63</sup> Goethe: „Materialien zur Geschichte der Farbenlehre” (1960: 93), idézi KOSELLECK 2003: 223.

kétely magva az emberi akarat és tapasztalat, ezzel az emberi természet ellentmondása. Az ember szabadságot követel, tehát önmaga kell irányítsa sorsát. A tapasztalat szerint, ha az emberek irányítják sorsukat, történelmük nemcsak kiszámíthatatlan, de elviselhetetlenül tragikus is. Ha a történelem ilyen, *szükségük van* valamilyen kiutat biztosító „vezérfonalra” – vagyis: az *egységre*. A tapasztalat szerint ilyen nem létezik. Ez az apória, amely alapjaiban határozza meg a történelemfilozófiát, szimbolikusan összegződik a „társiatlan társiasság” gondolatában, melynek révén Kant megkísérli „egy *természeti cél* felfedezését, amelyből következően mégiscsak lehetséges lenne a saját terv nélkül eljáró teremtményeknek egy meghatározott természeti terv szerinti történelme.”<sup>64</sup> Ez a *dac*, ez a „mégiscsak” a XIX. századi német történeti gondolkodás kulcsa,<sup>65</sup> amely a korszak csaknem minden jelentős gondolkodójánál, így Hegelnél is meghatározó.

Hatalmas képet látunk: események és tettek, a népek, államok, egyének végtelen változatosságú alakulatai, szüntelen egymásutánban. [...] A változás e gondolatának negatív oldala szomorúságot kelt bennünk. [...] A változás e kategóriájához csatlakozik [...] a másik oldal, az, hogy a halálból új élet támad fel. Ezt a gondolatot a keletiek ragadták meg [...]. [De a lélekvándorlás] csak keleti kép; a testre illik, nem a szellemre. Nyugati az, hogy a szellem nemcsak megifjultan, hanem felmagasultan, megdicsőülten lép elő. Persze önmaga ellen lép fel, felemésztí alakulása formáját s így új alakhoz emelkedik. [...] Ez az elmélkedés elvezet a harmadik kategóriához, egy önmagában való végcél kérdéséhez. Magának az *észnek* a kategóriája ez; jelen van a tudatban mint hit a világot uralkodó észben. (HEGEL 1979: 20–22.)

Ez a „hit” egy töről fakad a „természeti cél” kanti tételezésével és Humboldt azon meggyőződésével, hogy „[a] világtörténelem nem érthető meg a világ kormányzásának feltevése nélkül”.<sup>66</sup> A német historizmus, melyet – minden bírálata mellett – Weber is követni fog,<sup>67</sup> ambivalens módon viszonyul e gondolkodók történelemszemléletéhez. Nem fogadja el a kanti észkritikát, mert ragaszkodik az individuumot körülvevő világ *valóságához*, és nem fogadja el a hegeli szükségszerűséget, mert ragaszkodik az individuum *szabadságához*.<sup>68</sup> Ugyanakkor Humboldt és Herder mellett Hegelt is követi, amennyiben átveszi „az idealizmus egyik fontos nézetét a történelemről, mely szerint az – ésszerű folyamat,”<sup>69</sup> s ez legalább annyira fontos, mint a „hidegen lépkedő szükségszerűség”<sup>70</sup> elutasítása. „[A]zoknak a lába, akik majd kivisznek téged, már az ajtó előtt áll”,<sup>71</sup> számukra pedig nem fogadható el ésszerűség és szükségszerűség összekapcsolása – pontosabban: *olyan* összekapcsolása, ahogyan *ők* olvasták Hegelt.

<sup>64</sup> KANT 1974a: 62.

<sup>65</sup> E gondolatnak Miklós Tamás történelemfilozófiai szemináriumainak hatására indultam nyomába évekkal ezelőtt. Ld. MIKLÓS 2009: 47–135.

<sup>66</sup> HUMBOLDT 1985b: 141.

<sup>67</sup> „[N]ézeteink talán egyben-másban eltérnek a történeti iskola számos, esetleg kiváló képviselőjének a felfogásától, holott mi is ennek az iskolának a fiai vagyunk.” (OT, 63.)

<sup>68</sup> Az individuum szabadsága persze csak a rendszeren *kívülről* állítható ellentmondásba a hegeli szemlélettel.

<sup>69</sup> IGGERS 1988: 69.

<sup>70</sup> HEGEL 1973: 13.

<sup>71</sup> Vö.: HEGEL 1973: 45. (ApCsel. 5,9.)

Leopold von Ranke, a historizmus elméleti megalapozója elutasítja *mind* „az emberi nem fejlődését” vezető „általános akarat”, *mind* az emberben „rejtve” meglévő, „a dolgokat szükségszerűen valamely meghatározott cél feléhajtó szellemi vonás értelmében vett pozitív haladáseszmét. A történelmet azonban ő is *egységes* folyamatnak tartja, amennyiben „a morális és vallási eszmék expanziója” értelmében haladás figyelhető meg benne.<sup>72</sup> Az egység mögött az istenség áll,

aki – mivel Isten előtt semmiféle idő nem létezik – pillantásával az egész történeti emberiséget a maga összességében átfogja, s így mindenütt egyforma értékre lel. [...] Isten előtt [...] az emberiség valamennyi nemzedéke mint egyenlő jogú jelenik meg, s a történészeknek is ekképp kell tekintenie a dolgot. (RANKE 2006: 1047.)

E sorokban, melyek a historizmus sokat ostromozott relativizmusát<sup>73</sup> is tükrözik, Leibniz *Theodiceá*jának képe idéződik fel, melyben Minerva megmutatja Theodorusnak a lehetséges világok piramisát, melyek közül Isten a lehetséges legjobbat teremtette meg.<sup>74</sup> Ez nem ugyanaz a Minerva, akinek baglya „csak a beálló alkonnal kezdi meg röptét”.<sup>75</sup> Ranke „optimizmusa Hegelénél is jóval tovább megy”.<sup>76</sup> Számára a történelem *közvetlenül*, a kritikai módszerrel kezelt forrásokon keresztül valóban *megismerhető*. Weber több megjegyzése tanúsítja,<sup>77</sup> hogy sokkal árnyaltabban szemlélte Ranke történelemképét, mint Ranke kortársai,<sup>78</sup> akik sokszor szemére vetették, hogy beérte régi hivatali dokumentumok egybegyűjtésével. Így ír róla Droysen is, aki szerint

[a] helyes történeti megismeréshez vezető út első lépése az a belátás, hogy e megismerésnek anyagok *jelenlétével* van dolga. [...] [Ezek] a maguk *jelenvalóságában* úgy állnak előttünk, hogy meg tudjuk érteni őket, s erre csak azért vagyunk képesek, [...], mert még benne vannak a *jelenben*. [...] [A] kutatás lényege az, hogy a *jelennek* abban a pontjában, melyet a *jelen* felfog, engedje újból életre kelteni az elenyészett vonásokat s a megbúvó nyomokat, s engedje, hogy a múlt éjszakájába egy fénycsóva sugározzék vissza. (DROYSEN 2006: 51.)<sup>79</sup>

A *jelen* sürgeti tehát a historizmust a múlt tárgyilagos megismerésében: aki „hivatásává teszi a ιστορειν-t”, abban kell „végbemennie az emberi nem γνωθι σαυτον-jának”.<sup>80</sup> E meggyőződés egyik fő tudományelméleti következménye a törekvés, hogy a történettudományt a természettudományokhoz hasonlóan *szabályokkal*, de sajátos szabályokkal dolgozó diszciplínává tegyék.<sup>81</sup> A történeti iskola képviselői, mondja Weber 1904-ben,

hallgatólagosan, de sokszor kimondottan is ragaszkodnak ahhoz a vélekedéshez, hogy minden tudomány végcélja, rendeltetése nem más, mint hogy anyagát olyan fogalmak rendszerébe illessze, amelyeknek a tartalmát az empirikus szabályszerűségek megfigyelésével, hipotézisek alkotásával és igazolásával kell előállítani és lassan tökéletesíteni mindaddig, míg „kiteljesedett” és *ennéljogva* deduktív tudománnyá nem lesz. (OT, 63.)

<sup>72</sup> RANKE 2006: 1045; 1048.

<sup>73</sup> Ld. STRAUSS 1999: 18 skk.

<sup>74</sup> LEIBNIZ 1720: 416.§.

<sup>75</sup> HEGEL 1983. 23.

<sup>76</sup> IGGERS 1988: 127.

<sup>77</sup> Ld. pl. KS, 278., OT, 69.

<sup>78</sup> Vö.: BREISACH 2004: 240.: Sokan „nem vettek tudomást Ranke vizsgálódásainak második szintjéről, és ezzel összefüggésben a Ranke módszertanának alapjául szolgáló metafizikai összetevőről”.

<sup>79</sup> Az első kiemelés az eredetiben, a többi tőlem – T.F.

<sup>80</sup> DROYSEN 2006: 64.

<sup>81</sup> A történettudomány *megértő* és a természettudomány *magyarázó* módszerének droyseni megkülönböztetéséhez ld. ORTHMAYR 2015: 78.

A historizmus egyik fő szellemi öröksége a *tudományosság* ezen igénye volt. A tények *mögött* rejlő<sup>82</sup> értelmes összefüggések filozófiai feltárásának helyébe a tények primátusa, a tények mint tények vizsgálhatóságának optimista szemlélete lépett.

A historizmust azonban e tudomány-kép mellett egy erős nemzet-eszme, az öncélként tételezett *Machtstaat* eszménye<sup>83</sup> is meghatározza. Az individualitás sokszor a *nemzet* individualitását, s a nemzet egyénnel szembeni primátusát jelentette, ami komoly szerepet játszott a historizmus természetjogtól való elfordulásában. Noha a comte-i felszólítást, amely a tudományt az építő beavatkozással kapcsolja össze, a historisták nem váltották aprópénzre, nagymértékben jellemezte őket a történelem alakításában való szerepvállalás. Droysen és kortársai

a történelmet nem öncélnak tekintették, hanem eszköznek, hogy a jelen azon politikai és erkölcsi követeléseit megvalósítsák, amelyeknek végső célja a liberális nemzeti állam volt. Szinte valamennyi jelentős német történetíró politikai tevékenységet is végzett. (IGGERS 1988: 142.)

Jóllehet, ez az attitűd *legtöbbször* a tények feltárásának követelményéhez való ragaszkodással párosult, sok esetben eltávolodtak ettől, amennyiben

a Ranke által megfogalmazott történelmi keretet az emberiség egyetemességéről a német sors vizsgálatára szűkítették le, illetve az isteni gondviselés tételét felcserélték arra a nézetre, mely szerint a történelem értékmérője a siker volt [...]. (BREISACH 2004: 243.)

Az egységet, amely korábban Isten hatalmából állt fenn, egyre inkább a világi hatalomban, az állam hatalmában kezdték keresni. Ez a *Machtstaat*-ideál egyáltalán nem korlátozódott a „porosz iskola” történészeire, sőt, növekvő mértékben határozta meg a vilmosi Németország szellemi atmoszféráját. Az európai egység rankei eszményképe ugyanúgy tűnt le, ahogyan a leibnizi „globális” egységé, miközben az időtlen – Isten előtti – egységet a nagyon is időbeli, mert a jelenben – és az államban – kiteljesedő *erkölcsi* egység váltotta fel. Mindezt fontos észben tartanunk, amennyiben a historizmus számos alább vizsgált kritikusa, s köztük Max Weber is, azzal a világos célkitűzéssel lépett fel, hogy a történelmi *értékelést* kizárja a tudományos vizsgálódásból.

A historista történetírást számos kritika érte mind virágkorában, mind a XIX–XX. század fordulóján. Az egyik legjelentősebb kritikus, Wilhelm Dilthey, aki egész életében „a történelmi ész kritikájának” megírását tervezte, részben egyetértett Kanttal, amikor a „tapasztalati világ” viszonyainak alapját a tudatba helyezte. Ugyanakkor megpróbált túllépni Kanton, amennyiben e tudat *közvetlen* megismerésének lehetőségét, ezzel a megismerés *objektív* lehetőségét tételezte – így kapcsolódva a német idealizmus hagyományához is.<sup>84</sup>

Az absztrakt iskola alaphibája volt, hogy figyelmen kívül hagyta az elvonatkoztatott résztartalmaknak az eleven egészre való vonatkozását, és végül ezen elvonatkoztatásokat realitásokként tárgyalta. A történelmi iskola

<sup>82</sup> E szükségére reflektált Hegel a később gyakran szó szerint értett és emiatt félreinterpretált „annál rosszabb a tényeknek” ironikus fordulatával.

<sup>83</sup> Vö.: IGGERS 1988: 18. sk.

<sup>84</sup> IGGERS 1988: 221. skk.



ezt kiegészítő – nem kevésbé végzetes – tévedése pedig az volt, hogy az eleven, irracionálisan hatalmas és az elégséges alap elvének eleget tévő megismerésen túllépő valóság mély átélése közepette elmenekült az absztrakciók világából. (DILTHEY 2004: 59.)

A dilthei módszer feladata a két szféra összekapcsolása volt: „Tények, teorémák, értékítéletek és szabályok: tételek e három osztályából állnak a szellemtudományok.”<sup>85</sup>

Max Weber módszertani írásai Dilthey rendszerének ismeretéről és elismeréséről tanúskodnak, saját módszertana azonban egyértelműen a neokantiánus iskola megközelítéséhez kötődik.<sup>86</sup> Ehhez az iskolához szokás kapcsolni a vitát, amely a szellem-, vagy – ahogy Rickert nyomán Weber is gyakran nevezi – *kultúrtudományok* ismeretelméleti problémái kapcsán alakult ki. A dilthei *Bevezetés a szellemtudományokba* első kötetének megjelenése (1883) utáni két évtizedben, amikor Wilhelm Windelband és Heinrich Rickert nagyhatású írásai születnek, a történetírásban továbbra is meghatározó szerepet tölt be a pozitivistá rendszeralkotó szemlélet, melyet a történészek körében is erős kritika ér.<sup>87</sup> E vitához kapcsolódik a neokantiánusok *filozófiai* kritikája.<sup>88</sup>

A windelbandi megoldási kísérlet első lépése – akárcsak Kantnál – a kérdés „megfordítása”: a természettudomány *vs.* szellemtudomány megkülönböztetés azért nem megfelelő, mert a megismerés *tárgya* szerint próbálja kettéosztani a tudományokat ahelyett, hogy a megismerés *módja* felől kezelné őket.<sup>89</sup> Ennek alapján kétféle tudományt különböztethetünk meg: azt, amelyik tapasztalati úton közelíti meg tárgyát, és azt, amelyik nem. Az utóbbi típusba tartozik a filozófia és a matematika, az előbbibe minden egyéb diszciplína. Ezek további két csoportra tagolhatók:

a tapasztalati tudományok a valóság megismerésében vagy az egyetemeset keresik a természettörvény formájában, vagy az egyest a történetileg meghatározott alakban; [...]. Amazok törvénytudományok, emezek eseménytudományok; [...]. A tudományos megismerés [...] az egyik esetben *nomotetikus*, a másikban *ideografikus*. (WINDELBAND 2006: 126.)

Windelband tehát a létrejövő dilemmával számolva „korlátozza a tudást” az ideografikus tudományok területén, melyek nem vezethetők vissza a nomotetikus tudományokkal közös forrásra.<sup>90</sup>

Nem marad azonban a módszertan síkján. *Leibnizre és Kantra hivatkozva* mutat rá, hogy

minden történelmi és egyéni tapasztalásban egy érthetetlen maradék marad fenn számunkra – valami kimondhatatlan, definiálhatatlan. Így a személyiség végső és legbensőbb lényege ellenáll az egyetemes kategóriák általi széttagolásnak, s ez a megfoghatatlan úgy jelenik meg tudatunk előtt, mint lényünk oknélküliségének, az egyéni szabadságnak érzése. (WINDELBAND 2006: 132–133.)

---

<sup>85</sup> DILTHEY 2004: 40.

<sup>86</sup> Ld. pl. RK, 12. 1. jegyzet.

<sup>87</sup> Például Eduard Meyer részéről. COLLINGWOOD 1987: 233. skk. és II.1.B.

<sup>88</sup> Persze a historizmus természetjogtól való elfordulása is a *Methodenstreit* részeként kezelendő (IGGERS 1988: 196.), akárcsak a történelmi és az „absztrakt” iskola párhuzamos dilthei kritikája.

<sup>89</sup> Vö. IGGERS 1988: 277. skk.

<sup>90</sup> WINDELBAND 2006: 132.

Az itt megjelenő kettősség, amely abban áll, hogy Windelband az „érthetetlen maradék” *nélkülözhetetlenségét* ugyanúgy elismeri, mint azt, hogy megismerésünk ezáltal *korlátba* ütközik, *ugyanarra* a kételyre utal vissza, amellyel Leibniz két, Kant egy évszázaddal korábban szembesült.

Rickert *Kultúrtudomány és természettudomány* című munkájában ez a kétely ismét csak *látszólag* szorul háttérbe. Az *egységes* valóság itt úgy jelenik meg, mint ami tartalmi szempontok szerint nem felosztható. Rickert a valóság azon elemeit tekinti a kultúrtudományok tárgyának, melyeknek bizonyos *értékszempontok* szerint jelentőséget tulajdonítunk, ezáltal ésszerűvé *teszük*, hiszen fogalmilag *átformáljuk* a „különneműek folytonosságából álló”, eredendően ésszerűtlennek tűnő valóságot.<sup>91</sup> A természettudományos logika mellett tehát létezik egy másik eljárás, amely az *értékvonatkoztatás* e meghatározó mozzanatára épül, és a kultúra körébe sorolt tárgyak vizsgálatát rendszerbe foglalja. „Ha ez nem illik bele a hagyományos logikába, annál rosszabb a logikára nézve”.<sup>92</sup>

[S]zemben a természettudománnyal mint valamely a törvényszerű vagy egyetemes fogalmi összefüggésre irányuló vizsgálattal, amely kultúrértékekkel és tárgyai rájuk vonatkoztatásával nem törődik, a történettudományos individualizáló eljárást kifejezetten *értékvonatkozató* eljárásnak kell neveznünk. (RICKERT 2006: 236.)

Az értékvonatkoztatás nem jelent értékelést: az individualizáló történeti módszer aszerint választja ki a számtalan tárgy közül a számára jelentőseket, hogy melyekhez tapad *érvényes* – nem „tényleges” – érték. Amit azonban Rickert kidobott az ajtón, maga húzza vissza az ablakon: az ítéletmentes értékvonatkoztatás mellett (fölött?) a mű utolsó rövid szakaszában *egyetemes* értékek jelennek meg, melyek létét az egyetemes történelem érdekében feltételeznünk *kell*.<sup>93</sup>

Így végső elemzésben – vagyis *egyetemes történelmi* álláspontból nézve, ahonnan mindegyik történelmi részletleírásnak egy minden kultúrfejlődés történelmének egységes egészévé kell összefoglalhatónak lennie – nincs történettudomány történelembölcselet nélkül. (RICKERT 2006: 265.)

Ezen a ponton Max Weber programja gyökeresen eltér Rickert végkövetkeztetésétől, amellyel szembeni kritikájára a későbbiekben térek ki. Itt csak azt hangsúlyozom, hogy bár minden pozitívizmus-kritika ellenére Windelband és Rickert sem talált megnyugtató választ arra a XVIII–XIX. század fordulóját átíró kételyre, amelyről a historizmus nem volt hajlandó tudomást venni, *ők* azonban szembenéztek vele. Hasonlóképp nem mondtak le a valóság *egységes* szemléletéről, mint elődeik – és ahogyan majd Weber sem.

Az ember mint eszes lény nem kész természeti adottság; megvalósítása történelmi feladat. A kultúrértékek azonban, melyeket az egyéb ténykedése során létrejövő konkrét alakzatok hordoznak, mindig csak a tudomány, végső soron pedig a filozófia révén válnak fogalmilag világossá és tisztává. Ezek eredményeit ugyanakkor nem a történeti ténszerűség és a fogalmi megragadhatóság teszi érvényessé, ezért kritikai átalakítás révén újra meg újra meg kell kísérelnünk visszavezetni őket az észben található időtlen alapjaikra. (WINDELBAND 1903/1935: 571.)

<sup>91</sup> RICKERT 2006: 200. skk., 208–209.

<sup>92</sup> RICKERT 2006: 220. „...um so schlimmer für die Logik.” (RICKERT 1899/1926: 53.), vö. az anekdota szerint Hegelnek tulajdonított „annál rosszabb a tényeknek” („umso schlimmer für die Tatsachen”) fordulatával.

<sup>93</sup> Rickert etikai abszolútizmusához ld. IGGERS 1988: 235.

### I.3. GAZDASÁG ÉS TÁRSADALOM: A MEGÉRTŐ SZOCIOLÓGIA KONTEXTUSA

Weber nem reflektált az európai Kína-recepció fent áttekintett áramlataira, a XIX. század történeti gondolkodóit pedig a legtöbb esetben kritikával említi. Bár a következőkben elsősorban arról lesz szó, milyen módon kapcsolódik mégis *ezen* irányzatokhoz, röviden ki kell térnem arra a gazdaság- és társadalomelméleti hagyományra, amelyhez pozitív értelemben csatlakozott.

A modern gazdaságtant hagyományosan a fiziokratákra és Adam Smithre szokás visszavezetni, akikről kiindulópontjuk lényegi különbségei mellett is elmondható, hogy a gazdaságban egyaránt „szerves egészet láttak. Olyan filozófiai rendszereket építettek fel, amelyek megalapozták a társadalmi-gazdasági totalitás működéstörvényeit úgy, ahogy az a valóságban van: illetve ahogy lennie kell.”<sup>94</sup> Ez a totalitás azonban *individuumok*, egyéni cselekvők együttes működésének egysége volt. Smith *Erkölcsei érzelmek elmélete* című művének gazdaságtani „alkalmazásaként” írja meg a *Nemzetek gazdagságát*,<sup>95</sup> azzal pedig – mondja Etzrodt – hogy a gazdasági folyamatok vizsgálatát ily módon az emberek erkölcsi érzületéből kiindulva vizsgálja, a weberi társadalomkutatás megközelítésmódját előlegezi.<sup>96</sup> Az organikus szemléletmóddal azonban szorosan összefügg a gazdaságtan eredendően *praktikus* jellege is: azon célja, hogy a gyakorlati megfigyelésekből levont következtetéseket a jövő alakításának *eszközeként* használja fel.

Amennyiben a nemzetek gazdasági állapota fizikai ismeretektől függ, a fizikai tudományok és az ezekre épülő technikák [*arts*] tárgyát képezi. Amennyiben azonban az okok szellemtudományi jellegűek [*moral*<sup>97</sup>] vagy lélektaniak [*psychological*], illetve intézményektől és társadalmi viszonyoktól, vagy az emberi természet alapelveitől függenek, vizsgálatuk nem a fizikai, hanem az erkölcs- és társadalomtudományok körébe tartozik, s tárgyát képezi azon [tudománynak], melyet politikai gazdaságtannak [*Political Economy*] nevezünk. (MILL [1848] 1888: 41.<sup>98</sup>)

A német gazdaságtan „történeti iskolájaként” emlegetett heterogén irányzat képviselőinél, akik számos tekintetben szembefordultak a „klasszikus” gazdaságtan elveivel,<sup>99</sup> a társadalom mint egész „több és minőségileg más, mint a részek összege”.<sup>100</sup> Szemléletükben az *állam* sokkal inkább előtérbe került az individuummal szemben, aminek révén a *Volkswirtschaftslehre* tanítása szorosan kötődött a historizmusához.<sup>101</sup> Mindez ugyanakkor – és számunkra ez a legfontosabb – nem jelen-

<sup>94</sup> DEANE 1997: 35.

<sup>95</sup> Vö. DEANE 1997: 40. skk., ETZRODT 2008: 50.

<sup>96</sup> Ld. ETZRODT 2008.

<sup>97</sup> Itt a „*moral*” tág értelmére kell gondolnunk, közel a francia *moeurs*-höz. Beszédes, hogy Mill *System of Logic*-jának VI. könyvét: „On the logic of moral sciences”, Schiel 1849-ben „Von der Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften”-ként fordítja németre. (Vö. BLEICHER 2015: 56.) Dilthey szintén utal rá, hogy a *Geisteswissenschaft* terminust azért is preferálja, mert „ez a megjelölés – nem kis részben J. St. Mill *Logikájának* széles körű elterjedése révén – már megszokottá és általánosan érthetővé vált.” (DILTHEY 2004: 21.)

<sup>98</sup> Vö. DEANE 1997: 121–124.

<sup>99</sup> A „történeti iskola” megkérdőjelezi a deduktív módszer egyeduralmát, „a gazdaságtan változatlan természeti törvényeit” tagadva a kor és a hely sajátosságaira helyez kiemelt hangsúlyt, és nem vallja a *laissez faire* mindenek fölött álló érvényességét. (MADARÁSZ 2002: 844.)

<sup>100</sup> MADARÁSZ 2002: 845.

<sup>101</sup> Ld. SWEDBERG 2000: 174.

tette, hogy e nézetrendszerben az „erkölcs- és társadalomtudományok” ne alkottak volna szoros egységet a gazdaságtudománnyal. Hűen tükrözi ezt az egységet a Weber nevezetes polémiasorozatában<sup>102</sup> kritizált Wilhelm Roscher meghatározó műve, aki Mill fenti soraira is hivatkozva határolja el saját nemzetgazdaságtan-fogalmát a kameralisták<sup>103</sup> módszereitől, akiknek „az anyagi javak önmagukban érdekesek, a nemzetgazdász számára [viszont] csak annyiban, amennyiben a nép életét [*Volk.sleben*] érintik.”<sup>104</sup> Ebben a szellemben válik a történeti iskola szemléletében a nemzetgazdász a nép mint organikus egész életéért felelős „gyógyítónak”. „Ha egy nép gazdasága [*Volkswirtschaft*] organizmus” – írja Roscher –,

akkor zavarai bizonyos hasonlóságot mutatnak a *betegségekkel*. Remélhetjük tehát, hogy bőven van mit tanulnunk az orvoslástantól, tudományunk növéretől. [...] A mesterséges terápiai beavatkozás [...] elsősorban a következő szempontokból hasznos: A. a természet gyógyító erejének növelésére, ha az túl kicsi; B. enyhítésére, ha túl erőszakos; végül C. irányítására, ha nem a megfelelő helyen jelenne meg. (ROSCHER 1854: 21.)

A roscheri hagyomány második generációjához tartozik Gustav Schmoller és számos követője, akik a Carl Menger nevéhez kapcsolt elméleti gazdaságtannal<sup>105</sup> vitába szállva a szociológiával egységet alkotó *Volkswirtschaftslehre* mellett törtek lándzsát (ezt tükrözi a Webernél is fontossá váló *Sozialökonomik* terminus). Az általuk képviselt nemzetgazdaságtan „a javak és a tőke világa helyett ismét az embert helyezi a tudomány középpontjába”.<sup>106</sup> A gazdaságtudomány *Methodenstreife*a a történetelmélet hasonló vitájánál alig korábban, tárgyát tekintve pedig egészen hasonló megfontolások kapcsán<sup>107</sup> bontakozott ki 1883-84-ben Schmoller és Menger ellentétéből, hatása pedig elért a Szociálpolitikai Egyesület tízes évek fordulóján tartott híres üléseiig, melyekhez az *Értékmentességtanulmány* kötődik.<sup>108</sup> Weberre mindkét oldal jelentős hatást gyakorolt, de mindkettőt erős kritikával is illette.<sup>109</sup> Az 1890-es években, amikor Freiburgban Knies<sup>110</sup> helyére lépett, mindig az épp vizsgált probléma szempontjából legmegfelelőbb szakirodalmat ajánlotta diákjainak, a szerző tudományelméleti állásfoglalásától függetlenül.<sup>111</sup> Olyan módszertan kidolgozására törekedett, amely mindkét oldal eredményeit felhasználja a másik hiányosságainak meghaladásában, mind e kérdés-

<sup>102</sup> „Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie”. A kritika egy szűk évtizeddel az után születik, hogy Weber – alább bővebben érintett – freiburgi székhelyű munkájában a Roscher nevével összekapcsolt irányzat szemléletmódját sok tekintetben magán viselő álláspontra helyezkedik a nemzetgazdaságtan (pon-tosabban „nemzetgazdaság-politika [*Volkswirtschaftspolitik*] feladatai tekintetében.

<sup>103</sup> A kameralizmus a harmincéves háború után a német fejedelemségekben kialakuló, sokáig meghatározó „gyakorlati államtudomány”, melyet – a kortárs nyugati irányzatokkal szemben – erős paternalizmus jellemez. Ez – a kameralizmust érő minden kritika mellett – részben a történeti iskolára is áthagyományozódik. (MADARÁSZ 2002: 838–839, 845.)

<sup>104</sup> ROSCHER 1854: 30. (A Mill-utalás: *uo.*, 1. jegyzet.) Az angolszász és a francia tradícióban, írja, (*uo.*, 23–24.), a *political economy* és az *economie politique* a legáltalánosabb terminusok, ő a *Nationalökonomie* és a *Volkswirtschaft* szavakat használja.

<sup>105</sup> Menger elméletéhez és az „osztrák iskolához” ld. MADARÁSZ 2002. 851.

<sup>106</sup> SCHMOLLER: „Wechselnde Theorien...” (1897/98: 337–338), idézi HENNIS 1987: 142.

<sup>107</sup> A kettő viszonyához vö. TENBRUCK 1999a: 17–18.

<sup>108</sup> Az első itt tartott vita 1909-ben volt, a következő 1914-ben. (SWEDBERG 2000: 175. skk., vö. TENBRUCK 1999a: 13. skk.) A második üléshez kötődik Weber 1913-as vitaindítója, melyből az „Értékmentesség”-tanulmány születik.

<sup>109</sup> Menger kritikájához ld. OT, 44. skk.; Schmollerhez ld. ÉT, 72–73.

<sup>110</sup> A történeti iskola első generációjához sorolható Knies Weberre gyakorolt hatásához ld. HENNIS 1987: 144–145.

<sup>111</sup> SWEDBERG 2000: 186.

körben, mind a „gondolkodását mélyen nyugtalanító ellentét”,<sup>112</sup> a történeti iskola és a marxizmus közötti konfliktus feloldásában.

Marx részben pozitív, de elsősorban negatív értelemben hatott Weberre. Pozitív módon annyiban, hogy Weber számára a marxi „törvények” jelentették az „ideáltípusos konstrukciók [...] messze legfontosabb esetét”,<sup>113</sup> vagyis mintát nyújtottak a gazdasági-társadalmi folyamatok vizsgálatának absztrakt meghatározásaihoz.<sup>114</sup> Ugyanakkor a marxi meghatározásokat *csak* ideáltípusnak tekintette, mivel nem fogadta el azon meggyőződését, hogy az egyes korokat „gazdasági mozgástörvények”<sup>115</sup> alakítják, melyeknek a szellemi-eszmei folyamatok pusztán eredményei. Miközben Marx értelmezésében „[a] társadalom gazdasági alapelemeinek szerkezetét nem érintik a politikai felhőregió viharai”,<sup>116</sup> Weber számára a nemzet történetét meghatározó történelmi fordulópontokban az mutatkozik meg,

hogy a nemzeti állam a nemzet széles, gazdaságilag uralt rétegeinél is törőlmetszett pszichológiai alapokon nyugszik, és semmiképp sem „felépítmény”, a gazdasági uralkodó osztályok szerveződése. Csak szokványos időkben süllyed a tömegek e politikai ösztöne a tudatosság küszöbe alá. (NV, 556.)

Weber tisztában van az eredeti marxi elmélet és a „marxista” szemléletmód közti különbséggel<sup>117</sup> – az utóbbi elégtelenségét azonban hajlamos az előbbi egyoldalúságának tulajdonítani.

Az úgynevezett „materialista történelemfelfogás”, mondjuk a *Kommunista kiáltvány* zseniálisan primitív, régi értelmében, ma már persze csak a laikusok és dilettánsok fejében uralkodik. Mindamellett az ő körükben még mindig elterjedt sajátosság, hogy valamely történelmi jelenség magyarázatában az oksággal kapcsolatos igényük mindaddig kielégítetlen, míg be nem bizonyosodik (vagy úgy nem tűnik), hogy valamiképpen valahol gazdasági okok is szerepet játszottak [...]. (OT, 26.)

Weber társadalomtudománya épp úgy szemben áll e megközelítésmóddal, mint a Marx kritikai kiindulópontját is alkotó hegeli szemlélettel: olyan cselekvőket tételez, akik nem „a szükségszerűt akarják”,<sup>118</sup> és nem pusztán egy új korszak elkerülhetetlen létrejöttének „szülési fájdalmait enyhítik”.<sup>119</sup> E kritikai alapállás ugyanakkor le is egyszerűsíti a bírálat tárgyává tett tanításokat, e leegyszerűsítést pedig természetes módon épp úgy befolyásolják az adott kor társadalmi sajátosságai, ahogyan a bírált tanításokat a magukéi.

---

<sup>112</sup> TENBRUCK 1999a: 21.

<sup>113</sup> OT, 60.

<sup>114</sup> Kérdéses, hogy a marxi magyarázati modellben megjelenő szabályszerűségeket Weber joggal kezeli-e ideáltípusként, tekintetbe véve Marx vonatkozó megjegyzéseit. Amikor például azokat ostromozza, akik „minden pénzgazdaságban már tőkés termelési módot” fedeznek fel (*A tőke*, III. köt. MEM 25: 742.), kritikája sokban hasonlít azokéra, akik hasonló érvekkel szállnak majd szembe Weber *Protestáns etikájával*. (Ld. II.2.A.)

<sup>115</sup> *A tőke*, „Előszó”, MEM 23: 9.

<sup>116</sup> *A tőke*, MEM 23: 336.

<sup>117</sup> GIDDENS 1971: 193.

<sup>118</sup> HEGEL 1979: 71.

<sup>119</sup> *A tőke*, „Előszó”, MEM 23: 9.

Abból, hogy Weber kritikával illette azokat, akik politikai állásfoglalásba bocsátkoztak a katedrán,<sup>120</sup> s főként a megkerülhetetlen értékválasztás okán utasította el radikálisan a marxi álláspontot is,<sup>121</sup> nem következik, hogy a tudományt ne tartotta volna a politika számára elengedhetetlen *jelentőségűnek*. Amikor 1894-ben otthagyja berlini állását, hogy a jogtudomány helyett a nemzetgazdaságtan professzora legyen Freiburgban, komoly meghökkenést vált ki „A nemzetállam és a népgazdaság-politika” („Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik”) című székfoglaló beszédével.<sup>122</sup> A szöveg célja „*egy példán szemléltetni, milyen szerepet játszanak a nemzetek közötti, fizikai és pszichikai rasszkülönbségek [Rassendifferenzen] a létért [Dasein] folytatott gazdasági harcban.*”<sup>123</sup> A példa az a hosszú folyamat, melynek során a lengyel parasztság, kitartásának és mérsékelt igényeinek köszönhetően kiszorítja a kelet-poroszországi mezőgazdasági területekről a helyi földműveseket, amiben segíti, hogy a junkerek az olcsó munkaerőt előszeretettel alkalmazzák. E téma már az 1890-es évek elején Weber vizsgálódásainak középpontjába került, amikor megírta *A földművesek helyzete Németországban az Elbától keletre (Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland, 1892)* című munkáját. „[F]ő tézise az volt, hogy a kapitalizmus fejlődése fokozatosan aláásta a hagyományos patriarchális foglalkoztatási mintákat Poroszország keleti tartományai-ban”,<sup>124</sup> ami ellen a *német nemzetállam védelme érdekében* a lengyel földművelők kiszorítását szorgalmazta.<sup>125</sup> Elsősorban nem a tárgy, hanem az itt megjelenő értékkonfliktus miatt használja fel újra a példát a freiburgi székfoglalóban. E kérdés ürügyén tud ugyanis a legérzékletesebben rámutatni azokra az *etikai* kulcskérdésekre, melyeket saját szavai és *indulata* vetnek fel. Teljes tudatossággal világítja meg az értékválasztási helyzetet, melybe az elmondottak nyomán kerül, és a maga által mondottakat kritikai vizsgálat tárgyává téve arra jut, hogy a *Volkswirtschaftspolitik* belátásai *történelmi felelősséggé* teszik a németiség „*politikai* nevelését.” „[A] nemzetgazdaság-politika tudománya *politikai* tudomány”, e nevelés tehát a „végső feladata”,<sup>126</sup> különösen az adott helyzetben, melyben sem a német polgárság, sem a proletariátus nincs felkészülve rá, hogy uralkodó osztállyá váljon.

Három szempontból fontos tisztában lennünk Weber fiatalkori gondolkodásának ezzel az aspektusával. Először is ennek fényében sokkal könnyebben érthetjük meg az ellentmondásokat „*tisztán*” tudományos elemzései, és a tudományos szövegekben is megjelenő, de ezektől igencsak idegen „*kiszólások*” között.<sup>127</sup> Weber „objektivitás”- és „értékmentesség”-eszménye ugyanis e korai, s valljuk be, a „klasszikus” Weber-képbe bajosan illeszkedő megfontolásokban gyökereznek.

---

<sup>120</sup> Vö. MOMMSEN 1974: 9.

<sup>121</sup> GIDDENS 1971: 195.

<sup>122</sup> A beszéd negatív fogadtatására maga Weber is utal (NV, 543.)

<sup>123</sup> Az idézetet ld. NV, 545., a továbbiakhoz NV, 551. skk., 566. sk.

<sup>124</sup> MOMMSEN 2005: 187.

<sup>125</sup> *Uo.*, 188.

<sup>126</sup> NV, 572, 561.

<sup>127</sup> Ld. a II. szakaszt.

Paradoxnak tűnik, de nagyon is jellemző Max Weberre, hogy épp ebben a székfoglaló beszédben, melyet teljes mértékben átítat a politika és tele van értékítéletekkel, [itt] fekszenek a tiszta tudomány később olyan hevesen és szenvedéllyel védelmetezett értékmentesség-elméletének alapjai. Weber megmutatta, hogy a tudomány nem képes a tárgya megítéléséhez szükséges végső értékmérceket önmagából kifejleszteni. (MOMMSEN 1974: 39.)

Az értékautonómia e korai hangsúlya, mondja Mommsen, „elsősorban Nietzsche hatására vezethető vissza”,<sup>128</sup> akinek munkáit Weber ekkoriban ismerte meg, s akinek pesszimizmusában<sup>129</sup> épp úgy osztozott, mint a németiség iránti elköteleződésében. „[A] legmagasabb értelemben vett *német egység* az, amire törekszünk, s forróbban törekszünk rá, mint a politikai újraegyesítésre”,<sup>130</sup> írja Nietzsche – Weber számára pedig, akinek e *politikai* újraegyesítés is roppant fontos volt, „[a] német állam [*Staatswesen*] népgazdaság-politikája, akárcsak a német népgazdasági teoretikus értékmérceje, [...] csakis német lehet.”<sup>131</sup> E sorokban sokkal kevésbé fedezzük fel a Kanthoz visszavezethető metodológiai szemléletmóddal összekapcsolódó, Weber későbbi, elméleti írásait átható individualizmust,<sup>132</sup> az egyén racionális, önálló individuumként való szemléletét, mint a gazdaságtan történeti iskolájának fent említett, a kameralista paternalizmus nyomait is magán viselő felfogását.<sup>133</sup>

Ezen a ponton, másodsor, szembe kell néznünk Weber *rasszokera* vonatkozó nézeteivel. Elutasítva természetesen a „*reductio ad Hitlerum*”<sup>134</sup> hibáját, le kell szögezni, hogy aki Webernek egy másik *nép* gazdaságetikájáról szóló művével foglalkozik, tisztában kell legyen azzal, hogyan vélekedett Weber a népek karakteréről. A fent idézettekben is látható, hogy az 1890-es évek közepén egyértelműen számol olyan személyiségjegyekkel, melyek az egyes népcsoportok tagjait jellemzik, és amelyek alapján korántsem értékmentes megkülönböztetést tesz e csoportok között.<sup>135</sup> Vélekedése e kérdésben a következő évtizedek során sokat változik, de nem alakul át teljes mértékben. „A szerző elismeri” – mondja az 1920-as „Előzetes megjegyzés”-ben,

személyesen és szubjektíven hajlik rá, hogy nagynak tartsa a biológiailag öröklött tulajdonságok jelentőségét. Csakhogy egyelőre – az antropológiai munkák jelentős teljesítménye ellenére – nem látok olyan utat, amelyen lehetséges volna egzakt módon megragadni vagy akár csak feltevésszerűen megsejteni, hogy ezeknek a tulajdonságoknak [...] milyen részük van az *itt* vizsgált fejlődésben [ti. a nyugati racionalizációban]. (EM, 22.)<sup>136</sup>

<sup>128</sup> MOMMSEN 1974: 39. vö. HENNIS 1987: 167–191.

<sup>129</sup> Weberi nietzschei pesszimizmusa kapcsán ld. MOMMSEN 1974: 40. 9. jegyzet.

<sup>130</sup> NIETZSCHE 1989: 53.

<sup>131</sup> NV, 560. Nietzsche Weberre gyakorolt hatását kissé talán túldimenzionálja Hennis, arra azonban helyesen mutat rá, hogy e hatás *alapvető inspirációt* jelentett, amely nem direkt hivatkozásokban nyilvánul meg. (HENNIS 1987: 170.)

<sup>132</sup> Weber „módszertani individualizmusához” ld. II.1.A.

<sup>133</sup> Kant egészen hasonló hangnemben ítéli el a kameralisták nézetrendszerét, melyben „az alattvalók kiskorú gyermekként merőben elszenvetőleg kényszerülnek viselkedni” az „atyai kormányzat” mindenható irányítása alatt (KANT: „Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér” – idézi MADARÁSZ 2002: 843., ford. MESTERHÁZI Miklós), mint Tocqueville a Kína-bálványozó fizokraták elméletét (ld. I.A.). Ez az összefüggés a későbbiekben még fontos lesz számunkra.

<sup>134</sup> STRAUSS 1999: 38.

<sup>135</sup> Albrow és Zhang joggal mutatnak rá, hogy Weber e beszédben „alkalmazta a legellentmondásosabb módon az evolúcióelmélet eszméit” (ALBROW – ZHANG 2014: 172.), e szemléletmódnak a weberi életműben betöltött későbbi szerepére vonatkozó meglátásaik azonban meglehetősen zavarosak és túlzók.

<sup>136</sup> Vö. a *Gazdaság és társadalom* tízes évek végén születő módszertani bevezetésével: „A lehetőséget mármint nem lehet kizárni, hogy a kutatás a jövőben *nem* megérthető szabályszerűségeket is föltár a sajátosan *értelemmel* bíró visel-

Egyesek szerint e sorok nemcsak a rassz-elméletek elutasításaként értelmezhetők, hanem a *par excellence* „kulturális rasszizmus” megjelenéseként is.<sup>137</sup> Előjáróban jelzem itt, hogy az ilyen hangzatos értelmezések egyfelől csakis akkor meggyőzők, ha kiötlőjük például a „Konfucianizmus és taoizmus” bő 250 oldalát tizenhat sornyi kiragadott mondatfoszlányban összegzi,<sup>138</sup> másfelől ezen értelmezések mutatnak rá legmarkánsabban e disszertáció kérdésének egyik lényegi aspektusára is: hierarchikus viszonyt tételez-e Weber *bármilyen értelemben* „a Kelet” és „a Nyugat” között?

Harmadszor, bár Weber a századforduló utáni években eltávolodott a székfoglalóban megjelenő attitűdtől,<sup>139</sup> ez az írás nemcsak az értékmentesség és a biológiai sajátosságokra vonatkozó elmélet, hanem legközvetlenebb tartalma, Weber politikai szemléletmódja miatt is fontos számunkra. Miközben ugyanis a tudományos megfigyelések politikai jelentőségre tesznek szert, a politikai tapasztalatok a tudományos elméletalkotás anyagává, elvonatkoztatások alapjává válnak. Így van ez Weber bürokráciáról alkotott elméletével is. Az 1870-es években a korszak legtöbb gondolkodója, ha nem is támogatta Bismarckot teljes mellszélességgel, legalábbis megalkudott a rendszerrel, amelyben a német *egység* jövőjének zálogát látta. Weber, ami a fentiekben is megjelenő nacionalizmusát illeti, egy platformon állt a historizmus és a pozitívizmus számos ilyen képviselőjével, miközben már ekkor is úgy látta – az 1895-ös székfoglaló idejére pedig e meggyőződése csak erősödött –, hogy Bismarck távozása után olyan bürokratikus apparátus fogja kormányozni az országot, amely nem képes a politikai *felelősségvállalásra*, s ezáltal óriási vákuum keletkezik.<sup>140</sup>

Az univerzális bürokratizálódási folyamat Weber felfogása szerint magában rejtette az erőket, melyek – persze csak a távoli jövőben – a szabad európai népet [*Menschentum*] hanyatlásba vihetik. Ebből az okból emelkedett Max Weber tiszta hivatalnokuralom elleni harca egyetemes történeti [szintre]. [...] Egy ilyen alakulási folyamat végén Weber előtt egy gazdaságilag megrekedt [*stationär*], szociálisan teljes mértékben megmerevedett társadalmi rend jelent meg, összehasonlíthatatlanul nagyobb racionalitással, mint Egyiptom, Kína és a késő-antik Róma történelmi példái esetében. (MOMMSEN 1974: 180.)

E meggyőződések figyelembe kell vennünk, mikor a nyugati társadalomfejlődés és a „patrimoniális bürokráciája” által meghatározott kínai társadalomtörténet weberi összehasonlítását vizsgáljuk. Mindez azonban nem jelenti, hogy Weber tudományos *ítéleteit* politikai nézetei „befolyásolták” volna: a székfoglaló ritka esete a tudományos fórumon való nyílt politikai megnyilvánulásnak,

---

kedésben, bár eddig nem sok jel mutat erre. Az öröklött (a »fajokra« jellemző) biológiai tulajdonságok különbségeit [...] – ha és amennyiben statisztikailag egyértelműen bebizonyosodnék, hogy az ilyen különbségeknek befolyásuk van a szociológiai szempontból releváns magatartásra [...] – a szociológiának éppen olyan adottságokként kellene elfogadnia, mint a fiziológiai tényeket [...]. Am az ilyen tények kauzális jelentőségének elismerése természetesen mit sem változtatna azon, hogy a szociológia (és általában minden cselekvéssel foglalkozó tudomány) feladata az értelmüknek megfelelően orientált cselekvések értelmező megértése.” (GÉT I, 40–41.)

<sup>137</sup> HUND 2014: 51–52. A szerző értelmezésében a „kulturális rasszizmus” a fajok hierarchiája helyett a kultúrák aláförlendeltségét tételezve elítélendőbb lehet a szó szoros értelmében vett rasszizmusnál. Hund a freiburgi székfoglaló kapcsán az „anti-szlavizmust” hangsúlyozza, a kontextust nem vizsgálja. (*Uo.*, 49.)

<sup>138</sup> HUND 2014: 53.

<sup>139</sup> Ld. HENNIS 1987: 129–130., ALBROW – ZHANG 2014: 177.

<sup>140</sup> Ld. MOMMSEN 1974: 178. skk., Marianne WEBER 1926: 420. skk., SCHLUCHTER 1980: 105. skk., 125.



amelyre a századforduló után alig találunk nála példát.<sup>141</sup> A tudomány azonban csak akkor lehet gyakorlati, ha „előtte” és „utána” valami nem-tudományos áll. Előtte a *még* nem tudományos érdeklődés, utána a *már* nem tudományos cselekvés. Nem szabad tehát elfelejtenünk, hogy Weber olyan korban tűzte ki célul a társadalomkutatás új módszertanának kidolgozását, melyet *saját* társadalmának – különös tekintettel az egyetemi értelmiség helyzetére<sup>142</sup> – gyökeres átalakulása jellemzett.

A XIX. századot korábban a történetiség évszázadának neveztem, melynek történelemértelmezéseit nagyban meghatározták a kor forradalmi. A XVIII–XIX. századi forradalmak azonban a társadalom tanulmányozásának új ágát teremtették meg: a szociológiáét. Miként a (nemzet)gazdaságtan, ez sem volt önálló „leíró” tudomány – a társadalmat mélyen átalakító politikai változások hívták életre.

A társadalmi rendek egyenlőségének fokozatos kibontakozása [...] a gondviselés műve; ezért egyetemes, ezért tartós, ezért esik kívül az ember hatalmán; minden esemény, minden ember a javán munkálkodik. [...] A könyvet, melyet kezében tart az olvasó, e feltartóztathatatlan forradalom szemlélése és nyomában a szerző lelken eluralkó vallásos félelem sugallta, hiszen ez a forradalom hosszú évszázadok óta minden akadályt legyőzve haladt előre, és folytatja útját ma is, az általa okozott romok között. [...] Az egészen új világban új politikai tudományra van szükség. (TOCQUEVILLE 1993: 27–29.)

Amikor Tocqueville az amerikai rendszert mint demokratikus mintát olvasói elé tárja, még kapcsolódik a klasszikus történelemfilozófiák szemléletéhez, melyek a történelem menetét a Gondviselés műveként szemlélik. Ugyanakkor e rendszer legfőbb veszélyére, a többség zsarnokságára való figyelemfelhívással már előlegezi Comte és Marx történelemképét is, akik az egyes korszakok történeti meghatározottsága ellenére, vagy épp a meghatározottságból fakadó *kalkulálhatóság* („lásunk, hogy előreláthassunk”<sup>143</sup>) miatt, cselekvésre való felszólításként (is) alkalmazták megfigyeléseiket. Ez a szempont a későbbiekben Weber attitűdje kapcsán még fontos lesz számunkra.

Miután azonban a szociológia politikai kötődését hangsúlyoztam, fel kell hívnom a figyelmet arra a megközelítésmódra is, amely számos különböző tudományos irányzat formájában jelent meg, s az egész századot meghatározta: a társadalom mint *közösség* felfogására.

Az egyes és egyedülálló vadász és halász, akivel Smith és Ricardo kezdi, a XVIII. századi robinzonádok fantáziátlan képzelődései közé tartozik [...]. [...] Minél mélyebben visszamegyünk a történelemben, annál inkább jelenik meg az egyén, ennél fogva a termelő egyén is, önállótlannak, egy nagyobb egészhez tartoznak [...]. Csak a XVIII. században, a „polgári társadalomban” lépnek szembe az egyes emberrel a társadalmi összefüggés különböző formái az ő magáncéljait szolgáló pusztá eszközökként, külső szükségyszerűségként. De az a korszak, amely ezt az álláspontot, az egyedülálló egyes ember álláspontját létrehozta, éppen az eddig legfejlettebb társadalmi (erről az állásponttól általános) viszonyok korszaka. Az ember a szó legszorosabb értelmében ζῷον πολιτικόν, nemcsak társas állat, hanem olyan állat, amely csak a társadalomban tud egyedülállónak válni. (MARX: „Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához”, MEM 13: 152.)

<sup>141</sup> Hallgatósága még politikai tárgyú tudományos előadásain sem hallja Webertől mindig azt, amire számít. Horkheimer így emlékszik vissza egy 1917-es előadásra, amelyen az oroszországi események vizsgálata volt középpontban: „Minden olyan precíz, tudományosan olyan szigorú, olyan értéktelen volt, hogy nagyon szomorúan mentünk haza”. (HORKHEIMER 1965: 66.)

<sup>142</sup> E változások szemléletes összefoglalását adja Ringer nyomán Felkai (FELKAI 2006: 32. skk.)

<sup>143</sup> COMTE 1979: 214. Vö. ORTHMAYR 2015: 76. sk.

A visszasságokat, melyeket Marx hangsúlyozott, Tönnies 1887-es *Közösség és társadalomja*<sup>144</sup> is hasonlóan mutatja fel: átmenetként a természetes *közösségből a társadalomba*, melynek tagjai

csakúgy, mint a közösségben, békésen élnek és laknak egymás mellett. Nem állnak azonban lényegi kapcsolatban egymással, hanem inkább el vannak egymástól választva, s míg a közösség esetében a kapcsolat minden elválasztás ellenére is fennáll, itt fordított a helyzet: az emberek minden kapcsolat ellenére egymástól elkülönülten élnek. (TÖNNIES 2004: 48.)

Tönnies azonban, amikor művét az *akarat* tipológiájára fűzi fel,<sup>145</sup> olyan tudati tényezőket emel be elméletébe, amelyek Marxnál háttérbe szorultak. Georg Simmel, akit Weber Tönniessel együtt említ mintái között,<sup>146</sup> a paradigmaváltás szükségére rámutatván úgy fogalmaz,

[a] gazdasági termelőerőkről szóló tan [...] azt tanítja: az új társadalmi formák hordozóik tudatától és törekvéseitől teljesen függetlenül jelennek meg, ez utóbbiak a kibontakozást megkönnyíthetik vagy megnehezíthetik, de sohasem kényszeríthetik ki, vagy akadályozhatják meg. [...] Itt tehát teljes mértékben kiiktatódik a tudat, amely egyébként más, speciálisabb területeken – a külső események közé tolakodva – ezeket egyáltalában megragadhatóvá teszi. (SIMMEL 2006: 167.)

Fontos látnunk azonban, hogy míg a tudat, melyet részben Dilthey ébresztett fel historikus szendergéséből a szociológia számára, meghatározó szerepet kap a társadalom tanulmányozásában, a legtöbb szerző, így Simmel is figyelmeztet azokra a veszélyekre, melyek a reflektálatlan lélektani magyarázatkísérletekből eredhetnek.<sup>147</sup> Ezzel párhuzamosan számos gondolkodó, így Rickert és Windelband is, egyenesen azon fáradozik, hogy (részlegesen) száműzze a „lélektant” a kultúratudományokból.<sup>148</sup> Noha e tekintetben Weber is óvatos,<sup>149</sup> az „etikai” megközelítésmód, amely mind *A protestáns etika*, mind a *Világvallások* középpontjában áll, szorosan összekapcsolódik a „lélektan” sajátos, az emberi közösségek tudatában lejátszódó változásokat mint a társadalmi cselekvés alapját kezelő szemléletmódjával. Itt csak egy példát említek *A protestáns etikából*:

A gyónás megszűnésének [a kálvinizmusban] óriási hordereje volt. Először is tünete volt annak, hogyan működik ez a vallásosság. Azután mint pszichológiai fejlődéslánc mutatta meg e vallásosság etikai tartását. Megszűnt az érzelmileg hangsúlyozott büntudat időszakos „lerázásának” eszköze. [...] Az igaz egyházhoz való tartozás\* üdvözlési szükségének ellenére mély belső elszigeteltségben érintkezett a kálvinizmus a maga Istenével.

\*[A jegyzetben]: Éppen *ez* a tartás fontos a kálvinista társadalmi *szervezetek* lélektani alapjának megítélése szempontjából. Ezek *mind* belsőleg „individualista”, „cél”- vagy „értékrationális” motívumokból keletkeztek. Az egyének sosem *érzelmi* alapon csatlakoztak hozzájuk. „Isten dicsősége” és *saját üdvösségük* mindig *túl* volt a „tudat küszöbön”. Ez biztosít meghatározott jellemvonásokat a puritán múltú népek társadalmi szervezeteinek még ma is. (PE, 109.)

<sup>144</sup> A címben megjelenő fogalompár szimbolikus jelentőségéhez és az általa jelképezett szemléletmódnak az egész korszak szociológiájára gyakorolt hatásához ld. FELKAI 2006: 172. skk.

<sup>145</sup> Ld. elsősorban TÖNNIES 2004: II. könyv.

<sup>146</sup> GÉT I., 37. Tönnies és Simmel persze, ahogyan a kor szociológiai irányzataiban ma elhelyezzük őket (ld. FELKAI 2006: 57., 67.), különböző szemléletmódokat képviseltek, ami – miként a gazdaságtan esetében – ismét nem gátolta Weibert abban, hogy együtt hivatkozzon rájuk.

<sup>147</sup> Ld. pl. SIMMEL 2006: 171.

<sup>148</sup> WINDELBAND 2006: 125.; RICKERT 2006: 198. skk.

<sup>149</sup> Vö. pl. a *Világvallások gazdaság etikájának* „Bevezetés”-ével, ahol Nietzsche *ressentiment*-jával szemben int óvatosságra (BEV, 55.). A pszichologizáló megközelítés radikális elutasításának példája Weber első „antikritikája”, a „protestáns etika tézis” Karl Fischer által írt bírálatára adott válasz is (ld. II.2.A.)

A megértő szociológia azonban, ahogyan Weber fő módszertani írásában leszögezi, elsősorban nem „pszichológiai” magyarázatokat keres.

[P]szichológiai megfontolások egy szemernyit sem teszik érthetőbbé számunkra sem a racionális megfontolásokat [...], sem pedig az előzetes megfontolások eredményeként hozott elhatározást. A szociológia viszont (és a nemzetgazdaságtan is) éppen az ilyen racionális előfeltevésekre építi a legtöbb „törvényét”. Ezzel szemben csakugyan vitathatatlan, hogy a cselekvés *irracionális* mozzanatainak szociológiai magyarázatához a *megértő* pszichológia döntően fontos segítséget adhat. Ez azonban mit sem változtat az alapvető módszertani tényálláson. (GÉT I., 49.)

A disszertáció II. szakaszában részletesen bemutatom, mit jelentett Weber számára ez a „módszertani tényállás”, s hogy ez milyen kérdéseket, problémákat vet fel tárgyunk, a konfucianizmus-tanulmány kapcsán. Mint azonban a fent áttekintett történet számos mozzanata is tükrözi, a tárgyunkat érintő „problémák” messze túlnyúlnak a metodológia keretein, olyannyira, hogy nem is értelmezhetők egy másik szférával, az *értékek* régiójával fennálló viszonyuktól elválasztva. Éppen ezért igyekeztem a megközelítésmódok sokszínűségét hangsúlyozva szemléltetni a tételt: *a történelemértelmezések története értékeszmék és értékválasztások története*. „A világ, melyben mi magunk is létezünk, egy messzemenőig Marx és Nietzsche által formált [*geprägte*] világ” – mondta Weber tanítványai körében kevéssel a halála előtt.<sup>150</sup> Abban, hogy e két lényegileg különböző emberi és gondolkodói karakterrel határozta meg korát, ismét visszaköszön a Webernél újra és újra előtérbe kerülő értékpluralizmus kérdése. Hogy ennek mekkora szerepe volt gondolkodásában, érzékletesen mutatja az a három szöveghely, melyeken John Stuart Mill egyazon meglátására hivatkozik.<sup>151</sup>

Az ilyen [ti. értékeszmékhez köthető] tényállások empirikus vizsgálata – mint az öreg Mill megjegyezte – mindig arra vezetne, hogy el kellene ismernünk a teljes politeizmust mint a sokféleségnek egyedül megfelelő metafizikai álláspontot. (ÉM, 89. [1913/17])

Az öreg józan empirista John Stuart Mill mondta: tisztán a tapasztalat talaján az ember nem *egy* istenhez jutna – nekem úgy tűnik, legkevésbé a jóságos istenhez [*Gott der Güte*] –, hanem a politeizmushoz. (ZZG, 98. [1917])

[A] világ különböző értékrendjei örök harcban állnak egymással. Az öreg Millnek – akinek filozófiáját egyébként nem akarom dicsérni – ebben igaza van, amikor egy helyütt azt mondja: ha a tiszta tapasztalatból indulunk ki, politeizmushoz jutunk. (TMH, 147. [1919])

A monoteizmus – mondja Mill az emlegetett helyen –,

a valódi hit egy Teremtőben vagy Kormányzóban nem létezhetett mindaddig, míg az emberiség [*mankind*] az őt körülvevő látszólag zavaros jelenségekben el nem kezdett olyan rendszert látni, melyet lehetséges egyetlen egy terv megvalósulásaként szemlélni. (MILL 1985: 431–432.)

Amikor e hit *valódisága* megrendült – folytathatnánk Löwithtel – az eszkatológiai várakozások helyén megjelent a történelem ésszerű menetének gondolata – és szüksége.<sup>152</sup> Számunkra azonban nem csak a XIX. századot átható konfliktus, az egység lehetetlenségének és nélkülözhetetlenségének ellentéte kulcsfontosságú, hanem az a pozitív eszme is, hogy az egyén *cselekvőként*, gondolko-

<sup>150</sup> BAUMGARTEN 1964: 555. Vö.: HENNIS 1987: 167., Marianne WEBER 1926: 332. skk.

<sup>151</sup> Ld. ehhez HIDAS 2004: 131. skk.

<sup>152</sup> Ld. LÖWITH 1996: 15.

dó és felelős lényként jelent meg az egyre zavarosabbá váló világban. Ez az eszme munkál Kant észkritikája mögött épp úgy, mint a historisták politikai szerepvállalásában, vagyis mindkét iskolában, amely Weberre a legnagyobb pozitív hatást gyakorolta. Másfelől az, hogy Weber és számos elődje szembefordult Hegellel és Marxszal, elsősorban szintén annak tudható be, hogy úgy vélték, mivel e rendszeralkotó gondolkodók a cselekvést az emberi hatókörön kívül álló erőknél rendeltek alá, szemléletük nyomán az ember mint felelős individuum eszméje kiüresedett.<sup>153</sup> A következő szakaszban e kettős hatás megjelenését vizsgálom meg a weberi életműben.

---

<sup>153</sup> Jegyezzük meg, hogy mind a Hegellel, mind a Marxszal való szembenállás sok esetben – ez Weberre különösen igaz – valójában azon *követőik* kritikáját jelentette, akik e gondolkodók szemléletét kiüresítették.

## II. ELMÉLETI ALAPOK: A WEBERI ÉLETMŰ MÓDSZERTANI ÉS TEMATIKUS KÉRDÉSEI

A *Világvallások gazdasági etikája* című gyűjtemény, melynek nyitódarabja a jelen értekezés fókuszában álló „Konfucianizmus és taoizmus” (1915/1920), szorosan kötődik mind *A protestáns etika* tanulmányaihoz (1904–05) és az ezek nyomán kialakuló vitához (1906–10), mind Weber történetmetodológiai elméletéhez, melyet e tanulmányok megírásával és a vitával párhuzamosan dolgozott ki (1906). Szükséges tehát, hogy áttekintsem az életmű 1904 és 1910 közötti szakaszának a nyitótanulmány elemzése szempontjából kulcsfontosságú mozzanatait. Fontos leszögezmem, hogy e szakaszban nem célom a weberi elvek bárminemű *értékelése*, kizárólag az, hogy az életmű elméleti és történeti keretén *belül* rámutassak a *Világvallások gazdasági etikájában* lefolytatott vizsgálat *téjére* és azon *jelentőségére*, amellyel Weber számára bír, és amellyel az értelmezők számára bírnia kell, legalábbis *kellene*.

### II.1. A MÓDSZER

#### II.1.A. A WEBERI TUDOMÁNSZEMLÉLET

Az itt vizsgált alapelvek Weber tudományszemléletének azon sarktételei, melyeket a XIX–XX. század fordulójának fent érintett történet- és társadalomtudományi „krízishelyzetében”<sup>1</sup> felmerülő problémákra válaszolva dolgozott ki. Ezen elvek egyfelől meghatározzák kutatói attitűdjét, másfelől magukban hordozzák azon kettősségeket, amelyek az életmű ellentmondásai mögött húzódnak. A kettősségek arra vezethetők vissza, hogy Weber

szellemi életének meghatározó eleme egy vallási gyökerű etikai kategorikus imperatívusz volt, amely két kötelesség [betartására] ösztökélte: (1) arra, hogy objektív módon vizsgálja a tudomány tárgyait, vagyis úgy, hogy a történeti-gazdasági-szociológiai [vizsgálódások] terén [*historico-oekonomico-sociological sphere*] félreteszi személyes előítéleteit és értékítéleteit, és (2) arra, hogy meghozza egyéni döntéseit és hű maradjon meggyőződéséhez a vallás, az etika és a politika terén. (HONIGSHEIM 2003: 4.)<sup>2</sup>

Honigsheim megfogalmazása nemcsak arra mutat rá, hogy a weberi tudományosság alapelvei az „objektivitás” és az „értékmentesség”, hanem arra is, hogy Weber a kutató életének mely szférájára vonatkoztatta, és melyre *nem* tartotta érvényesnek ezeket az elveket. Mindannak ismeretében ugyanakkor, amire tudomány és politika viszonyát érintő nézetei, és az e ponton felmerülő, *éppen*

<sup>1</sup> ROSSI 1987: 20.

<sup>2</sup> Weber műveinek, különösképp vallásszociológiájának vizsgálata szempontjából természetesen fontos kérdés, mit értünk e „kategorikus imperatívusz” „vallási gyökerén”. Úgy gondolom, e tekintetben Weber azon bevallására kell támaszkodnunk, mely szerint – ahogy egy levélben fogalmazott – „bár vallásilag abszolút nem vagyok vájt fülű [*bin zwar religiös absolut unmusikalisch*], és sem igényem, sem képességem nincs rá, hogy vallási jellegű lelki építményt [*Bauwerk*] alakítsak ki magamban, mélyebb önvizsgálat után nem vagyok vallás-ellenes [*antireligiös*] és vallástalan [*irreligiös*] sem.” (Weber levelét idézi Marianne WEBER 1926: 339.) Ennek megfelelően Honigsheim sorait úgy értjük, hogy Weber részben (anyai ágon) vallásos neveltetéséből fakadóan *is* fogékony volt bizonyos, a vallási szférával szorosan összekapcsolódó létproblémák iránt, melyek szociológiai, *tudományos* érdeklődése középpontjában is álltak, de amelyekre saját életében *elsősorban* nem a vallás, hanem az etika keretei között keresett választ.

általában hangsúlyozott értékválasztások vonatkozásában a freiburgi székfoglaló apropóján korábban kitértem,<sup>3</sup> megkerülhetetlen a kérdés, hogy ő maga valóban eleget tudott-e tenni szigorú alapelveinek. Erre a későbbiekben térek ki. Itt annyit kell leszögezni, hogy Leo Strauss nevezetes kritikája,<sup>4</sup> számos félreértése mellett arra helyesen mutat rá, hogy e kérdéskör elválaszthatatlanul összefonódik Weber történelemszemléletével, amelytől a weberi társadalomtudomány *egyik szegmense sem* függetleníthető.

Az a társadalomtudomány, amelyet mi kívánunk művelni, a valóság tudománya [*Wirklichkeitswissenschaft*]. Az életnek, melynek részesei lettünk, a minket környező valóságát a maga sajátosságában akarjuk megismerni – egyes jelenségeinek összefüggését és kulturális jelentőségét egyrészt mai alakjukat tekintve, másrészt történetileg épp ilyené [és nem másmilyené<sup>5</sup>] válásuk [*So-und-nicht-anders-Gewordenseins*] okait vizsgálva. (OT, 29. OBJ, 170–171.)

Az „Objektivitás”-tanulmány e sokat idézett, ezért túlon túl egyértelműként kezelt mondatain keresztül rálátásunk nyílik a weberi tudománykép legfontosabb vonásaira.

A Weber nevével összekapcsolódó objektív tudományszemlélet, programszerű kifejtése az 1904-ben megjelenő „Objektivitás”-tanulmány, melyben explicit módon szembehelyezkedik a XIX. század számos fent vizsgált irányzatával, miközben sok tekintetben saját korábbi nézeteit is finomítja, strukturálja és felülbírálja.<sup>6</sup> A weberi tudomány célja a társadalom bizonyos jelenségeinek megismerése. Ebben az értelemben *nem* „technika”, mint „eredetileg” a nemzetgazdaságtan volt, amely „a valóság jelenségeit – legalábbis látszólag – a gyakorlat egyértelmű, rögzített értékszempontjából szemlélte: az adott államban élők »gazdagságának« gyarapítása szempontjából”.<sup>7</sup> Az azonban, hogy a megismerő tudomány nem követ gyakorlati *értékszempontokat*, nem jelenti, hogy ne volna gyakorlati *jelentősége* és – mint arra már utaltam – *alkalmazhatósága*, amennyiben *a valóság* tudománya. E valóság *történetileg* adott. Ezt implikálja a *Wirklichkeitswissenschaft* terminus is, melyet Weber ugyan csak néhány alkalommal használ 1904 és 1906 között, de minden esetben a történettudománnyal szoros összefüggésben, feltehetőleg Rickert nyomán.<sup>8</sup> Amikor azonban arról beszél, hogy a társadalomtudós „a valóság tudományát” műveli, kettős értelemben foglal állást a *Methodenstreit*-ben, s csak részben áll Rickerttel azonos platformon. Vele egyetértésben elfogadja ugyanis az alapvető ellentétet, amely a két oldalt meghatározó alapelvek között fennáll: a történeti kultúratudományok szükségképp nem lehetnek a természettudományokhoz hasonlóan objektívek.<sup>9</sup> Georg Simmel „világosan fogalmazza meg [...] a belátást”, mondja Rickert,

hogy az elbeszélő és a törvény[alapú] tudományok között, logikai-fogalmi értelemben, a legnagyobb különbség áll fenn, amely a tudás területein lehetséges [...]. „Amennyiben tehát a történettudománynak azt kell be-

<sup>3</sup> I.3.

<sup>4</sup> STRAUSS 1999: 33–63.

<sup>5</sup> E pontosítás fontos szerepet kap a későbbiekben.

<sup>6</sup> Az időszakhoz ld. Marianne WEBER 1926: 322. skk.

<sup>7</sup> OT, 42.

<sup>8</sup> Ld. ERDÉLYI 2003b: 81.

<sup>9</sup> Ld. RINGER 1997: 122–123. Vö. RICKERT 2006: 233 skk.

mutatnia [*schildern*], ami valójában történt, mivel [a történettudomány] az egyáltalában vett valóságtudomány [*Wirklichkeitswissenschaft*], annyiban az elképzelhető legélesebb különbség áll fenn közte és minden törvényalapú tudomány között.” (RICKERT 1895: 301.)<sup>10</sup>

Az értékvonatkoztatás rickerti elméletével szemben azonban, amely nemcsak elismeri, de a kultúratudományos vizsgálódás módszertani elméletének *legitim részévé* teszi a szubjektivitást,<sup>11</sup> Weber egy olyan eljárás kidolgozását kéri számon, amely *a tárgy megválasztása* tekintetében szembenéz ugyan a kutató szubjektivitásával, a vizsgálat módszerének alapelveként azonban kizárólag az objektív érvényességet ismeri (el),<sup>12</sup> mert bár

azt, hogy *mi* lesz a kutatás tárgyává, és hogy milyen messzire hatol ez a vizsgálat az oksági összefüggések végtelenségében, azt a kutatónak és korának uralkodó értékeszméi határozzák meg; a „hogyan?”, a kutatás módszere tekintetében ugyan [...] a kutatót vezérlő „szempont” határozza meg az alkalmazott fogalmi segédeszközök kialakítását, de alkalmazásuk módja tekintetében a kutatót [...] kötik gondolkodásunk normái. Mert csak az tudományos igazság, ami érvényes *akar* lenni mindazoknak, akik az igazságot *akarják*.” (OT, 41.)

Az tehát, hogy a társadalomtudomány nem törvényalapú, nem jelenti, hogy vizsgálódásai ne bizonyos *szabályszerűségeken* alapulnának.

Mivel Weber az általa művelni szándékozott társadalomtudományt *tapasztalati* tudományként definiálja,<sup>13</sup> e szabályszerűségek is csak „tapasztalati szabályok” lehetnek, ahogyan az 1906-os Meyer-kritikában nevezi őket.<sup>14</sup> Ezek használata a vizsgálat során *elkerülhetetlen*, az azonban, hogy alkalmazzuk őket, nem jelenti a történelemben ható, *rajtunk kívül álló* „hajtóerők”, illetve „törvények” feltételezését.<sup>15</sup> Csupán azt jelenti, hogy a valóságot szemlélve absztrakció útján bizonyos határfogalmakat, *ideáltípusokat* alakítunk ki, melyek segítségével képesek vagyunk rendezni az egyes egyedi jelenségek vizsgálatának *szempontjait*. Olyan összefüggéseket alkotunk meg ezekben, „amelyeket a valósághoz igazodó és a valóságon iskolázott *képzeletünk*<sup>16</sup> adekvátnak *ítél*”,<sup>17</sup> „amelyek *képzeletünkben* kellően motiváltak és ezért »objektíve lehetségesnek«, nomológiai tudásunk<sup>18</sup> alapján pedig *adekvátnak* tűnnek.”<sup>19</sup>

<sup>10</sup> A Simmel-szakasz forrása: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1892), 43. o. Rickert alapvetően elfogadja a simmeli diagnózist, noha legtöbbször mértékben Windelband álláspontjával ért egyet, aki természettudomány és szellemtudomány ellentétét az „idiografikus” és „nomotetikus” módszerre épülő tudományok ellentétével váltja fel (ld. *uo.* 302–303. Rickert Windelband 1894-es „Geschichte und Naturwissenschaft” című rektori beszédére hivatkozik.)

<sup>11</sup> Vö. I.2.

<sup>12</sup> Ld. ERDÉLYI 2003a: 64–65.

<sup>13</sup> OT, 49.

<sup>14</sup> KS, 276. (Ld. bővebben II.1.B.)

<sup>15</sup> Ld. KS, 290. Vö.: LÖWITZ 1993: 52.

<sup>16</sup> Hasonló kontextusban mindig *Phantasie*. A szóhasználat *nem* arra utal, hogy a képzelet megtevesztheti az embert (ld. ARISZTOTELÉSZ: *De Anima* 428a1–24., ill. KANT: *Kritik der Urteilskraft* [KANT 1977: 199.; 261.]), hanem arra, hogy olyasmit „képzünk el” *korábbi tapasztalataink alapján*, amit *ebben* a formában sosem tapasztaltunk meg.

<sup>17</sup> OT, 51.

<sup>18</sup> Vö.: OT, 36.

<sup>19</sup> OT, 49. Az „adekvátság” és az „objektív lehetőség” kapcsán ld. a következő fejezetet!

Mind az ilyen megfogalmazások, mind Weber explicit utalásai alapján kijelenthető, hogy az a kritika, amelyet a szó naiv értelmében vett objektivitással, a rankei „*wie es gemessen ist*”<sup>20</sup> kiüresített kérdésével szemben megfogalmazott, a kanti észkritikában gyökerezik.

Aki végiggondolja a modern ismeretelmélet Kanttól eredő alap gondolatát, hogy márpedig a fogalmak az empirikusan adott feletti szellemi uralmat szolgáló gondolati eszközök és nem is lehetnek mások, az nem lát okot a pontos genetikus fogalmak elvetésére azért, mert azok szükségképpen ideáltípusok. (OT, 64.)

Az a társadalomtudomány tehát, amelyet Weber kíván művelni, „a valóság tudománya”, de abban az értelemben, hogy azt a valóságot vizsgálja és úgy, amely és ahogyan *a benne élők számára* megjelenik. Akárcsak Kant, tisztában volt vele, hogy egy tudományos paradigmaváltás küszöbén áll,<sup>21</sup> és ahogyan Kant is, azon dolgozott, hogy megteremtse azt a keretet, amelyben meg tudja őrizni az ész uralmát ama megkérdőjelezhetetlen tanulság felett, hogy a kutató szubjektivitása nem iktatható ki a vizsgálatból.<sup>22</sup> Weber tehát, miként Kant is, egy jól körülhatárolható, de Kanttól eltérően nem metafizikai értelemben vett szférára: a *módszertan* területére „korlátozta a tudást”. Ezen a ponton radikálisan elszakadt Rickerttől, aki „a megismerés objektivitásának mértékét egy a szubjektumhoz képest transzcendens »kell« [*Sollen*] elismerésében adta meg”, Webernél viszont azon „feltételek meghatározásáról van szó, melyek lehetővé teszik, hogy azok szubjektivitásuk *ellenére* objektív eredményhez vezessenek”.<sup>23</sup> Ezt teszi lehetővé az ideáltipikus fogalomalkotás, amely az eltérő értékpreferenciák alapján kijelölt tárgyak vizsgálatának egységes keretet biztosít. Az explicit módon 1917-ben kifejtett, ám kezdettől fogva meghatározó „értékmentesség”-elv tehát, mondja Schluchter, kettős jelentéssel bír, amennyiben Weber

értékmentes tudományra vonatkozó követelménye elsősorban arra irányul, hogy az értékek antagonisztikus univerzumának feltételei között *lehetővé* tegye a praktikus tapasztalati kutatást, de arra is hivatott, hogy ezt a kutatást *kívánatos* tegye. A tapasztalati kutatást meg kell védeni a különböző értékrendszerek feloldhatatlan harcától, mert az ilyen értelemben független tudomány önmagában értékes. (SCHLUCHTER 1979: 79.)

A Weber által célul kitűzött társadalomtudomány nem szolgáltat válaszokat a létre vonatkozó kérdésekre, mert elutasítja minden szubjektív értékeszme általánosíthatóságát. Ezzel párhuzamosan viszont a weberi valóságtudománynak (*Wirklichkeitswissenschaft*) szükségképp előfeltételeznie kell egy olyan társadalmat, amely szabad döntéshozásra képes egyénekből áll – ezzel együtt pedig el kell utasítania a hegelianizmus történeti szükségszerűség fogalmát. Ennek legmarkánsabb megnyilvánulásait a „Roscher és Knies, valamint a történeti nemzetgazdaságtan logikai problémái” („Roscher und Knies und die logische Probleme der historischen Nationalökonomie”) című, 1903 és 1906 között született tanulmánysorban találjuk. E munkákban Weber a „polemikus kiin-

<sup>20</sup> Vö.: LÖWITH 1993: 51., ROSSI 1987: 24., I.2.

<sup>21</sup> Vö.: ROSSI 1987: 20. sk.

<sup>22</sup> Weber nem volt tekintettel arra, hogy e problémára, noha egészen más megközelítésben, de éppen Hegel mutatott rá. (Ld. *A szellem fenomenológiája* előszavát, HEGEL 1973: 32 – 46, főként 37. ssk.)

<sup>23</sup> ROSSI 1987: 37.



dulópontját<sup>24</sup> jelentő idealista iskola, a „hegeli emanátizmus”,<sup>25</sup> azaz a valóság ideális koncepcióból való levezetésének kritikáját adja, megfogalmazva azon központi tételét is, mely szerint a szabad cselekvés éppenséggel nem értelmezhetlenné, hanem logikus módszerek révén kezelhetővé és *érthetővé* teszi az individuumok tetteit.<sup>26</sup>

Minél inkább „szabadon”, vagyis minél inkább „saját”, külső kényszer vagy ellenállhatatlan „hatás” alatt nem álló „*mérlegelések*” alapján hoz „elhatározást” [*Entschluss*] a cselekvő, annál teljesebb mértékben sorolható a motiváció *ceteris paribus* a „cél” és az „eszköz” kategóriái alá, annál teljesebb mértékben lehetséges racionális elemzése és adott esetben a racionális cselekvés sémájába való besorolása, annál nagyobb szerepet játszik viszont emiatt – a cselekvőnél egyfelől, az elemző kutatónál másfelől – a nomológiai tudás is, annál „determináltabb” a cselekvő az „eszköz” tekintetében. (RK, 132.)<sup>27</sup>

Weber leszámol a személyiség „romantikus-naturalista” szemléletével, amely „a személyes élet dohos, elkülönbözetlen, vegetatív »talajában« [„*Untergrund*”] [...] keresi a személyes tulajdonképpeni szentségét”,<sup>28</sup> és nem követi a pszichologizmus, illetve a szociálpszichológia képviselőit az individuumban, illetve az individuumok közösségében ható lélektani folyamatok elemzésében. Alapvető, de nem végletes<sup>29</sup> *módszertani* individualizmusa munkál a hegelianus magyarázati modell elvetése mögött, s hasonló okokra vezethető vissza Weber marxizmussal való szembenállása is.<sup>30</sup> Marx rendszerének „törvényei” csakis mint *ideáltípusok* fontosak számára,<sup>31</sup> aki viszont ezeket „empirikus érvényességgel ruházza fel, vagyis olyan valóságot rendel hozzájuk, amellyel nem rendelkeznek”,<sup>32</sup> komoly hibát követ el.<sup>33</sup>

A Weber által ideálisként leírt tudomány *nem* teleologikus megközelítésben vizsgálja a cselekvéseket, számára „a »cél« egy olyan eredmény elképzelése, amely egy cselekvés *okává* válik”, „[s]ajátos jelentősége pedig csak abban áll, hogy az emberi cselekvést nemcsak *megállapítani*, de *megérteni* is tudjuk és akarjuk.”<sup>34</sup> A szociológus *nem* történettudós, de kutatása történeti jellegű, amennyiben az egyes társadalmi jelenségeket nem „pillanatfelvételeken” keresztül elemzi, hanem bizonyos nézőpontból készített felvételek *sorozatát* helyezi jelképes „kinematográfjába”. Hogy ezek a felvételek a számtalan lehetséges nézőpont melyikéből készülnek, szükségképp a kutató szubjektív döntésének eredménye – az viszont a weberi értelemben vett objektivitás-elv alapján *kötelessége*, hogy sorba rendezésük és elemzésük során tárgyilagos maradjon és értékeszméktől független módszereket

<sup>24</sup> PARSONS 1966: 580.

<sup>25</sup> RK, 19, 41.

<sup>26</sup> Vö.: KS, 227., ld. bővebben a következő alfejezetet. Ld. még LÖWITH 1993: 66–67.

<sup>27</sup> Vö.: SCHLUCHTER 2015: 202.

<sup>28</sup> RK, 132.

<sup>29</sup> SCHLUCHTER 2015: 194 skk., 199–200.

<sup>30</sup> Vö. HIDAS 2004: 82–86.

<sup>31</sup> OT, 60. Ld. I.2.B.

<sup>32</sup> ROSSI 1987: 47. Vö. : PARSONS 1966, 511.

<sup>33</sup> Vö.: Marianne WEBER 1926: 350. skk.

<sup>34</sup> OT, 41. A szociológia – olvassuk a *Gazdaság és társadalomban* – „az a tudomány, amely a társadalmi cselekvés értelmező megértésére, és ezen keresztül a cselekvés menetének és hatásainak oksági magyarázatára törekszik”. (GÉT I., 37–38.) Ld. ehhez ORTHMAYR 2015: 86. sk.

alkalmazzon, ha tetszik, ne írjon – és főként ne feltételezzon semmilyen eleve létező – „forgatókönyvet” készülő „filmjéhez”. Hogy saját, *szubjektív* értékrendje szerint hogyan ítélkezik a filmen látható cselekvők felett, a vizsgálat szempontjából *érdemtelen* (kell legyen), s Strauss ide vonatkozó állításai – ha nem kritikaként olvassuk őket – ismét helytállóak. Weber valóban „[m]egtagadott az embertől minden tudományt, [...], minden tudást, [...], amely az igazi értékrendszerre irányul: igazi értékrendszer nem létezik [...]”<sup>35</sup> Ahogy Kis János fogalmaz, „[a] végső értékítéletek” Weber szemléletében

puszta tényleírásokkal nem igazolhatók, hisz ily módon semmilyen értékítélet nem igazolható; más értékítéletekre hivatkozva pedig szintén nem igazolhatók, hisz nincsen fölöttük semmiféle „még végsőbb” értékítélet. Úgy tűnik, levonhatjuk a következtetést: a végső értékítéletek egyáltalán nem igazolhatók. (KIS 2004. 307.)

Különösen fontos észben tartanunk ezt, amikor Weber azon munkáival foglalkozunk – mint esetünkben is –, amelyek kifejezetten *etikai* indíttatású cselekvéseket, és *etikai* meghatározottságú társadalmi jelenségeket vizsgálnak, tehát amikor a Rickert által „értékvonatkoztatásnak” nevezett aktus nem csak a kutató fejében játszódik le a tárgy megválasztásakor, hanem a vizsgált társadalom tagjainak elméjében is *tudatosan* megy végbe. Ez a mozzanat vezet át Weber történelemértelmezésébe.

### II.1.B. WEBER TÖRTÉNELEMSZEMLÉLETE

Ahhoz, hogy Weber történelemértelmezéséről átfogó képet kapjunk, először is tisztázni kell, *milyen módon* kritizálta az *Universalgeschichte* értelmében vett fejlődéskoncepciókat, ez után pedig, hogy a történelem milyen *pozitív* értelmezését vallotta magáénak mint ennek alternatíváját.

Amikor Karl Fischer *A protestáns etikáról* írt kritikájában feltette a kérdést, a baptisták „a hegeli értelemben vett logikai folyamat” eredményeként fordultak-e a „profetikus és eszkatologikus reményektől” a „hivatással végzett munkához”,<sup>36</sup> Weber így válaszolt „antikritikájában”:

noha egyértelműen *tartózkodtam* attól, hogy az általam vizsgált történeti összefüggéseket valamiféle „idealista” (ahogy ott fogalmaztam [...] „spiritualisztikus”) történetmagyarázat [*Geschichtsdeutung*] létrehozására használjam fel, kritikusom nemcsak egy éppen ilyen [elképzelést] tulajdonít nekem a fenti észrevételeiben, hanem egy másik helyen még azt a kérdést is felveti, hogy a keresztelők etikájának átalakulása „a hegeli értelemben vett logikai folyamat” eredménye-e [...]. (AK1, 28–29.)

A szöveghely, amelyre Weber utal, *A protestáns etika* második tanulmányának záró bekezdése, ahol kimondja, nem volt szándéka,

hogy a kultúra és történelem értelmezésének egyoldalúan „materialista” módját egy épp olyan egyoldalú, spirituálisan kauzálissal cseréljük fel. *Mindkettő egyaránt lehetséges*, de – ha nem előmunkálatként, hanem a vizsgálódás befejezéséül kívánnának szolgálni – a történelmi igazság egyikükkel sem kezdhet semmit. (PE, 226–227.)

Ahogy pedig a szakasz 1920-as jegyzetében írja, „e vázlatban csak azokat a kapcsolatokat” tárgyalta,

<sup>35</sup> STRAUSS 1999: 37.

<sup>36</sup> FISCHER 1972a: 16. Az ún. „protestáns etika vitára” bővebben kitérek a későbbiekben, ld. II.2.A.

amelyekben kétségtelen a vallásos tudattartalmaknak az „anyagi” kultúréletre való hatása. Könnyű lenne továbbhaladni egy formális „konstrukció” felé, mely a modern kultúra *összes* „jellegzetességét” logikailag *dedukálná* a protestáns racionalizmusból. Ezt azonban meghagyjuk azoknak a dilettánsoknak, akik hisznek a „társadalmi psziché” „egységességében” és *egyetlen* formulára való redukálhatóságában. (PE, 226, 308. jegyz.)

Hasonló formulák ugyanis nem alkalmazhatók a történeti vizsgálódásban, melynek Weber három típusát különbözteti meg a Roscher-kritikában. Az első két megközelítésmódot úgy összegzi, hogy ezek „vagy a *fajta* szerinti [tulajdonságokat] választják ki mint tudni érdemeseket és rendelik általános érvényű absztrakt *formulák* alá, vagy: az individuálisan *jelentős* [tulajdonságokat] emelik ki és sorolják univerzális – de individuális [jelentőségű] – *összefüggésekbe*”.<sup>37</sup> Ez után tér rá a harmadik, „emanátista” nézetre, amely a hegelianus történelemértelmezésen alapul. Ez a megközelítés azt takarja, hogy

a fogalom és valóság közti „hiatus irrationalis”-t megpróbálják „általános” fogalmak [„*Allgemein*”-*Begriffe*] segítségével leküzdeni, amelyek mint metafizikai valóságok az egyes dolgokat és folyamatokat mint saját *megvalósulási* eseteiket foglalják magukban, [és amelyekből ezek] levezethetők. [...] Az ilyen jellegű fogalmi ismeret [*Erkenntnis*] azonban, melytől analitikus-diszkurzív megismerésünk [*Erkennen*] folyamatosan távol tart minket, amennyiben a valóságot absztrakciók révén megfosztja teljes realitásától, csak egy olyan megismerés számára volna hozzáférhető, amely analóg (noha nem teljesen azonos) kellene legyen a matematikaival. (RK, 15–16.)

Roscher, teszi hozzá Weber, az elmélet szintjén tisztában volt ezekkel a problémákkal, mégis, mivel bizonyos alapvető különbségeket elmulasztott megtenni, roppant közel került az elvi síkon általa is elutasított „hegeli emanátizmushoz”. Weber három olyan konceptuális különbséget emel ki, melyeket Roscher elmulasztott megtenni.<sup>38</sup> Ezek:

- (1) „a *fajtája* szerint közös<sup>39</sup> (általános) [*gattungsmäßig allgemein (generell)*] és a tartalmilag átfogó [*inhaltlich umfassend*] fogalma” közötti különbség;
- (2) „a fogalmaknak az univerzális [*universell*] összefüggéssel azonosított általános [*generell*] *érvényességé*” és „tartalmuk [*Begriffene*] általános *jelentősége* [*generelle Bedeutung*]” közötti különbség;
- (3) a különbség aközött, hogy „az általános fogalmak a valóságból absztrakció útján épülnek fel”, és „hogy a valóság [emiatt] levezethető kell legyen ezen általános fogalmakból”.<sup>40</sup>

A (3)-ban említett különbség alternatívája annak a figyelmeztetésnek, hogy az ideáltipikus konstrukciók *nem* arra valók, hogy mintegy „kiadják” a valóság egy szeletét (erre az eljárásra utal a Weber által gyakran használt „emanátizmus” kifejezés), hanem a valóság megfigyelése során, absztrakció útján, vagyis *mesterségesen* megalkotott, később pedig *viszonyítási pontként* alkalmazott határfogalmak. Az (1)-ben leírt differencia arra utal, hogy Roschernél a „fontosabb” mindig a „kevésbé fontos” okaként kezelendő, mely abszurditás eredete Weber szerint az, hogy Roscher a hegeli értelemben

<sup>37</sup> RK, 15. A második esetben csak annyiban beszélhetünk „univerzalitásról”, hogy az individuálisan jelentős, de átláthatatlan tulajdonságok helyett „kiemelt”, ezáltal átlátható „*individuális* fogalmakat” hoznak létre. (Uo., 14.)

<sup>38</sup> Akárcsak később a Meyer-kritikában, Weber itt sem „totális” módon kritizálja Roscher okfejtését, hanem mint olyat, amely tisztában van ugyan a Weber által is kritizált – ez esetben a hegeli – eljárás hibáival, mégis elköveti őket.

<sup>39</sup> Az „*allgemein*” és a „*generell*” a magyar fordításokban rendszerint egyaránt „általános”-ként jelenik meg, itt érzékeltetnem kellett különbségüket.

<sup>40</sup> RK, 18.

vett „általánost” összekeveri a „fajtája szerint” közössel. Bővebben kell azonban szólni a (2)-ben említett koncepciókról. Ezeket Weber részletesen elemzi az 1906-os Meyer-kritikában, immár a később is használt – s eredetileg a jogtudományból kölcsönzött<sup>41</sup> – „ténybeli alap” (*Realgrund*) és „megismerési alap” (*Erkenntnisgrund*) megkülönböztetés formájában, az „oksági hozzárendelés” elméleti keretében. Ennek alapkategóriái az „objektív lehetőség” és az „adekvát okozás”, melyekkel a történeti vizsgálódásra vonatkozó *pozitív* állásfoglalása körvonalazható.

Eduard Meyer *A történelem elméletéhez és módszertanához* (*Zur Theorie und Methodik der Geschichte*) című írása a történeti kutatás módszertanát, ezen belül a véletlen és a szükségszerű viszonyát, illetve a kauzalitás problémáját tárgyalja. Weber e munka megjelenése után négy évvel „Kritikai tanulmányok a kultúrtudományos logika területén” („Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik”) című írásában Meyer gondolatmenetének pontosítása-, illetve kritikájaképpen fogalmazza meg saját kauzalitás-elméletét. Maga a Meyer-írás már eleve polémia, jelesül azon elképzeléssel, amely a véletlent, a szabad akarat elhatározást és általában a szingularitást mint olyat a történeti kutatásból kizárva, e vizsgálódást teljes mértékben a „tipikusra”, a tömegjelenségekre, a közösségek fejlődésének törvényeire korlátozná, a történettudomány célját pedig abban látja, hogy a törvényszerűen működő „folyamatba” besorolja az egymást követő „fejlődési fokokat”.<sup>42</sup> Az persze, hogy a *Kritische Studien* „formailag” Meyer kritikájaként születik meg, nem jelenti, hogy Weber védelmébe venné, amit Meyer tagad, vagyis hogy a történelem törvényeket követő, egyetlen lehetséges nyomvonalon haladó fejlődési folyamat volna. Ellenkezőleg: a „kritika” fogalmi pontatlanságokra és végig nem vitt gondolatmenetekre mutat rá, amilyen például a véletlen és a szabad akarat összemosása, s hogy Meyer ezekből a történelem „irracionalitását” eredezteti.

Hogy az emberi cselekvés *nem* olyan tisztán racionális [...], épp ez teszi lehetetlenné a tisztán pragmatikus történetírást. Csak az ilyen értelemben vett „irracionalitásban” *osztozik* a cselekvés az individuális természeti folyamatokkal, így tehát ha a történész az emberi cselekvés „irracionalitásáról” úgy beszél, mintha ez zavaró mozzanat volna a történeti összefüggések jelentőségének feltárásában, ezzel a történeti-tapasztalati cselekvést nem a természeti történésekkel hasonlítja össze, hanem a tisztán racionális, vagyis kizárólag céljai által meghatározott és adekvát eszközei által abszolút módon orientált cselekvéssel. (KS, 227.)

Ez az összehasonlítás *az elmélet síkján* természetesen legitim, de a racionalitás és az irracionalitás csak az adott cselekvésben, illetve az azt megelőző gondolatmenetben jelenik meg: a *cselekvők* racionalitásáról és irracionalitásáról a történelemben lehetséges beszélni, ez azonban nem egyenlő a történelem racionalitásával vagy irracionalitásával.

---

<sup>41</sup> KS, 269. skk.

<sup>42</sup> KS, 218., MEYER 1902: 5–9. Noha Meyernél csak egy rövid megjegyzés és a hozzá tartozó kurta lábjegyzet utal Hegelre (MEYER 1902, 6.), a jellemzés a legáltalánosabb értelemben a hegeli történelemfilozófia szemléletét takarja, közvetlenül azonban egyes XIX. század végi eszmetörténészek, így például a már említett gazdasági történeti iskola hagyományába illeszthető Bücher és Sombart szemléletére vonatkozik. Ld. ROTH 1987: 76–80.

A cselekvők racionális döntéseinek vizsgálata kulcsszerepet játszik Weber adekvát okozásra vonatkozó gondolatmenetében is. Ahhoz ugyanis, hogy a történész megtudja, mely eseményeknek van *kauzális jelentősége* a történelemben, az adott eseményben érintett racionális cselekvők helyébe kell képzelnie magát, hogy mérlegelje az adott pillanatban lehetséges kimeneteleket: az *objektív lehetőségeket*.<sup>43</sup> „[Ú]gy kell okoskodnia, ahogy a racionális cselekvőnek: végig kell gondolnia, milyen kimenetelhez vezetett volna, ha a feltételek közül valamelyik nem lett volna adva”.<sup>44</sup> Akár csak az ideáltipikus fogalomalkotás, „az oksági hozzárendelés [*kausale Zurechnung*] olyan gondolatmenet formájában megy végbe, amely egy sor *absztrakciót* tartalmaz.”<sup>45</sup>

Az első és döntő ezek közül az, hogy a lefolyás tényleges kauzális összetevői közül egyet vagy néhányat bizonyos irányban módosulként *gondolunk el* és feltesszük magunknak a kérdést, vajon a folyamat így módosult körülményei között (a „lényegi” pontokat tekintve) ugyanaz az eredmény „lett volna várható”, vagy *valamilyen más*. (KS, 273.)

Amennyiben a kimenetel ugyanaz, mint a valóban megtörtént események következménye, a gondolatban kiiktatott elemnek *nincs* kauzális jelentősége a vizsgált folyamat tekintetében – ha lényegileg más, akkor *van*. A történész „[a]z így konstruált összefüggések közül azt tekinti „érvényesnek”, amelyben minimális az esélye (szinte nulla a valószínűsége), hogy ha a vizsgált előzmények fennállnak, az eredmény nem következik be.”<sup>46</sup> Ha az adott előzmények esetén „szinte nulla a valószínűsége”, hogy „az eredmény nem következik be”, a vizsgált mozzanat *kauzális jelentőséggel bír* a rákövetkező esemény(sor) alakulása tekintetében. Ez azonban nem jelenti, hogy *további* előzmények ne lehetnének jelentősek, vagy hogy *más* előzmények ne állhatnának adekvát kauzális viszonyban a következő eseményekkel. „Ebben a káoszban” – olvassuk az „Objektivitás”-tanulmány vonatkozó gondolatmenetében –

*csak* az a körülmény teremt rendet, hogy minden esetben az egyedi valóságnak csak *egy része* érdekes és *jelentős* számunkra, csak az a része, amelyik vonatkozásban áll azokkal a *kulturális értékeszmékekkel*, amelyekkel a valósághoz közelítünk. [...] [N]emcsak gyakorlatilag lehetetlen, hanem egyszerűen képtelenség bármely konkrét jelenség *teljes* valóságának *kimerítő* kauzális visszavezetése. (OT, 35–36.)

A „szinte” nulla továbbá csak extrém esetben, vagy egyáltalán nem érheti el ténylegesen a nullát – vagyis sosem lesz *biztos*, hogy egy adott eseményt mi fog követni.<sup>47</sup> A kultúratudományok területén végzett „oksági hozzárendelésben” ugyanis soha nem

a szűkebb, egzakt természettudományos értelemben véve „törvényszerű” összefüggésekről van szó, hanem szabályokban kifejezett *adekvát* oksági összefüggésekről [...]. Csakhogy e szabályszerűségek megállapítása a megismerésnek nem *célja*, hanem *eszköze*, és hogy adott esetben van-e értelme „törvényként” képletbe foglalni az oksági összekapcsolódásnak valamelyik, a mindennapi tapasztalatból ismert szabályszerűségét, az célszerűség kérdése. (OT, 37.)

<sup>43</sup> Vö.: RINGER 2000, 63–72, főként: 67–68.

<sup>44</sup> ERDÉLYI 2011: 19–20.

<sup>45</sup> KS, 273.

<sup>46</sup> ERDÉLYI 2011: 26. Vö.: RINGER 2000: 72–80.

<sup>47</sup> Ld. KS, 272.

Az egyes történések vagy jelenségek vizsgálatakor tehát, akár történeti, akár szociológiai megközelítésben tekintünk rájuk, az „adekvát oksági összefüggéseknek” *mint eszközöknek* a használatára *kell* támaszkodnunk, melyeket az ideáltipikus konstrukciókhoz hasonlóan alkalmazunk.<sup>48</sup> A történész és a társadalomtudós bizonyos mintákat mint *megismerési alapot* (*Erkenntnisgrund*) használ, hogy konkrét történeti eseménysorok vagy jelenségek *ténybeli alapját* (*Realgrund*) felfedje.<sup>49</sup> Az egyes események természetesen mindkét említett értelemben bírhatnak jelentőséggel: lehetséges, hogy bizonyos történések önmagukban, ténybeli alapként játszanak szerepet bizonyos más, őket követő események bekövetkeztében. „Csakis valós, vagyis konkrét tárgyak lehetnek a maguk egyéni alakjában *ténybeli* okok [reale *Ursachen*] – és ezeket keresi a történettudomány.”<sup>50</sup> Ugyanakkor a történész olyan eseményekkel is találkozhat, melyeket *megismerési alapként* használ fel más történések elemzésében. Ezek *egy másik megközelítésben* ténybeli alapként is bírhatnak ugyan jelentőséggel, a kettő azonban csak bizonyos esetekben esik egybe, óvatlan felcserélésük pedig súlyos tévedéseket idéz elő.

A kulturális valóság adott tényeinek logikai felhasználásában [megjelenő] ellentét: 1. fogalomalkotás az „egyedi tény” [*Einzel Tatsache*] mint egy absztrakt *fogalom* „tipikus” reprezentánsának, vagyis mint *megismerési* eszköznek [*Erkenntnismitte*] a felhasználásával egyfelől – 2. az „egyedi tény” mint tag, azaz mint „*ténybeli* alap” [*Realgrund*] beillesztése a valós, vagyis a konkrét *összefüggésbe* úgy, hogy felhasználjuk – egyebek mellett – a fogalomalkotás termékeit mind heurisztikus, mind szemléltetőeszközként [*Darstellungsmittel*] – [e szembenállás tehát] magában hordja a Windelband által »nomotetikusnak«, Rickertnél »természettudományosnak« nevezett eljárás (ad 1) és a »történeti kultúrtudományok« logikai célja (ad 2) közötti ellentétet. (KS, 237.)

Ez valóban *ellentét*, amennyiben a két mozzanat módszertanilag szigorúan elkülönítendő egymástól. Amennyiben viszont ezek *elválaszthatatlanul* összekapcsolódnak a vizsgálódás folyamatában, ez az *ellentét*

egyben tartalmazza az egyetlen értelmet, amelyben a történetírást [*Geschichte*] *valóságtudománynak* [*Wirklichkeitswissenschaft*] vagyunk jogosultak nevezni. E tudomány számára – [hiszen] a kifejezés csak ezt jelentheti – a valóság egyes elemei nemcsak mint *megismerési eszközök* jönnek számításba, hanem éppenséggel mint a megismerés *tárgyai*, a konkrét kauzális viszonyok pedig nem mint *megismerési*, hanem mint *ténybeli* alap [*nicht als Erkenntnis-, sondern als Realgrund*]. (KS, 237.)<sup>51</sup>

Ezen a ponton ismét a weberi szociológia módszertanának és Weber történelemértelmezésének szoros kapcsolatához jutunk, amelyeknek egyebek mellett az is meghatározó közös jellemzője, hogy a kutató mindkét esetben valamilyen *összehasonlító* eljárás révén jut közelebb tárgya megismeréséhez. Ezen eljárások módszertani alapjait tekintem át a következő fejezetben.

<sup>48</sup> Vö.: ERDÉLYI 1999: 15–17.

<sup>49</sup> KS, 234–235.

<sup>50</sup> RK, 48., 13. jegyzet.

<sup>51</sup> Vö. az egy évvel később születő Stammler-tanulmánnyal („R. Stämmers »Überwindung« der Materialistischen Geschichtsauffassung” [SÜMG]), különösen: 329–330.

## II.1.C. AZ ÖSSZEHAJONLÍTÁS MINT MÓDSZERTANI ALAPELV

Schluchter szerint egy „kulturális jelenség rekonstrukciójának” lépései Webernél a következők:

(1) Azonosítás – melyek egy kulturális megnyilvánulás meghatározó jegyei? (2) Oksági hozzárendelés – hogyan alakult ki ez a megnyilvánulás? (3) Mérlegelés – a kauzális elemek mely darabjait tekinthetjük adekvátoknak? Az első kérdést csak összehasonlítás, a másodikat és a harmadikat csak *tényellentétes érvek* segítségével, az objektív lehetőség és az adekvát okozás kategóriáit alkalmazva válaszolhatjuk meg. (SCHLUCHTER 2014: 17.)

Miután a harmadikként szereplő lépésről már szó volt, itt azt mutatom be, milyen értelemben játszik szerepet az összehasonlítás a Schluchternél „azonosításnak” nevezett fázisban, milyen módon van jelen – ebből következően – az „oksági hozzárendelésben” (2), végül ezekkel összefüggésben kitérek a komparatív elemzés konkrét megnyilvánulási formáinak metodológiai szerepére.

Amikor ideáltipikus fogalmak segítségével „írunk le” egy történeti jelenséget, nem teszünk mást, mint *összehasonlítást* végzünk e jelenség és a korábban megalkotott absztrakt „határfogalom” között. Hogy az ilyen értelemben vett összehasonlítás mennyire meghatározó a weberi módszertanban, jól látszik már az „Objektivitás”-tanulmányból is, amelynek egy szöveghelyén Weber a „tudományos önkontroll” követelményét abban határozza meg, hogy „a valóságnak a logikai értelemben vett ideáltípusokra való logikai-*összehasonlító* vonatkoztatását” határozottan elkülöníti „a valóságnak az *ideálokból* kiinduló, értékelő *megítélésétől*”.<sup>52</sup> A megfelelően kidolgozott és megfelelően alkalmazott ideáltípusok segítségével tehát lehetségessé válik az adott jelenség objektív elemzése, vagy *meghatározása*. Első megfontolásunk nyomán talán szívesen hívnánk ezt a meghatározást a jelenség klasszikus értelemben vett „definíciójának” – ezzel a terminussal azonban óvatosan kell bánnunk a kantianus hagyományban. „Ismeretes”, mondja Rickert a *Grenzenben*,

hogy Kant észkritikája második kiadásában leírja a mondatot, mely szerint a logikának Arisztotelész óta egyetlen lépést sem kellett hátrálnia.<sup>53</sup> Szintén ismeretes, hogy a mű révén, amelyben ez a mondat áll, olyan elmozdulás jelent meg, amely fő alapelveiben rázta meg Arisztotelész logikáját. [...] Egy dolog [*Ding*], amely a naiv metafizika számára tulajdonságokkal rendelkező szubsztancia, Kant számára a képzetek [közötti] összefüggések [*Vorstellungsverbindung*] szabályává vált. A képzetek összefüggései ennek megfelelően megismerésünk tárgyai. Kezdetből fogva egyértelmű, hogy ezeket a szabályokat soha nem tudatosíthatjuk [*zum Bewusstsein bringen*] leképező szemléletes képzetek révén, csakis olyan ítéletek segítségével, amelyek megmutatják, milyen módon tartoznak össze a képzetek. A dolog azon szükségszerű vonatkozásokra való felosztásának, amelyekben tulajdonságai állnak egymással, megfelel a fogalom ítéletekre való felosztása. (RICKERT 1896: 98–99.)

Weber szerint „[n]em, vagy csak látszólag lehetséges” a „fogalmakat egyszerűen »ábrázolva felbontani« alkotórészeikre, hiszen éppen az a kérdés, hogy mely alkotórészeiket tekintjük lényegesnek”,<sup>54</sup> e tekintetben tehát álláspontja eltér a rickertitől. Ami azonban az arisztotelészi definíciók kanti meghaladását illeti, osztja Rickert nézetét, s mind az imént idézett helyen, mind *A protestáns etika* egy kulcsfontosságú pontján mint *elégtelen* eljárást utasítja el az arisztotelészi meghatározásokat.

<sup>52</sup> OT, 56.

<sup>53</sup> Az említett mondatot KANT 2009: 27 (VIII B) alapján idéztem.

<sup>54</sup> OT, 50.

Mínthogy [...] az ilyen [a „kapitalizmus szelleméhez” hasonló] történeti fogalom tartalmilag csupán egy a maga egyedi mivoltában fontos jelenségre vonatkozik, ez a fogalom nem definiálható (azaz nem „határolható körül”) a „genus proximum, differentia specifica” séma szerint, hanem lépésről lépésre kell megalkotni egyedi alkotórészeiből, amelyeket a történeti valóságból kell kiemelni. (PE, 37.)

Az alkotórészek ilyen „kiemelése” nem valamilyen előzetes, a vizsgálat kezdetére már lefolytatott eljárás, hanem *maga a vizsgálat*, vagyis az egyelőre homályosan leírt jelenség történetileg adott *valóságának* ideáltípusok segítségével való meghatározása *abból a szempontból*, amelyből *számunkra* jelentőséggel bír. A „kapitalizmus szellemén” tehát, folytatja Weber,

egyáltalán nem feltétlenül csak azt lehet vagy kell érteni, ami a mi számunkra, a mi szempontunkból tűnik majd lényegesnek. Éppen ez a lényege a „történelmi fogalomalkotásnak”, amely módszertani céljait követve a valóságot nem elvont, nemekkel („Gattung”) kapcsolatos fogalmakba akarja beskatulyázni, hanem olyan konkrét genetikai összefüggésekben igyekszik elhelyezni azt, amelyeknek mindig – és elkerülhetetlenül – sajátosan egyedi színezetük van. (PE, 38.)

Az ideáltípussal való *összehasonlítás* tehát nem azt jelenti, hogy egy adott jelenséget „besorolunk” egy „kategóriába”. A típusok továbbá nem jelentenek valamilyen ideális, esetleg normatív „szabályt”. Csakis annyit tesznek lehetővé, hogy a különböző korszakokban és régiókban megfigyelt társadalmi, kulturális, történeti jelenségeket egy adott szempont szerint objektív módon tudjuk megvizsgálni, amennyiben képesek vagyunk e szempont tekintetében *közös* skálán elhelyezni őket, megmutatván, milyen mértékben *közelítik meg* az ideáltípust.<sup>55</sup>

Minden modell arra szolgál, hogy a történeti-összehasonlító kutatót egy folytonos, a vizsgált empirikus eset, összefüggés vagy fejlődés és egy konceptuális keret közötti oda-vissza mozgásra *készítse*, sőt: kényszerítse. (KALBERG 1994: 13.)

Mínthogy azonban a „megértő szociológia” nemcsak egy adott állapotot, hanem ennek *történeti kialakulását* is vizsgálni hivatott, mindig alkalmaznia kell a történeti megközelítésmódot, amelyben viszont egy sajátos értelemben ismét az összehasonlítás alapelve érvényesül.

Azt mondhatjuk talán, hogy Weber soha nem írt „narratív történet[i művet]”, vagy bármiféle beszámolót adott „eseményekről” a szó szokványos értelmében. Ő elsősorban (összehasonlító) történész volt, vagy hosszú távú strukturális változások történeti szociológusa. (RINGER 1997: 167.)

Mint korábban említettem, a történeti vizsgálódásban alkalmazott „tapasztalati szabályok” nagyban hasonlítanak az ideáltípusokra, amennyiben általánosan megfigyelt szabályszerűségek alapján hoznak létre olyan sémákat, melyeket a történész – a Meyer-kritikában leírt gondolat kísérletek elvégzésekor – mintegy „dinamikus ideáltípusként” használ fel. Ez ismét összehasonlító módszert implikál, *de semmiképp nem azt*, hogy az egyes esetekben ténylegesen létező *törvényszerűségeket* keressünk, hiszen „a teóriának kell a tényekhez igazodnia és nem fordítva”.<sup>56</sup> Ezen a ponton azonban tennünk kell két fontos kiegészítést.

<sup>55</sup> Vö.: AKZ, 26.; KM, 204. Ld. ZINGERLE 1972: 25., ill. III.1.B.c.)

<sup>56</sup> AK1, 34. Vö.: KS, 276–277. A „szabály”-fogalom weberi értelmezéséhez ld. SÜMG, 322–323.



Egyfelől, a tapasztalati szabályok alkalmazhatósága nem jelenti, hogy a véletlen kategóriáját kiiktatnánk a vizsgálható eseményfajták közül. Azt ellenben a tapasztalati szabályok használatának szükségszerűsége igenis implicálja, hogy a „véletlenszerűen” bekövetkező változások ilyenként való felismerése is kizárólag a szabályok segítségével lehetséges. A „»véletlenszerű« kirekesztő típusfogalmak alkotására a *történeti individuumoknál* is sor kerül és éppen ott helyénvaló”,<sup>57</sup> de a típus akkor is a megismerés célját szolgálja, ha a hipotézis ellenőrzésében arra jutunk, hogy az adott alakzat vagy eseménysor *nem* illik az ideáltipikus konstrukcióba, vagy ha egy cselekedet *semmilyen* tapasztalati szabály segítségével nem ragadható meg.

Az eljárás semmiféle metodológiai aggályt nem támaszt *mindaddig*, amíg állandóan szem előtt tartjuk, hogy az ideáltipikus fejlődés*konstrukció* és a *történelem* két élesen elkülöníthető dolog, és hogy a konstrukció itt csupán annak az eszköze volt, hogy az ismereteink alapján *lehetséges* okok körén belül *tervszerűen* hajtsuk végre egy történelmi folyamat *érvényes* hozzárendelését a valóságos okaihoz. (OT, 59.)

Ha ez a különbségtétel nem elég éles, megnő „ideáltípus és valóság egymásba csúsztatásának veszélye”,<sup>58</sup> amennyiben a vizsgálódó erőszakot tesz tárgyán – a tényeken –, a koncepcióhoz – a teóriához – idomítva őket. Ezt kell észben tartanunk, amikor „A megértő szociológia néhány kategóriájáról” című 1913-as tanulmányban azt olvassuk, hogy „irracionális” folyamatok magyarázatokor „mindenekelőtt azt kell megállapítanunk, hogyan cselekedtek *volna* [a cselekvők] az abszolút célracionális és a helyesség értelmében vett racionalitás ideáltipikus határesetében”;<sup>59</sup> s amikor a *Gazdaság és társadalom* e tanulmányt magába építő, fél évtizeddel később írt módszertani bevezetésében az áll, hogy a „típusalkotó tudományos szemlélet úgy tudja a legjobban vizsgálni és a legáttekinthetőbben ábrázolni mindazt ami irracionális, [...], ha minden ilyen dolgot a cselekvés megkonstruált, tisztán célracionális lefolyásától való »eltérésnek« tekint”,<sup>60</sup> ami tehát nem azt jelenti, hogy a cselekvés racionális *kell* legyen,<sup>61</sup> hanem azt, hogy *nekünk* semmilyen más módszer nem áll rendelkezésünkre az irracionális cselekvés megértéséhez, mint a racionális cselekvéssel való *összehasonlítás*. Általában nagyon nehéz felbecsülni, mondja Weber, hogy a vizsgált cselekvésben szerepet játszó motívumok, „értelmi vonatkozások közül mikor melyik, milyen *arányban* jut kifejezésre [...]”.<sup>62</sup> Mindenképp szükség van tehát ellenőrzésre: „az értelem megértéssel elérhető megfejtését” *össze kell vetni* a valós kimenetellel – erre azonban csak ritkán, például pszichológiai kísérleteknél vagy a statisztikában adódhat alkalom.

Egyébként csak arra van lehetőségünk, hogy a történeti vagy a mindennapi élet minél több olyan folyamatát összehasonlítsuk, amelyek különben egyformák, de az *egyetlen* döntő ponton, a – mindenkor gyakorlati jelentő-

<sup>57</sup> OT, 57.

<sup>58</sup> OT, 59.

<sup>59</sup> MSzNK, 117. E tanulmány egyes szakaszai számos esetben szinte szó szerint a *Gazdaság és társadalom* 1918–20-ban írt módszertani bevezetésének részévé váltak.

<sup>60</sup> GÉT I., 39.

<sup>61</sup> Vö.: RINGER 1997: 160. sk.

<sup>62</sup> GÉT I., 42.

ségére vonatkoztatva vizsgált – „motívum” vagy „ösztönző” tekintetében eltérő jellegűek. Ez az összehasonlító szociológia egyik fontos feladata. Ezzel persze még nem jutottunk el a kauzális összefüggés megalkotásáig; ehhez sajnos gyakran kénytelenek vagyunk a „gondolati kísérlet” bizonytalan eszközához folyamodni, vagyis ahhoz, hogy *gondolatban* rendre elvonatkoztatunk a motivációs lánc egyes elemeitől, és minden esetben megkonstruáljuk az *ilyenkor* valószínű lefolyást, hogy ily módon jussunk kauzális összefüggésekhez. (GÉT I., 42.)<sup>63</sup>

Ezen a ponton már csak egy kis lépés választ el minket attól, hogy eljussunk vizsgálatunk közvetlen tárgyához: a „Nyugat” „Kelettel” való összehasonlításához, melynek szintén az az *elsődleges* célja, hogy komparatív módszerrel kutassa egy Weber által *sajátosnak* vélt jelenség (a modern nyugati kapitalizmus, a kapitalizmus „szelleme” megjelenésének) okait. E komparatiztika egyik sajátos vonásáról azonban még bővebben szólni kell.

Amikor egy adott társadalmi, gazdasági, történeti alakzat jellemzőit keresi, Weber megszokott eljárása kettős. Egyfelől, mint arról az imént szó volt, minden jelenség elemzésében igyekszik alkalmazni az ideáltípusokat és a már említett tapasztalati szabályokat mint viszonyítási pontokat. Másfelől az egyes összetevők vizsgálatában rendszerint meghatározó szerepet játszik a különböző alakzatok tényleges összehasonlítása értelmében vett komparatív elemzés, vagyis az adott alakzatnak egy másik, *bizonyos szempontból* azonos típusba tartozó alakzattal való összevetése. Az összevetés másik tagját keresve azonban – implicit vagy explicit módon, de – *mindig* olyat választ a szóba jöhető jelenségek közül, amely egy elképzelt skálán *az adott vizsgálati szemponthoz tartozó* típus(ok valamelyike) szerint igen közel áll a vizsgált alakzathoz, hiszen a tárgy finom árnyalatokra is figyelemmel levő leírása hozzá alapvetően igen hasonló más tárgyaktól való finom különbségeinek leírásával adható meg a legérzékletesebben. Ahhoz tehát, hogy *ezt* a tényleges összehasonlítást elvégezze, előbb már el kellett jutnia egy bizonyos pontig a két alakzat vizsgálatában, vagyis elemeznie kell (illetve nekünk el kell fogadnunk, hogy már elemezte) őket külön-külön, az ideáltípusos konstrukciók segítségével, a fent leírt módon. Csak ez után kerülhet sor az adott aspektusból különböző, de valamilyen szempontból már *bizonyítottan* hasonló alakzatok összevetésére. Ezt a kétlépcsős eljárást nevezem „első- és másodfokú összehasonlításnak”.

Az ideáltípusokat alkalmazó módszer és a valós jelenségek egybevetésével dolgozó elemzés tehát az egybevetés tagjainak *hasonlóságát* megmutató típusban kapcsolódik össze. Érzékletes példát találunk erre a megközelítésre már „Az ókor agrárviszonyai” (1897/1898/1909) bevezetőjének legelején,<sup>64</sup> ahol Weber (mint 1909-ben a szövegbe tűzi: „[r]öviden” „és éppen ezért nem is egészen pontosan”) azzal jellemzi „a nyugat-európai településeket, *hogy a kelet-ázsiai kultúrnépek településeivel ellentétben* a végleges letelepedésre való átmenet *itt*” a korábban domináns tejlő szarvasmarha tartásról a földművelés elsődlegességére való átmenetet, „*ott*, Kelet-Ázsiában viszont a *szántó-*

<sup>63</sup> Bár Weber nem utal a Meyer-kritikára, a következő bekezdésben az „ellenőrzés” nehézségének példája Meyer vizsgálódása lesz, mely szerint „a marathoni, a szalamiszi és a plataiai csata kauzális szerepet játszott a hellén (és így a nyugati) kultúra sajátos fejlődésében”. (Uo.)

<sup>64</sup> Ugyanerre a szöveghelyre hívja fel a figyelmet SCHMIDT-GLINTZER 1989: 12. sk.

*földek* [...] nomád jellegű használatáról tejelő szarvasmarha tartás *nélkül?* földművelésre való áttérést jelentett.<sup>65</sup> Az ehhez hasonló, *itt vs. ott* típusú megfogalmazások láthatóan megsokasodnak 1910 után, amikor Weber a *Gazdaság és társadalom* fejezeteinek megírásába, ezzel párhuzamosan pedig a *Világvallásokhoz* való anyaggyűjtésbe kezd.

A „másodfokú összehasonlítás” esetei két fő csoportba sorolhatók. Az összevetett alakzatok lehetnek (1) egymástól *térben* elkülönítettek (a legkézenfekvőbb példa erre a Nyugat és a Kelet összevetése). Ha ilyen jellegű összehasonlításra nincs lehetőség, *vagy* – és esetünkben ez a legfontosabb –, ha az elemzés szempontjából az egy adott pillanatban mutatott sajátosságok leírásánál nagyobb szerepe van egy változási *folymat* megragadásának, akkor (2) a térbeli távolságot időbeli váltja fel. *A protestáns etika* tanulmányok mindkét esetre példát szolgáltatnak, amennyiben a kapitalizmus „szelleme” (abban a formában, ahogyan Weber leírta) egyfelől *csak* a Nyugaton, még hozzá a *modern* Nyugaton fejlődött ki, következésképp *arra* nincs mód, hogy összevessük a kapitalizmus (bármilyen hasonló értelemben vett) „szellemének” más megnyilvánulásaival. Másfelől *éppen ezen egyedisége okán* a kapitalizmus étoszára vonatkozó legfőbb kérdéseket úgy fogalmazhatjuk meg, *miben és minek a hatására* vált lényegében különbözővé a Nyugaton *korábban* is létező kapitalizmustól, amelyet – vagyis a „racionális tőkekalkuláció” értelmében vett kapitalizmust – a világ *minden* szegletében megtaláljuk Weber értelmezése szerint,<sup>66</sup> ezeken a pontokon tehát *mód van rá*, hogy összevessük a kapitalizmusnak a világ különböző pontjain megjelenő formáit. E lépéseknek a gyakorlati elemzésben való megjelenésére alább térek vissza.

Természetesen, mint arra már többször utaltam, mindezek az alapelvek és módszertani megfontolások csak addig ilyen jól kezelhetők, míg vizsgálatukban a tisztán metodológiai megközelítésre, a weberi tudomány szemlélet summázására szorítkozunk. A következőkben részletesen szó lesz azokról a problémákról, melyek az itt számba vett elvek *alkalmazása* során lépnek fel.

## II.2. A TÁRGY

### II.2.A. A VITA A PROTESTÁNS ETIKÁRÓL

Az előző szakaszban igyekeztem koherens képet adni Weber módszertani és történetelméleti megfontolásairól, melyek középpontjában a társadalomtudomány szubjektivitásának és a történelmet egységes, egyetemes folyamatként kezelő idealista történelemképnek a tagadása állt. Kézenfekvő volna, hogy *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* 1904 és 1906 között megjelent tanulmányai ezen alapelvek gyakorlati alkalmazásának példajaként kezeljük. A tanulmányokat érő első kritikák azonban épp az általa tagadotthoz hasonló szemléletet tulajdonítottak Webernek,

---

<sup>65</sup> ATGE, 297. Az első kiemelés tőlem. A korábbi változathoz ld. AVA1–2, 146. Az első, 1897-es változatban még nem „kelet-ázsiai”, csak „ázsiai kultúrnépek” állt (*uo.*)

<sup>66</sup> Ld. ehhez II.2.A.

vagyis olyat, melynek mélyén az eseti különbségeket az egyetemes folyamat szükségszerűségének alárendelő, objektívnek aligha nevezhető módszer áll. A következőkben az e kritikák nyomán kialakuló vitát tekintem át, melynek meghatározó szerepe volt a világvallás-tanulmányok előzményei között.

*A protestáns etika* tézis 1920-as összefoglalása szerint Weber a tanulmányokban azt mutatja meg a modern gazdasági étosznak az aszketikus protestantizmus racionális etikájával való összefüggése példáján, hogy miként függ egy gazdasági forma „gazdasági érületének”, vagyis „étoszának” a kialakulása meghatározott vallási hittartalmaktól. (EM, 19.)

E rövid gondolat terminusainak sajátosan „weberi” jelentésén keresztül áttekintő képet kaphatunk a protestantizmus tanulmányok gerincét alkotó meglátásokról.

Hogy megértsük, mire vonatkoztatja Weber az „egy gazdasági forma »gazdasági érülete«, vagyis »étosza«” kifejezést, tisztáznunk kell, mit ért *gazdasági formán*. Egyértelmű, hogy a fogalompárral alapvetően az olyan berendezkedésekre utal, amilyen az antik városgazdaság, vagy a modern nyugati kapitalizmus. Kulcsfontosságú azonban, hogy az egyes alakzatok megjelölésére használt fogalmak esetenként eltérő mértékben specifikusak.<sup>67</sup> A „kapitalizmus” szónak van egy teljességgel általános jelentése, amennyiben „a nyereségszerzés *sokféle* egymástól *különböző*, de tipikus módon lehet »kapitalista« irányultságú (azaz, racionális esetben: *tőkeelszámolásra* törekvő)”<sup>68</sup> – olvassuk a *Gazdaság és társadalom* vonatkozó szöveghelyén. Az ilyen tág fogalmak éppen azon elemeket tartalmazzák, amelyek révén *különböző* korok és területek *különböző* berendezkedését *egyaránt* kapitalistaként azonosítjuk – ezek alkotják a fent „másodfokú összehasonlításnak” nevezett eljárásban az összevetettek hasonlóságát kifejező ideáltípust. A „kapitalizmus” ugyanakkor vonatkozhat konkrét korok és/vagy régiók e típusba tartozó, de számos egyedi ismertetőjegyet hordozó társadalmi-gazdasági struktúrájára is, elsősorban pedig a modern nyugati kapitalizmusra. Ebben az értelemben a „kapitalizmus” tartalmaz egy olyan elemet, amelyet az elvonatkoztatott ideáltípus nem: a modern gazdasági *étoszt*, vagyis „a kapitalizmus szellemét”. Ez a kapitalizmussal mint formával ellentétben olyan „etikusan színezett életszabály”,<sup>69</sup> amelynek „legfigyelemreméltóbb vonása az a gondolat, hogy az egyénnek kötelezettségei vannak a saját tőkéjének növeléséhez fűződő – öncélként előfeltételezett – érdekekkel szemben.”<sup>70</sup> A kapitalizmus szellemének e vonása nem magyarázható tisztán racionális, gazdasági megfontolásokkal, csakis *vallási hittartalmak* megnyilvánulásaként érhe-

<sup>67</sup> „Tetszőleges léptékűek”, ahogy Orthmayr Imre egy beszélgetésünk alkalmával fogalmazott.

<sup>68</sup> GÉT I., 180. Vö.: PE, 40. „*Kapitalizmus*” *Kínában, Indiában, Babilóniában, az ókorban és a középkorban is volt.*” Vö.: EM, 14. „A fogalom szempontjából csak az a fontos, hogy – bármilyen primitív formában is – a gazdasági cselekvést döntően határozza meg az a *tényleges* tájékozódás, amely összeveti a pénzértékben becsült eredményt a pénzértékben becsült befektetéssel. Ebben az értelemben a Föld *minden* kultúrországában létezett »kapitalizmus« és kapitalista vállalkozás, akár a tőkeszámla meglehetősen racionalizálásával is [...]” Fontos, hogy bár Weber számára már ma is a marxí fogalmak is ideáltípusos jelentőséggel bírtak, a „tőke” és a „kapitalizmus” itt is megjelenő értelme lényegesen tágabb, mint ugyanezeké a terminusoké Marxnál (ld. ehhez pl. MEM 46/1, 390–391.)

<sup>69</sup> PE, 41.

<sup>70</sup> PE, 40.

tő meg. Ilyen a lutheri hivatásfelfogás, melynek központi eleme a kötelességteljesítésnek az üdvösség elérésében játszott szerepe,<sup>71</sup> és amely az *aszketikus protestantizmus*ban fonódik össze a modern kapitalizmussal.

*Aszketikus protestantizmus*on itt a XVII. századi Nyugat-Európa kálvinizmusát, a pietizmust, a metodizmust és a felnőtteket keresztelők mozgalmát kell értenünk. Ezen irányzatokban kap kiemelt jelentőséget a kegyelmi kiválasztás tana, mely szerint

[a] világ arra – s csak arra – rendeltetett, hogy Isten dicsőségét szolgáljuk s a kiválasztott keresztény arra – és csak arra – van a világon, hogy a parancsolatok végrehajtásával részt vegyen Isten világi dicsőségének gyarapításában. Isten azonban társadalmi teljesítményt követel a keresztényektől, *bízen* azt követeli, hogy az élet társadalmi formálása az ő parancsai szerint [...] történjék. (PE, 112.)

Az aszketikus protestantizmus megszünteti „a mindennapi ember terv és rendszer nélküli erkölcsi gyakorlatát”, s kialakítja „az egész életvezetés *módszerét*”,<sup>72</sup> amelyben az üdvösségre vonatkozó bizonyosság megszerzésének eszköze a „*fáradhatatlan hivatásvégzés*”,<sup>73</sup> a munka a „tisztátalan élet” megelőzésére szolgál, „a munkakedv hiánya pedig a kegyelmi állapot hiányának” kezdete.<sup>74</sup>

Ez vezet el a *protestáns aszkézis gazdasági etikájához*, melyben a hívő által végzett munka annál inkább Istennek tetsző, minél inkább erkölcsös, hasznos a közösségnek, és *gazdasági szempontból jövedelmező* az egyénnek. Ha ugyanis Isten a jövedelemszerzést lehetővé teszi, ezzel kinyilvánítja szándékát is, melyet szolgálni a hívőnek *kötelessége*: a gazdagság „erkölcsileg nemcsak megengedett, hanem egyenesen kívánatos is”.<sup>75</sup> Weber szerint tehát a kapitalizmus *modern* formája mögött munkáló *érzület* igen nagymértékben azon a protestáns gazdasági etikán alapszik, amely az e forma kialakulásában *történetileg is meghatározó* protestáns közösségek életvezetését áthatotta.

Ezzel együtt azonban *A protestáns etika*ban vizsgált folyamatok jelentősége *példaként* is meghatározó: ilyen minőségükben arra mutatnak rá, hogy a gazdasági formák nem kizárólag az emberi észleléstől elszigetelt, de a társadalomra döntően ható erők révén jönnek létre, mivel meghatározza őket az az etikai magatartás is, amely olyan *feltételekre* vezetendő vissza, mint a vizsgált közösség *vallási etikája*. Weber kritikussai a vizsgált alakzatok e példa-szerepét szinte teljes mértékben figyelmen kívül hagyták. Számos olyan megállapítást, amelyet Weber *teoretikus* értelemben fejtett ki, *történeti* szempontból olvastak és interpretáltak. Amellett azonban, hogy ennek oka sok esetben a kritikusok félreértése volt – főként *Erkenntnisgrund* és *Realgrund* megkülönböztetésének hiánya –, Weber viszontválaszainak méltatlankodó hangvétele korántsem jogosult minden esetben.

Karl Fischer bírálata, a protestantizmus-tanulmányok első jelentős kritikája, amelyre Weber is válaszol, 1907-ben jelenik meg. Fischer Weberrel összhangban vallja, hogy a materialista történe-

---

<sup>71</sup> PE, 80.

<sup>72</sup> PE, 128–129.

<sup>73</sup> PE, 118–119.

<sup>74</sup> PE, 188–189.

<sup>75</sup> PE, 195.

lemértelmezés nem elegendő a társadalmi jelenségek megértéséhez,<sup>76</sup> rövid kritikája azonban abból indul ki, hogy a kapitalista szellemre vonatkozó kérdések *pszichológiai* magyarázat révén válaszolhatók meg. Nyilvánvaló, hogy több ponton félreérti Weber szándékát, például amikor azt állítja, hogy Weber a „kapitalista szellemet” Benjamin Franklinnél és a Fuggereknél találja meg, holott az említetteket Weber a kapitalista szellem kialakulása *előtti*, „tőkeelszámolásra törekvő” szemléletmódjában *kapitalista gazdálkodás* (a Fugger-család), és a már protestáns hatásra kialakult *kapitalista szellem* (Franklin) példáiaként mint szembenállókat vizsgálja.<sup>77</sup> Weber tehát nem érte el a célt, hogy a „kapitalizmus”, illetve a „kapitalista szellem” fogalmaival jelölt ideáltípusos konstrukciókat világosan elválassza egymástól. A kritikák túlnyomó többsége erre a fogalmi gócpontra vezethető vissza, amennyiben azt firtatják, lehetséges és szükséges-e ez a szétválasztás (ha nem az, akkor a protestáns etika nem idéz elő lényegi változást), illetve, ha lehetséges, nem egy komplex átalakulási folyamat *egyoldalú* szemléletére épül-e. Miért tekintettek a kálvinisták – kérdezi Fischer – „a legmegterhelőbb hivatásteljesítésre úgy, mint a kiválasztottság jelére? Vajon a népek egy más gazdasági szinten is *ezt* a jelet tekintették volna a kiválasztottság jelének?”<sup>78</sup> A hivatásetika változása és a protestantizmus megjelenése közötti *történeti párhuzam* még nem jelent *kauszális* kapcsolatot – írja Fischer már a Weber válaszára adott reakcióban.<sup>79</sup> A próbálkozás ugyanis – teszi hozzá –

hogy a múlt hiteles rekonstrukcióját adjuk, különösen azon fáradozásunk, hogy felismerjük a történelemben ható motívumokat, abba a komoly nehézségbe ütközik, hogy a történelemben és a történelemmel nem végezhünk kísérleteket. Nem tudjuk az okok egyik vagy másik összetevőjét variálni vagy teljes egészében kikapcsolni, hogy ezáltal felismerjük, az okok összességéből melyik és milyen mértékben van jelen a hatásban. (FISCHER 1972b, 41.)

Meghökkenő mármint, hogy Fischer szinte összefoglalja azt az eljárást, melyet Weber a Meyer-kritikában kifejt,<sup>80</sup> de nem hivatkozik az írásra, amiből akár arra is következtethetünk, hogy a hasonlóság pusztán a véletlen eredménye. Az azonban még meghökkenőbb, hogy bár Weber Fischer második kritikájára is válaszol, nem hivatkozik saját korábbi írására, ahol a Fischer által *alkalmazhatatlannak* ítélt eljárás *elkerülhetlensége* mellett érvelt. A keresztthivatkozás hiányára a későbbiekben térek vissza, itt ugyanis az antikritikák másik két darabját, a Felix Rachfahl írásaira adott válaszokat kell mélyrehatóbban megvizsgálnom.

<sup>76</sup> FISCHER 1972a, 12.

<sup>77</sup> „[A]mi Fuggernél kereskedői vakmerőség, erkölcsileg közömbös, személyes hajlam, az Franklinnál etikusan színezett életszabály. Ebben a különleges értelemben használjuk mi itt a »kapitalizmus szelleme« fogalmát.” (PE, 41. Vö. AK1, 27.) Érdemes megjegyezni, hogy az a tipizált kép, amelyet a kapitalizmus bírálói gyakran célkeresztbe állítanak, és amelyet Weber is átvesz a kapitalizmus „szellemének” jellemzésekor, közel sem felel meg Franklin valós karakterének – jöllehet, a sematizált *self-made man* imázs nagymértékben Franklin híres önéletírása nyomán szilárdul meg. Ld. ehhez WOOD 2004: 9. sk. Weber Franklin-képéhez *uo.*, 7.

<sup>78</sup> FISCHER 1972a, 15.

<sup>79</sup> FISCHER 1972b, 40.

<sup>80</sup> Ld. II.1.B.

Rachfahl 1909-es „Kálvinizmus és kapitalizmus” című tanulmánya arra az alaptételre épül, hogy Weber felfogása „a kapitalista szellemről egyfelől túl szűk, másfelől túl tág”.<sup>81</sup> „Túl szűk”, amennyiben a fogalom sokkal átfogóbban értelmezendő, mivel

minden speciális hivatás-etika az általában vett etika kincséből veszi normáit, és ki tagadná, hogy éppen a pénz-szerzésre irányuló hivatás-etika igényli leginkább, hogy függjön és szabályozást nyerjen az általános szokás-erkölcstől? *De még ha ettől függetlenedne is, akkor sem szabadna megtagadni megnyilvánulásaitól a „kapitalizmus szelleme” ismérvet, amennyiben az ahhoz szükséges feltételek adottak.* (RACHFAHL 1972a, 79.)

Ahogy második kritikájában fogalmaz, „Weber felfogása szerint végtelenül sok az olyan kapitalizmus, amely kapitalista szellem nélkül kellett volna, hogy létrejöjjön”.<sup>82</sup> E bíráló tehát *meghatározásokat* kérdőjelez meg, akár csak akkor, amikor az ideáltipikus fogalmak tág voltát kifogásolja: a protestáns „aszkézis”, amennyiben így nevezzük, nélkülözi a katolikus aszkézis világtól való elfordulását, s még ha tartható is a kettő hasonlóságának tézise, mely a *racionalizáció* kulcsfogalmán alapul, óvakodni kell attól, hogy e fogalmakat

lényegileg különböző tárgyakra vonatkoztassuk; vagy ha így teszünk, tudatában kell lennünk a jelentések különbségének: máskülönben [...] a nevek egybecsengése révén alapvető különbségeket mosunk el. (RACHFAHL 1972a, 92.)

A „kritika” következő mintegy ötven oldalán Rachfahl történeti példákkal kísérli meg igazolni metodológiai ellenvetéseit,<sup>83</sup> azon állítása mellett érvelve, hogy nem mindenhol jött létre a weberi értelemben vett „kapitalista szellem”, ahol a protestantizmus domináns vallási irányzat volt, és *vice versa*, a weberi értelemben vett „szellemnek” megfeleltethető gazdasági érzület létrejött megfigyelhető olyan területeken is, ahol a protestantizmus soha nem volt meghatározó. Weber „antikritikái” azonban nem, legalábbis nem elsősorban ezekre a történeti észrevételekre vonatkoznak, hanem – miként Fischernek írt válaszai is – arra, hogy kritikusi már azzal sincsenek tisztában, mire irányultak valójában *A protestáns etika* vizsgálódásai.

Weber már *A protestáns etika*-ban leszögezi, nem védelmez egy „olyan balga-doktrinér tézist, [...] hogy a »kapitalista szellem« [...] *csakis* a reformáció bizonyos hatásainak következtében *jöbete*tt létre [...]”.<sup>84</sup> Mégis minden antikritikában arra kényszerül, hogy újra és újra hangsúlyozza, a két kulturális jelenség „*a priori* magától értetődő módon” nem állt egymással „*szerűségi*” viszonyban,<sup>85</sup> és hogy szándéka annak bemutatása volt,

milyen *irányban* befolyásolták az életvezetést a protestantizmus különböző, bizonyos alapvető metafizikai előfeltevésektől döntően meghatározott sajátosságokkal bíró ágai *ott, ahol* ilyen hatás *egyáltalán* megjelent. (AK1, 46–47.)<sup>86</sup>

<sup>81</sup> RACHFAHL 1972a, 75.

<sup>82</sup> RACHFAHL 1972b, 255. (Vö. *uo.*, 256.)

<sup>83</sup> A Weber–Rachfahl vitához részletesen ld. BAKKER 2003.

<sup>84</sup> PE, 93.

<sup>85</sup> AK1, 29–30. és AKS, 556.

<sup>86</sup> Vö.: AK3, 191.

Ennek hangsúlyozása azonban korántsem csak „gyenge tollú, de iskolamesteres hajlamú”<sup>87</sup> kritikusai miatt szükséges, hanem azért is, mert *A protestáns etika* minden explicit kitétel ellenére nem vizsgál – és alig említ – a sémából kilógó eseteket vagy lehetőségeket.<sup>88</sup> Ennek oka persze világos: Weber itt nem általános történeti oksági levezetést ad, hanem egy eszmetörténeti mozzanat *kauszális jelentőségét* tárja fel, kidolgozván a *teóriát*, amely korábban figyelmen kívül hagyott *tények* értelmezését teszi lehetővé, hiszen „a teóriának kell a tényekhez igazodnia és nem fordítva.”<sup>89</sup> A Meyer-polémiában persze Goethét parafrázálva elismeri, hogy már egy történeti tény ilyenként való megjelölésében, „magában a »tényben« [...] »teória« rejlik”,<sup>90</sup> ha azonban egy történész

semmi többet nem tud [*A protestáns etika*ban kifejtett kísérletnek] ellene vetni, mint más összetevők sorának előszámítását, amelyek – miként azt senki nem is kéti – mindenkor kísérői voltak a kapitalista expanzióknak, aligha mozdítja előbbre tudománya feladatát és érdekét: miért is érdekelne egyáltalán a „történelem”, ha az csak arra mutat rá, hogy alapvetően „már minden adva volt”? (AK3, 197.)

Weber tehát annak vizsgálatára vállalkozik, hogy milyen, korábban figyelmen kívül hagyott tényezők játszottak szerepet a tipikusan nyugati, „a kapitalizmus szellemével” mint meghatározó sajátossággal jellemzett kapitalista forma létrejöttében, de *nem* minden konkrét esetben, hanem az általános hatás tekintetében. Itt kapcsolódik a vizsgálat elválaszthatatlanul az ideáltípus fogalmak elméletéhez. Ugyanis „[m]íg úgy nem döntünk” – mondja –,

hogy minden esetben ad hoc módon teljesen új szavakat alkotunk, vagy esetleg a kémiát vagy az avenariusi filozófiát követve betűjelölésekkel dolgozunk, egy még jelöletlen tényállás számára a hagyományos nyelv[használat] ahhoz a lehető legközelebb álló és azt leginkább leíró szavát kell választanunk és gondoskodni annak [...] egyértelmű definíciójáról. (AK3, 179.)

Annyiban Webernek az antikritikáiban megfogalmazott polémiája teljesen jogos, hogy Fischer és Rachfahl nem vették (kellő mértékben) figyelembe *A protestáns etika*ban adott meghatározásokat, ezáltal pedig szinte el sem tudták volna kerülni, hogy egy „olyan balga-doktrinér tézist” tulajdonítsanak neki, mely szerint „a »kapitalista szellem« [...] *csakis* a reformáció bizonyos hatásainak következtében *jöbetett* létre [...]”.<sup>91</sup> Bármilyen „hanyag” volt azonban Fischer vagy Rachfahl, nem szabad elfelejteni, hogy ők *A protestáns etika* azon első változatával dolgoztak, amely számos, a mi Weber-képünknek szerves részét képező elemet, melyek a későbbi kiadásban kerültek a szövegbe, még nem tartalmazott (ilyen például „a világ varázs alóli feloldása”,<sup>92</sup> az *Entzauberung* is). Ma ne-

<sup>87</sup> AKS, 554.

<sup>88</sup> Mint Steinert rámutat, Weber nem is reagál Rachfahl olykor nagyon is cáfolandó felvetéseire: minduntalan e félreértést igyekszik kiküszöbölni. (STEINERT 2010: 127.)

<sup>89</sup> AK1, 34. Vö.: II.1.C.

<sup>90</sup> KS, 275. Ld. WINDELBAND 2006: 130.

<sup>91</sup> PE, 93.

<sup>92</sup> Weber az *Entzauberung* terminust 1913-ban kezdi használni (ld. SCHLUCHTER 2009: 1–17.), amikor a konfucianizmus-tanulmány első szövegei, s „A megértő szociológia néhány kategóriájáról” is születnek. *A protestáns etika* több, később a szöveghez fűzött jegyzetében rámutat, hogy „[e] momentum abszolút központi jelentősége” csak a világvallás-tanulmányokban „fog lassanként megjelenni.” (PE, 161. 70. jegyzet.) A magyar fordításirodalomban a terminusnak jellemzően három fordításával találkozunk, melyek jól jellemzik azt a három értelmezést is, amely hozzá



héz elképzelni, „micsoda nehézségekkel találták szembe magukat a kortársak”, akiknek *A protestáns etika* e változatából „kellett megérteni, hogy a racionális cselekvés indítéka egy vallásos érzület lehet, hogy szemben mindazzal, amit például Kanttól tanultak, nem a kiskorúságból kilábalt és a saját eszére támaszkodni merő ember”, hanem az aszketikus protestantizmus a modern nyugati racionalizmus alapja.<sup>93</sup> Weber persze joggal állítja a kritikákra adott válaszaiban, hogy mindazon veszélyekkel, melyeket bírálói szavá tesznek, a mű tanúsága szerint ő már eleve tisztában volt és kiküszöbölte ezeket. *A protestáns etika* azonban kétség kívül sehol nem olyan rigorózus és világos a pénzszerezés utáni vágy és a „kapitalizmus szelleme”, vagy a modern értelemben vett „tőke” és a pusztán „nagy vagyon” elválasztásában,<sup>94</sup> mint például a negyedik nagy antikritika, az „Antikritikai zárszó *A protestáns etikához*”, amellyel Weber explicit módon lezárja a tanulmányok nyomán kialakult vitát, és amelyben egy sajátos, rejtett értelemben mégiscsak utal a Meyer kritika eljárására.

Ha valaki [...] azt is meg óhajtáná tudni tőlem: feltehetőleg hogyan alakult volna a kapitalista fejlődés (mint gazdasági rendszer), ha *gondolatban kiiktatjuk* a kapitalista „szellem” sajátosan modern elemeinek kibontakozását [...], erre természetesen in summa lelkiismeretesen csak azt felelhetjük: nem tudjuk. (AKZ, 45.)

A következőkben amellet fogok érvelni, hogy ez az „in summa [...] nem tudjuk” csak magát a vitát zárhatta le, Webert azonban egyáltalán nem elégítette ki. Igaz ugyanis, hogy „*A protestáns etikát* elsősorban felderítő útnak szánta, melynek teljes jelentősége nem válik világossá későbbi munkáinak megjelenéséig az összehasonlító vallásszociológia területén”,<sup>95</sup> hogy tehát *A protestáns etika* elsősorban *példát* jelentett, amely megmutatta miben kell módosítanunk és kibővítenünk módszertani eszközkészletünket, ha bizonyos minket körülvevő jelenségeket meg akarunk érteni. Weber legfőbb kérdése azonban, mint látni fogjuk, nem módszertani jellegű volt.

## II.2.B. UNIVERSALGESCHICHTE

Az „Antikritikai zárszó” után Weber „Kelet” iránti érdeklődése egyre többször szövegszerűen is megjelenik a legkülönbözőbb kontextusokban. Ahelyett azonban, hogy tovább követném pályáját a Kína-tanulmányig, előre kell ugranom az időben 1920-ra, amikor a protestantizmus tanulmányokat és a világvallások gazdasági etikáját vizsgáló írásokat az *Összegyűjtött vallásszociológiai tanulmányok* című kötetben helyezte el. Mindaz, amiről a következő fejezetekben szó lesz, a vizsgálódás célját és tétjét tekintve csakis innen, az életművet mintegy *viszafelé* olvasva válik érthetővé.

---

kapcsolható. A világ „varázstalanítása” pozitívan, a „varázstól való megfosztás” negatívan *értékelt* folyamatként kezeli az *Entzauberungot*, míg a jelen disszertációban is következetesen választott „varázs alóli feloldás” meglátásom szerint a weberi értékmentesség elvét követi. Megjegyzendő persze, hogy e megoldással a terminus magában hordja a két említett értékelés közötti feszültséget és a kontextusfüggő értelmezés lehetőségét is, ami – mint alább (III.1B.iii) látható lesz – illeszkedik itt kifejtendő értelmezésemhez.

<sup>93</sup> ERDÉLYI 2013: 333.

<sup>94</sup> Ld. AKS, 575–576.

<sup>95</sup> DAVIS 1978: 1110. Vö. GIDDENS 2005: xx.; BAKKER 2003: 135.

Nem csak a kritikusok, Fischer és Rachfahl tulajdonítottak Webernek egyetemes történelemképet, hanem az utókor számos meghatározó alakja is. Rögtön megértjük ennek okát, ha elolvassuk az az említett gyűjteményt bevezető első mondatokat.

A modern európai kultúrán nevelkedett ember elkerülhetetlenül és jogosan a következő kérdésfeltevés fényében közelíti meg az egyetemes történelmi problémákat: a körülmények miféle láncolata vezetett oda, hogy éppen a Nyugat talaján és csakis itt tűntek fel olyan kulturális jelenségek, amelyek – legalábbis ahogy mi szívesen képzeljük – *egyetemes* jelentőségű és érvényű fejlődés irányába mutattak? (EM, 9.)

Noha ez kétség kívül Weber „egyetemes történelemre” vonatkozó *pozitív* nézeteinek legsarkítottabb megfogalmazása, maga a gondolat az egész életművet áthatja. Ez persze első megfontolásra szöges ellentétben áll azokkal az alapelvekkel, melyeket fent bemutatam, s ezért is igazán megdöbbentő, hogy Weber számos értelmezője szinte magától értetődőnek veszi egy weberi *Universalgeschichte* létét.

Weber halála után két évvel barátja, Troeltsch, a munkásságára visszaemlékezve kiemeli „a fejlődés bármiféle dialektikus vagy organicista fogalmának” elvetését, melyet az „összehasonlító szociológia” váltott fel. „A gyakorlatban azonban”, teszi hozzá, Webernél „is a nagy társadalmi komplexumok és a nagy fejlődés-összefüggések intellektuális szemlélete kerül túlsúlyba. E tekintetben úgy tűnik, épp Marx gyakorolt rá mély és tartós hatást.”<sup>96</sup> Tíz évvel később Jaspers szintén Weber vizsgálódásainak szociológiai karakterére hívja fel a figyelmet, *e tekintetben* viszont mégis olyan kutatónak nevezi, aki az „egyetemes történet” képviselője (*Universalhistoriker*) volt, de „nem előadóként, mint *Ranke*, – nem történelemfilozófusként, mint *Hegel*, – nem is anyaggyűjtőként, mint *Schmoller*, – és nem alakzatok [*Gestalten*] szemlélőjeként, mint *Burckhardt*, – hanem szociológusként”.<sup>97</sup> Szintén 1932-ben a korábban említett „Roscher und Knies” elemzése során Löwith is hangsúlyozza „Weber alapvető módszertani koncepcióinak konstruktivista és »nominalista« jellegét”, arra jut azonban, hogy „Weber félreértette saját magát mint specializálódott tudóst”, ragaszkodván meghatározásai „tisztán »metodológiai« jelentőségéhez”. Amit ugyanis „Roscher és Knies kapcsán kimutat, ugyanúgy igaz rá is: alapvető preszuppozíciók és világnézetek ivódnak a »logikai« struktúrába”.<sup>98</sup> Tenbruck 1975-ös írásában hangsúlyozza, hogy Weber életművét csak akkor értjük meg egészében, ha az „egyetemes történelem” „kulcsfogalma” felől közelítjük meg,<sup>99</sup>

<sup>96</sup> TROELTSCH 2008: 595.

<sup>97</sup> JASPERS 1932: 57. Jaspers Weber-interpretációja szempontjából, noha nem épp részletező, de beszédes a *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* első jegyzetében adott felsorolás, mely szerint „[a] történelemfilozófia számára mulhatatlan jelentőségűek Vico, Montesquieu, – Lessing, Kant, – Herder, Fichte, Hegel, – Marx, Max Weber ide vonatkozó írásai.” (JASPERS 1955: 264.)

<sup>98</sup> LÖWITH 1993: 61. Jegyezzük meg, Löwith azt is hangsúlyozza, hogy Weber ennek ellenére el tudta kerülni az előítéletek egy bizonyos típusát, tí. a *transzcendens* preszuppozíciókat.

<sup>99</sup> TENBRUCK 1999b: 86. Az „egyetemes történelem” Tenbruck olvasatában sem „általános törvényt” jelent, hanem a fent idézett „Előzetes megjegyzés”-ben említett „egyetemes jelentőségű problémákra” utal.

Mommsen pedig 1986-ban úgy fogalmaz, Weber „szociológiája abból nyeri erejét, hogy az egyetemes történet háttére előtt bontakozik ki.”<sup>100</sup>

Az már e néhány példából is világos, hogy 1) a weberi életmű vizsgálata nem lehetséges anélkül, hogy feltennénk a kérdést, rejtőzik-e egy egyetemes történelempé a módszertani megfontolások mögött; hogy bár 2) az értelmezők közül igen sokan egyértelműen igennel felelnek erre, 3) alig találunk két egyforma interpretációt; végül hogy 4) minden ilyen olvasat szembekerül Weber önértelmezésével. Számára ugyanis meghatározó elvi jelentősége volt bármiféle egyetemes történelempé elutasításának.<sup>101</sup>

Ennek oka természetesen a történeti fejlődéskoncepciók és a weberi tudományszemlélet alapelvei, az objektivitás és az értékmentesség összeegyeztethetlenségében keresendő. Ha ugyanis a történelmet evolucionista módon, egy tökéletesebb állapot felé való haladás folyamataként interpretálná, tarthatatlan volna amellet érvelnie, hogy „technikai haladáson” pusztán az adott cél eléréséhez szükséges eszközök megválasztásának racionalizációját érti,<sup>102</sup> s nem állíthatná, hogy az ideáltípusnak „a merőben *logikai* tökéletességen kívül semmi köze semmiféle más »tökéletességhez«”, hiszen „[a] bordélyházaknak ugyanúgy vannak ideáltípusai, mint a vallásoknak”.<sup>103</sup> Éppen e ponton fogalmazza meg kritikáját Leo Strauss, aki szerint Webernek

[a] tudomány eszméjének hatása alatt ragaszkodnia kellett annak kimondásához, hogy a tudomány mint olyan független a Weltanschauungtól: mind a természet-, mind a társadalomtudománynak egyaránt érvényesnek kell lennie a nyugati és a kínai ember számára, vagyis olyan emberek számára, akiknek „a világnézete” gyökeresen eltérő. (STRAUSS 1999: 35.)

Strauss fő vádja, hogy Weber e tudományértelmezés miatt kénytelen tagadni bármiféle *etikai* érték létezését, „kategorikus imperatívusza” pedig, mondja, mindössze ennyi:

„Kövessd a démonodat tekintet nélkül arra, hogy jó vagy gonosz az a démon!” Földoldhatatlan, halálos ellentét van ugyanis azok között az értékek között, amelyek közül az embernek választania kell. (STRAUSS 1999: 39.)

Bár Strauss olvasatát nagymértékben meghatározzák saját prekonceptiói, arra, mint már említettem, helyesen mutat rá, hogy Weber írásainak metodológiai karaktere és az egyetemes történeti szemléletmód *az etikai területén kerül szembe*. Ebben a keretben kell keresnünk az ellentét feloldását is.

A megoldáshoz két lépésben jutunk el. Az első, hogy a módszertan *vs.* gyakorlat, illetve szociológia *vs.* történelem különbségek helyett két weberi *beszédmódot* különböztetünk meg. Ezek közül az elsőt *kontrollált objektívizáló beszédmódnak* nevezem – ez hatja át a módszertani tanulmányokat, így a Meyer-, a Roscher- és a Knies-, illetve a Stammler-polémiákat, az „Objektivitás”- és az „Értékmentesség”-tanulmányt, *A protestáns etikát*, a *Gazdaság és társadalom* módszertani fejezeteit és a

<sup>100</sup> MOMMSEN 1989: 145.

<sup>101</sup> A *filozófiai* történelemszemlélet és Weber megközelítésmódja közötti feszültséghez ld. HIDAS 2004: 24. skk.

<sup>102</sup> ÉT, 111.

<sup>103</sup> OT, 56.

világvallás-tanulmányokat is, eltekintve az „Előzetes megjegyzés”-től és részben a később elemzett *Zwischenbetrachtung*tól. E szövegek tükrözik Weber elképzelését a tudományos megismerésről, amely mesterséges absztrakciók révén segít objektív tudáshoz jutnunk azon eseményekről és jelenségekről, melyeket elsődlegesen csakis *szubjektív* módon érzékelhetünk.

Igaz ugyan, hogy az emberiség sorsának útja szívét-lelkét megrázza annak, aki egy darabon áttekinti azt. De az ember jól teszi, ha személyes kis kommentárjait megtartja magának, ahogyan a tenger vagy egy magas hegyvonalat megpillantásakor – hacsak nem érzi magát művészi megformálásra vagy prófétai követelésre hivatottnak és képesnek. (EM, 21.)

Weber tehát komoly erőfeszítéseket tett, hogy értéksemleges leírását adja a különböző szociokulturális jelenségeknek, ebből azonban nem következik a Strauss által neki tulajdonított „imperatívusz” – ebből ugyanis semmi nem *következik*. Ellenkezőleg: e semlegesség egy másik, Strauss által számításba sem vett imperatívusz következménye, amely a kutatót arra utasítja, hogy *tudósként* soha ne mondjon többet ennél: íme, a tények, mérlegeljétek őket, aztán tegyetek *belátásotok szerint*.<sup>104</sup> Akikhez ugyanis a kutató így szól, *ugyanazok* a cselekvők, akik az általa vizsgált események alanyai voltak, és akiknek vizsgálata során is szabad akaratot tulajdonított, amely – mint arról már szó volt – a racionális cselekvésnek nem ellentéte, hanem előfeltétele.<sup>105</sup> A semlegesség e hangsúlyozása elmozdulást jelent a freiburgi beszéd értékválasztásától – ugyanakkor szorosán kötődik az ott is meghatározó gondolathoz az értékmentesen *művelt*, de érték szempontok mentén *felhasznált* tudományról. Weber már nem szólít fel a polgárság vagy a proletariátus „politikai nevelésére” – de a politikai gondolkodásra alkalmas, mert *felelős* magatartás *ugyanígy* gondolkodása középpontjában áll, mint a századforduló előtt. A weberi társadalomtudomány „módszertani individualizmusának” alapja az egyén, aki *a társadalom tagjaként* – Marxszal szólva: „a szó legszorosabb értelmében ζῶον πολιτικόν”-ként<sup>106</sup> – válik felelős cselekvővé, individuummá.

A kutató azonban, mindeközben, saját emberi mivoltában épp úgy a hallgatóságához hasonló cselekvője saját valóságának. Így érkezünk el a második, *reflektáltan szubjektív beszédmódhoz*, melyben az említett, Straussnál figyelmen kívül hagyott imperatívusz közvetlenül is megnyilvánul, és amely ezáltal az előzőnek nem ellentéte-, hanem párjaképp értelmezendő. Ez jelenik meg az „Előzetes megjegyzés”-ben, „A tudomány mint hivatás” és „A politika mint hivatás” számos helyén, a rövidebb nyilvános beszédekben,<sup>107</sup> és természetesen a fent említett munkák egy-egy szöveghelyén is. E beszédmód jelenik meg a freiburgi székfoglalóban – „[é]ppen minket csal meg igen könnyen egy sajátos illúzió: az tudniillik, hogy általában véve távol tudjuk tartani magunkat

<sup>104</sup> Vö.: Marianne WEBER 1926: 693–698., főként 697–698.

<sup>105</sup> Vö.: LÖWITH 1993: 66, 67.

<sup>106</sup> MEM 13: 152., I.2.B.

<sup>107</sup> Ld. elsősorban a „Zwischen zwei Gesetzen” [ZZG] alább idézett sorait.

saját, tudatos értékítéletünktől”<sup>108</sup> –, és ebből a tudatos, *reflektált* beszédmódból származik a parancs, melyre korábban Schluchter nyomán utaltam.<sup>109</sup> Az a parancs tudniillik, amely szerint az értékmentes tudomány *mint ilyen* „önmagában értékes”, ezért a kutató *etikai* kötelessége, *felelőssége*, hogy megőrizze ezt a tudományt.<sup>110</sup> Mint Schluchter rámutat,

[a] modern Nyugaton megjelenő racionalitás materiális irracionalitásai felelősségetikai orientációt követelnek, e kulturális hagyomány felismerésével ugyanis csakis ezen orientáció révén érhető el, hogy a szubjektum az objektummal, az önmeghatározás a tárgyiasítással, a szabadság a szükségszerűséggel szemben elsőbbségre tegyen szert. (SCHLUCHTER 1980: 102)

A racionalitás dominanciája nem jelenti, hogy a világ teljes mértékben racionalizálódott – vagy akár hogy teljes mértékben racionalizálódhatna. Sokkal fontosabb, hogy a továbbra is benne rejlő irracionalitással *raciónalis* módon nézzünk szembe, márpedig „[a]z érzületetika híve nem viseli el a világ irracionalitását, kozmikus-etikai »racionalista«.”<sup>111</sup> Az objektivitás ezzel szemben *nem* tétlenséget szül, hanem objektív, *tehát* racionális, *tehát* felelős cselekvést. Számos írás, melyet Strauss *kritikával* idéz, ezt a szemléletmódot tükrözi.

[H]a egyáltalán valami, akkor az biztosan különösen kézenfekvő kötelessége a hivatásos „gondolkodóknak”, hogy hideg fejjel szembe tudjanak nézni a mindenkori uralkodó eszményekkel – még a legmagasztosabbakkal is –, és őrizték meg azt a képességüket, hogy szükség esetén „az árral szemben tudjanak úszni”. (ÉT, 126.)

[C]sak vágyakozni és várakozni nem elegendő, másképp kell tennünk: munkához látni s megfelelni „napjaink követelményének” – emberileg és szakmailag egyaránt. Ez viszont világos és egyszerű, ha mindenki megtalálja és szolgálja azt a démont, amelyik az ő életének fonálát kezében tartja. (TMH, 155.)

A démon szolgálata ugyanakkor – és Weber ezt is világosan látja – nem lehetséges „tisztán” felelősségetikai alapon.<sup>112</sup>

[M]érhetetlenül megrendítő, ha egy *érett* ember – mindegy, hogy éveit tekintve öreg vagy fiatal –, aki valóban és teljes lelkével átérzi a következményekért viselt felelősséget, és a felelősség etikáját követve cselekszik, egy ponton így szól: „itt állok, s nem tehetek másként”. [...] Az érzületetika és a felelősségetika ennyiben nem egymás abszolút ellentéte, hanem kiegészítője, s csak együtt alkotják azt a valódi embert, aki „politikára hivatott” lehet. (PMH, 208.)

Hol van tehát Weber saját démona? Meglátásom szerint, s *épp e tekintetben* van szükség rá, hogy az itt elmondottak fényében vágjunk bele a világvallás-tanulmányok elemzésébe, Weber démona a *tárgy megválasztásában* keresendő. Abban, hogy bár a bordélyházaknak is van ideáltípusa, mégsem írta meg a bordélyházak szociológiáját, mert ezt *ő maga*, „emberileg és szakmailag”, nem tekintette fontosnak. Ehelyett azt tartotta feladatának, hogy leírja a nyugati racionalizáció útját, *megértse* a

<sup>108</sup> NV, 22.

<sup>109</sup> Ld. II.1.A.

<sup>110</sup> SCHLUCHTER 1979: 79.

<sup>111</sup> PMH, 202.

<sup>112</sup> Felelősségetika és érzületetika feszültségéhez ld. KIS 2004: főként 317. Kis amellett érvel, hogy az „Objektivitás”-tanulmány és „A tudomány mint hivatás” közötti különbségek egyebek mellett azt a folyamatot is tükrözik, melynek során Weber a *döntést* helyezi az ember etikai cselekvését meghatározó *hit* helyére (uo., 312.). Meglátásom szerint ez a változás legfeljebb hangsúlyeltolódásként kezelhető, mivel Weber gondolkodását éppen a két oldal párhuzamos megléte határozza meg és teszi (látszólag) ambivalenssé.

kapitalizmus „étoszának” megjelenését, hogy mindezek révén választ adjon a kérdésre: milyen lehetőségek és *etikai* döntések előtt áll a modern Nyugat (a bismarcki, később a háború utáni Németország) tudósa, politikusa, vagy egyszerűen – *individuum*.

A racionalizáció mint *folyamat* megértése kapcsán fontos kitérnem egy lényegi mozzanatra, melyre talán Wilhelm Hennis mutatott rá a legérzékletesebb módon. Mint azt az eddigiekben is hangsúlyoztam, Weber az egyént, a racionális döntéshozásra képes individuumot tekintette szociológiája kiindulópontjának. Ez egyfelől azt implikálja, hogy a hegeli *Vernunft*tal szemben, amely a cselekvők tudatosságától *függetlenül* – sőt, olykor akaratauk ellenére<sup>113</sup> – jelenik meg a történelemben, a weberi „racionalitás” soha nem választható el a történeti cselekvők racionális mérlegelésétől, döntéseitől és cselekvésétől. Ebben az értelemben helytálló Hennis azon meglátása, mely szerint Weber „témája nem valamiféle racionalizációs folyamat [*Rationalisierungsprozess*] volt »általában«, hanem a »gyakorlati életvitel« racionalizációjának folyamata”.<sup>114</sup> A megértő szociológia feladata tehát nem az, hogy az emberek „racionalizálódó” – valamilyen *külső*, tőlük független hatás vagy erő által racionálissá *tett* – cselekvését vizsgálja, hanem hogy a cselekvésnek a *cselekvő általi* racionalizálását ragadja meg. „A »cselekvés« mögött ugyanis [...] az ember áll.”<sup>115</sup> Ugyanakkor, továbbra is Hennisre támaszkodva, aki szerint „az egész [weberi] életművet a kezdetektől fogva” meghatározta „azon világ *etikai értelmezési lehetőségének* kérdése, melynek »épp ilyenné és nem másmilyené« válása okán »részesei lettünk«,”<sup>116</sup> látnunk kell, hogy „az életvitel racionalizációjának” ugyanilyen fontos velejárója, hogy az adott társadalom történetében és éppen e társadalom tagjai *számára* kirajzolódik a racionalizáció *csakis történeti léptékben mérhető* folyamata. E folyamat sem gazdasági hajtóerők, sem a „Szellem” számlájára nem írható, de közvetlenül nem köthető egyetlen individuális döntéshez vagy cselekvéshez sem: döntések és cselekvések századokon átívelő *sorából* jön létre, s *ennyiben* túlnő az egyes individuumokon – de soha nem nő túl társadalmukon és társadalmi cselekvésükön.<sup>117</sup> A kapitalizmus szelleme nem létezik a kapitalista társadalom tagjainak szellemétől függetlenül, nem olyasmi, ami az egyénekből „nyilvánul meg”, hanem olyan alakzat, amely általuk jön létre. Igaz, ha nem vesznek *tudomást* róla, megtévesztheti őket – ez azonban nem az „ész csele”, hanem a szó leghétköznapibb értelmében vett érdektelenség (nem-érdekeltség), vagy önámí-

---

<sup>113</sup> Külön köszönettel tartozom Tóth Olivér Istvánnak ide kapcsolódó észrevételeiért.

<sup>114</sup> HENNIS 1987: 34.

<sup>115</sup> ÉT, 114. Vö. HENNIS 1987: 38.

<sup>116</sup> HENNIS 1987: 42. Az idézett mondathoz ld. OT, 29.

<sup>117</sup> Az elmondottak tükrében itt kell hangsúlyoznom azt is, hogy a „*Rationalisierung*” kulcsfogalmának fordításakor tudatosan tartottam magam a „racionalizáció” forma használatához. Ez ugyanis a német alakhoz hasonlóan magában hordozza a tudatos emberi cselekvés szűk értelmében vett racionalizációt („racionalizálás”) és a társadalom egészének szintjén, az egyéni cselekvések összessége nyomán létrejövő folyamatként értett racionalizációt is („racionalizálódás”). E két oldal szoros kapcsolata és a köztük lévő feszültség hasonlóképp itatja át Weber szemléletmódját, mint az *Entzauberung* kapcsán korábban említett kettősség. A hasonló feszültségekhez a Kína-tanulmány és a weberi életmű kapcsán ld. III.1.B.iii. Mind a hennisi hely kapcsán tett megjegyzéseimért, mind a *Rationalisierung* fordítási problematikájának tisztázásában nyújtott segítségéért köszönettel tartozom Olay Csabának.

tás. Weber „témája” ebben az értelemben tehát továbbra sem „valamiféle racionalizációs folyamat »általában«, hanem egy bizonyos, tudniillik a modern Nyugatot esszenciálisan meghatározó racionalizációs folyamat. Azon „világ” racionalizációja, amelynek *mi* „részesei lettünk”, és amelyben a társadalom különböző színterein megjelenő racionalizációs mechanizmusok olyan módon alakulnak ki az életvitelnek az egyén szintjén megfigyelhető racionalizációja nyomán, ahogyan az egyéni döntések és cselekvések történelemmé válnak, vagyis: ahogyan azokat *mi* történelemként *értelmezzük*, és saját, cselekvőként viselt felelősségünket vezetjük le belőle.

A következő generációk, különösképp saját utódaink nem a dánokat, a svájciakat vagy a norvégokat fogják felelősnek tartani, ha a világhatalom – amely végső soron a jövő kultúrájának milyensége fölötti rendelkezést jelent – harc nélkül megoszlik az orosz hivatalnokok rendszabályai és az angolszász „society” konvenciói között, esetleg egy kevés latin „raison”-nal keveredve. *Hanem minket*. Méghozzá joggal. Minthogy ugyanis hatalmi állam [*Machtstaat*] vagyunk, és minthogy az említett „kis” népekkel szemben módunkban áll, hogy e történelmi kérdésben saját súlyunkat a mérleg serpenyőjére dobjuk. Ez az oka, hogy nem ők, hanem mi viseljük az átkozott kötelességet és adósságot a történelem, vagyis: az utókor felé, hogy szembeszegüljünk az árral, melyben e két hatalom a világot elárasztja. (ZZG, 95–96.)<sup>118</sup>

Hogy ez a kérdés *történelmi*, nem szükségszerűséget jelent, hanem történeti *relevanciát*, melyből a felelősség nagysága, vagyis a *döntések* jelentősége következik. Strauss tehát téved: a tudomány objektivitása nem azt eredményezi, hogy a kutató nihilizmusba vagy relativizmusba zuhan. Azt idézi elő, hogy *ballgatóságában* tudatosulnak azok az „objektív lehetőségek”, melyek alapján személyes döntéseit felelőssége teljes tudatában hozhatja meg. Ilyen módon Weber „a rickerti állásponttól eltávolodván is hű maradt a kanti kritikához”,<sup>119</sup> Schluchter szavaival: az „ész etikájához”.<sup>120</sup> Husserl, akinek *Logikai vizsgálódások* című munkája azon kevés szöveg közé tartozik, melyekre Weber *nem kritikával* hivatkozott, talán rá is utalva így ír 1920-ban:

Amikor azt a szép szót használjuk, hogy „hivatás”, akkor egy olyan céladás egyetemessége lebeg a szemünk előtt, amely ésszerűnek ítélt, azaz igazi célok önmagában vett egységét jelenti. Nem mondunk olyat, hogy a tolvaj vagy a rabló hivatása, még akkor sem, ha az az egyetemes akarat vezérli, hogy általában véve tolvajként éljen. [...] Kizárva ezeket az eseteket [...] azokhoz a pozitív célkitűzésekhez jutunk, melyek az egész életet átfogják és mégsem merítik ki azt. S ez az az a csodálatos, az emberiség lényegéhez tartozó tulajdonság, hogy önmaga normálja – vagy normálhatja – az egész életet, a lehetséges egyedi alakzatok gazdaságában [...]. (HUSSERL 2011: 109.)

Husserlnek persze nem kell Weberre utalnia ahhoz, hogy lássuk, milyen mélyen hatotta át ez a kérdéskör a kor atmoszféráját, különös tekintettel a neokantiánus gondolkodókra. Innen, a kanti etika szférájából kell végül visszatérnünk a történetiséghez, újra felidézve Kant *Világpolgár* esszéjét, s vele együtt a XIX. század történelemfilozófiájának alapproblémáját.

Tekintve, hogy az embereknél és ténykedésüknel semmiféle értelmes *saját szándékot* nem feltételezhet, a filozófus számára itt nincs más kiút, mint az emberi dolgok ez értelmetlen menetében megkísérelni egy *természeti cél* felfedezését, amelyből következően mégiscsak lehetséges lenne a saját terv nélkül eljáró teremtményeknek egy meghatározott természeti terv szerinti történelme. (KANT 1974a: 62.)

<sup>118</sup> Weber „nacionalizmusa” és a bismarcki Németországhoz való viszonya kapcsán ld.: I.2.A, vö. ANTONI 1959: 135–141.

<sup>119</sup> ROSSI 1987: 44.

<sup>120</sup> SCHLUCHTER 1979: 89. 64. jegyzet

E szöveg, azaz a *Világpolgár* esszé, nemcsak hogy nem mond ellent a kritikai filozófia alapelveinek, de világosan következik azokból, amennyiben „a történelemfilozófia hipotézisének e kanti mérlegelése”, írja Miklós Tamás,

[a]záltal, hogy feltár egy csapdahelyzetet, amelyben az értelmes cél felé tartó történelem filozófiai koncepciója úgy látszik, nem nélkülözhető, ám racionális elgondolása súlyos ellentmondásokkal terhelt, s hogy ezáltal általában is *az ember mint kitüntetett státusú szellemi lény önképe és a racionális módszer közötti feszültség tematizálódik*, mintegy definiálja azt a kontextust, amelyben bármely ismeretelméleti, politikai vagy morális gondolatmenet megfogalmazódik. (MIKLÓS 2011, 63.)

Weber, noha radikálisan elutasította az emberiség történetének „filozófiai” koncepcióit, teljességgel tisztában volt azzal a *szükséggel*, amelyet Kant megvilágított, s eleget is tett ennek a szükségnek: megalkotta a történelem „egyetemes” szemléletét, de a saját tudományelméletének keretei között, a szociológia módszertani szintjén. Kanthoz hasonlóan kritikai megközelítésben dolgozta ki e megoldását: „rendszerét” *a történeti és szociológiai kritikájának* nevezhetjük – itt pedig ismét utalnunk kell Dilthey és Weber nézeteinek rokonságára.<sup>121</sup> Weber világosan látta, hogy

a történelem végcélját csakis akkor ragadhatnánk meg, ha az emberiség valami megismerhető volna – ha a tudás képes volna rá, hogy kimerítse benne a létezést, és olyan állapotba jusson, amelyben tartalmaz mindent, ami az emberiség volt, és ami valaha lehet [...]. (MERLEAU-PONTY 1993: 22–23.)

Weber soha nem hajszolt hasonló tudást. Az azonban, hogy a jövőre vonatkozó ilyen tudás nem szerezhető, nem jelenti, hogy ne kellene megtennünk mindent a jövő *alakítása* érdekében. Ehhez arra van szükség, hogy megértsük a múltat, ezáltal *értelmet* adva a jelennek, a minket körülvevő „valóságnak”. A múlt eseményei akkor érthetőek meg, ha univerzális keretet alkalmazunk a kutatásban – ezt biztosítják az ideáltípusok –, s csak ennek birtokában juthatunk olyan tudományos ismerethez, amely világossá teszi a cselekvésünk által a jövőben kiváltott „objektív lehetőségeket”.

Annak a kulturális korszaknak, amely evett a megismerés fájáról, az a sorsa, hogy tudnia kell: a világbeli történelem *értelmét* átvizsgálásának mégoly tökéletesített eredményeiből sem olvashatjuk ki, hanem képessé kell válnunk arra, hogy ezt az értelmet magunk alkossuk meg [...]. (OT, 14.<sup>122</sup>)

Az a társadalomtudomány, amelyet Weber kíván művelni, éppen objektivitása révén válik alkalmassá arra, hogy ezen értelemalkotás eszköze legyen. „Egy empirikus tudomány arra senkit nem taníthat meg, hogy mit *kell tennie*, hanem csak arra, hogy mit *tehet*, és hogy adott esetben mit *akar*.”<sup>123</sup> Ahogy Jaspers e weberi tudományfelfogást összefoglalta:

[a] tudomány *megvilágít*. Megmutat adott *tényeket*, amelyekről cselekvésem függ, és ismertté teszi azt a racionális *álláspontot*, amelyből egy cselekvés értelemszerűen következik. Saját általános érvényű kényszerítő igazsága ér-

<sup>121</sup> Dilthey a *Bevezetés* első könyvének zárófejezetében „a szellemtudományok ismeretelméleti alapvetésének” kifejtését jelöli meg elsődleges feladatáknak, melynek „megoldását lehetne a történeti ész kritikájaként, azaz az ember azon képességeinek kritikájaként megjelölni, hogy önmagát és az általa teremtett társadalmat és történelmet megismerje.” (DILTHEY 2004: 117–118.)

<sup>122</sup> Vö.: ROSSI 1987: 55. sk.

<sup>123</sup> OT, 12. Vö.: MERLEAU-PONTY 1973, 11.



telmében csakis akkor igaz, ha ment a próféciától. A prófétának az ember hisz vagy nem hisz; a tudományos belátás mindenkire nézve kényszerítő [erejű], máskülönben nem is létezik. (JASPERS 1932: 59.)

Ebben a tekintetben válik a weberi tudomány *gyakorlati* tudománnyá, a valóság tanulmányozására hivatott tudományból (de nem *belyette!*) a valóság formálásában *alkalmazható* tudománnyá.

Amennyiben tehát a módszertani elvek a történeti kutatás egységének szolgálnak alapul, elsődlegesnek tekinthetjük őket e vizsgálódáshoz képest. Ugyanakkor a történeti kutatás, amennyiben a vizsgálódás egészének relevanciáját biztosítja, elsődlegesként kezelhető a módszertani elvekhez mérten.

[A] történész a konkrét események kauzális jelentőségének mérlegelésekor hasonlóan jár el, mint a döntéshelyzetben lévő [*Stellungnehmende*] és akaró ember, aki soha nem „cselekedne”, ha saját cselekvése „szükségse-rűként”, és nem csupán „lehetségként” tűnne fel számára. (KS, 267.)

Ebben a megközelítésben azt mondhatjuk, a történész felelősségetikai szempontból vizsgálja a történeti cselekvő helyzetét. Amennyiben ezt az értelmezést fogadjuk el, a fent idézettekhez hasonló weberi szöveghelyeket úgy kell kezelnünk, mint amelyeken a „reflektáltan szubjektív” beszédmód, vagyis a kutató itt leírt feladatának belátása megnyilvánul, áttörvén a módszertani írásokban, a „kontrollált objektivizáló” beszédmódban szabott rigorózus kereteket. Tenbruck mondatával pedig, mely szerint „[a] vallási racionalizáció [folyamatának] felfedésével Weber visszahozta az észet a történelembé”<sup>124</sup> csak akkor érthetünk egyet, ha – Tenbruckkal szemben – „észen” itt nem a hegeli, hanem a kanti észet értjük: a kritikai észet, mellyel Weber a módszertan szintjére „korlátozza a tudást”, hogy az objektív tudományos megismerés révén megértett, és *ennek folytán* racionális döntéseink által irányítható történelemben való „hit számára tér nyíljk”.<sup>125</sup>

### II.2.C. AZ UTOLSÓ „ANTIKRITIKA” MINT „INDIREKT BIZONYÍTÁS”

Az 1920-as „Előzetes megjegyzés” *látszólag* világosan leírja, hogyan kapcsolódnak össze a *Világval-lás* tanulmányok és *A protestáns etika* írásai. Míg az utóbbiakban Weber, mint írja, a vallási hittartal-mak gazdasági érzületre gyakorolt hatását elemezve „a kauzális összefüggésnek csak az *egyik* oldalát” vizsgálta, a *Világvallás* tanulmányok

arra tesznek kísérletet, hogy a legfontosabb kultúrvallásoknak környezetük gazdaságához és társadalmi réteg-ződéséhez fűződő viszonyait áttekintve, *mindkét* kauzális viszonyt utánajárjanak, mégpedig annyira, amennyire a továbbra is elemzendő nyugati fejlődés *összehasonlítósi* pontjainak megtalálásához szükséges.<sup>125</sup> Csakis így lehet ugyanis hozzáfogni ahhoz, hogy elvégezzük a nyugati vallási gazdaságetika azon elemeinek valamennyire egyértelmű oksági hozzárendelését, amelyek más gazdaságetikákkal szemben a sajátjai. (EM, 19.)

E sorok, noha roppant beszédek, korántsem teszik egyértelművé Weber minden motivációját.

A protestantizmus-tanulmányok 1920-as nyitójegyzetében Weber leszögezi, hogy a Fischerrel és Rachfahllal folytatott vitából szinte semmit nem vett át, a két tanulmány tézisének minden érdemi

<sup>124</sup> TENBRUCK 1999b: 85.

<sup>125</sup> Ehhez az összehasonlító aspektushoz ld. ZINGERLE 1983: 179–180.

változtatás nélkül tarthatónak véli.<sup>126</sup> Ennek fényében igen rejtélyesnek tűnik a megfogalmazás: „[c]sakis így”, tehát összehasonlítás segítségével „lehet hozzáfogni” a nyugati gazdaságetika sajátos tulajdonságainak „oksági hozzárendeléséhez”. Explicit utalásai<sup>127</sup> nyomán ugyanis teljes joggal állíthatnánk, hogy már a protestantizmus tanulmányokban hozzáfogott ezen „oksági hozzárendeléshez” – igaz, csak egy bizonyos aspektusból. Lehetséges, hogy valójában arra gondol: „így kellett volna hozzáfogni”? Az itt ismét megjelenő reflektált beszédmód legalábbis valamilyen égető feladatra utal, méghozzá *módszertani* jellegű feladatra. Okkal kezdenénk tehát ide vágó hivatkozásokat keresni azokban a szövegekben, amelyek „időben” összekötik a protestantizmus tanulmányokat a *Világvallásokkal*: az „antikritikákban” – de hiába keresnénk őket. Az egyetlen hely, ahol a *Kritische Studien* egyik eleme, a ténybeli alap *vs.* megismerési alap szembeállítás megjelenik a polémiában, az „Antikritikai zárszó”-ban található, tehát abban az írásban, amelyre Weber már *nem várt választ*.<sup>128</sup> E különbségnek oldalakat szentel a Meyer-kritikában, ám ahogy az „antikritikákban” nem hivatkozik a *Kritische Studienre*, egy rövid utalást<sup>129</sup> leszámítva itt sem említi az ekkorra már megjelent protestantizmus-tanulmányokat. Mi lehet mármost az oka, hogy nem hivatkozik *A protestáns etikára* a *Kritische Studienben*; nem említi explicit módon a *Kritische Studien* az antikritikákban, és egyik szövegben sem utal az „Objektivitás”-tanulmányra, amely pedig már 1904-ben több mozzanatát elővezeti annak a történet-metodológiának, amelyet két évre rá a *Kritische Studien* kibont? Meglátásom szerint az ok abban keresendő, hogy kritikusan kívül Weber maga is lát legalább két komoly lezáratlan problémát *A protestáns etika* írásaiban.

Az egyik az, hogy itt nem végzett el egy fontos lépést, amelyet a *Kritische Studienben* kifejt. Azt ugyanis valóban megmutatta, „miként függ egy gazdasági forma »gazdasági érzületének«, vagyis »étosának« a kialakulása meghatározott vallási hittartalmaktól”,<sup>130</sup> azt azonban nem vizsgálta meg, hogy a protestáns világon-belüli aszkézis *mekkora* kauzális jelentőséggel bír az elemzett folyamatban.<sup>131</sup> A kauzális hozzárendelés, mint láttuk, „*absztrakciók* sorozatán” keresztül megy végbe, amennyiben a történész *elgondol* egy alternatív *lehetőséget*, majd felteszi a kérdést, „vajon a lefolyás így megváltoztatott körülményei között (a »lényegi« pontokat tekintve) ugyanaz a kimenetel »lett volna várható«, vagy *valamilyen másik*.”<sup>132</sup> Márpedig ez a lépés nincs benne a protestantizmus tanulmányokban: ha lehet is „így olvasni” őket, *nem így íródtak*. Ezért tűnik úgy, hogy az „Antikritikai

<sup>126</sup> PRE, 177. (Jegyzet az *Összegyűjtött vallásszociológiai tanulmányok*ban „A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme” tanulmányai előtt.)

<sup>127</sup> Weber többször is használja a „Zurechnung” különböző formáit *A protestáns etika*ban. (Pl. PE 93.; 100.)

<sup>128</sup> Weber dorgálón utal azon „modern metodológusokra”, akik, „miként olykor kénytelen” volt „megállapítani, éppen a történelemmethodika terén is” (Meyerre utal) „képtelenek ezt a két tényállást egymástól elkülöníteni”. (AZ, 30.)

<sup>129</sup> Egy gondolatjelek közé ékelt példáról van szó az utolsó bekezdésben, mely szerint „olyan képekről [beszélni], mint egy fejlődésfolyamat – például a kapitalizmus – »hajtóerői«, vagy megfordítva, »akadályai« [...] nem aggályos mindaddig, míg mindezen megjelölések gondolati jellegének tudatában maradunk [...]”. (KS, 290.)

<sup>130</sup> EM, 19. (Ld. fent.) A kiemelés tőlem – T.F.

<sup>131</sup> Erre Weber már a második protestantizmus-tanulmány zárásában is utal: ld. PE, 226.

<sup>132</sup> KS, 273. Ld. II.1.B.

zárszó” csak a tényleges vitát zárja le, csak a gyenge tollú kritikusokat veri vissza, Weber azonban *saját magának* marad adós a „bizonyítással”.

*Amennyiben* – a weberi módszertan következetességére támaszkodva – elfogadjuk, hogy e bizonyításnak a *Kritische Studien*ben kifejtett alapokon kellene nyugodnia, akkor a plauzibilis oksági hozzárendelés nem mást igényelne, mint hogy a világon-belüli protestáns aszkézist *gondolatban* kiiktassuk azon jelenségek közül, melyek történetileg megelőzték a kapitalista *szellem* kialakulását, és megvizsgáljuk, vajon „(a »lényegi« pontokat tekintve) ugyanaz az eredmény »lett volna várható, vagy valamely másik”. E gondolat kísérlet azonban két szempontból is szerencsétlen volna. Egyrészt, ha *A protestáns etika* kritikusai a ténylegesen lefolyt társadalomtörténeti változások elemzését is ilyen mértékben igyekeztek darabjaira szedni, akkor egy ugyanezen a mintán elvégzett *gondolat* kísérlet csak olaj lenne a tűzre.<sup>133</sup> Másrészt, és itt jutunk *A protestáns etika* második lezáratlan kérdéséhez, Weber mint „[a] modern európai kultúrán nevelkedett ember” maga is azon kérdés felől „közelíti meg az egyetemes történelmi problémákat”, hogy miért „éppen a Nyugat talaján és csakis itt tűntek fel” a protestantizmus tanulmányokban leírt „*egyetemes* jelentőségű és érvényű” jelenségek.<sup>134</sup> A protestáns etikáról szóló tanulmányok azonban csak azt mutatják meg, hogy a Nyugat talaján *feltűntek* ezek a kulturális jelenségek, de hogy miért „éppen a Nyugat talaján és csakis itt” tűntek fel, szinte teljes egészében válasz nélkül marad. Erre utal Weber, amikor azt írja, a nyugati gazdaságetika azon elemeinek oksági hozzárendelése a célja, „amelyek *más gazdaságetikákkal szemben* a sajátjai” – erre pedig valóban „*csakis*” a korábban kifejtett értelemben vett *másodfokú* összehasonlítás révén kerülhet sor,<sup>135</sup> nem pedig egy *gondolat* kísérlet keretei között.

Fontos hozzátenni, hogy Weber *A protestáns etika* megírása előtt is foglalkozott a „Kelettel”. Az „Alkalmazott közgazdaságtanról” szóló előadásokban, melyeket utoljára az 1897–98-as tanévben tartott Heidelbergben, utal Japán és Kína szerepére a kelet-ázsiai kultúrkör „körforgásában”. Japánt itt feudális, Kínát pedig „állam-szerű rendszernek” nevezi, de „egyik esetben sem említ kulturális vagy vallási tényezőket.”<sup>136</sup> Weber tehát bizonyos mértékben már a századforduló *előtt* is érdeklődött a Kelet iránt, ez az érdeklődés azonban kizárólag gazdaságtörténeti jellegű. Noha ilyen vonatkozásban már 1891-ben is találunk Kínára vonatkozó utalást,<sup>137</sup> általánosságban elmondható, hogy a korai évek tanulmányaiban, ha felbukkannak is a „Keletre” vonatkozó megjegyzések, az „*Orient*”, illetve az „*Asien*” szavak nem a sino-centrikus kultúrkört jelölik, hanem a

<sup>133</sup> Vö. Fischer korábban említett kritikájával (FISCHER 1972b: 41., ld. II.2.A.

<sup>134</sup> EM, 9. Ld. II.2.B.

<sup>135</sup> Ld. II.1.C.

<sup>136</sup> SCHLUCHTER 2014: 13. Az előadások a *Max Weber Gesamtausgabe* III/2-es kötetében található, amely a közeljövőben lát napvilágot.

<sup>137</sup> *A római agrártörténet* római császárkor mezőgazdaságáról szóló szakasza elején az „intenzív trágyázáshoz” Weber egy lábjegyzetet ad, mely szerint a marhalegelőre (*campus pecuarius*) való jogosulatlan behajtás büntetési tétteleit felsoroló egyik tábla „egészen a kínai viszonyokra emlékeztet”, amennyiben pénzbírságon kívül azt is kirója, hogy a vétkesnek addig kell a területen maradnia, „amíg hátra nem hagyja (saját és?) a [lovas]fogat piszkát” (RAG, 298., 6. jegyzet).

közel(ebb)i „Kelet” valamely régióját a vizsgálat tárgyát képező területtel való viszonyában.<sup>138</sup> Számunkra persze nem az utalások gyakorisága a legfontosabb, hanem hogy az összehasonlítás mint *központi* módszertani elem, különös tekintettel a Nyugat–Kelet viszonyra, nem volt meghatározó az 1890-es évek első felében.

Más képet mutat a már említett „Az ókor agrárviszonyai”, amely először 1897-ben jelent meg a *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* szócikként.<sup>139</sup> Itt több utalást találunk a „Kelet”-re, a minősége egy évvel később megjelenő második kiadás új szakaszai pedig egyértelműen tükrözik Weber Kelet iránti növekvő érdeklődését. Igaz, ez az érdeklődés továbbra is főként gazdaság- és társadalomtörténeti jellegű, az „Orient” pedig itt is elsősorban a mezopotámiai régióra utal,<sup>140</sup> a „Kelet” ilyen kontextusban megjelenő említései határozottan a „másodfokú összehasonlítás” példái. Esetünkben a szöveg utolsó, harmadik változata érdemli a legnagyobb figyelmet, mely a protestáns etika vitával párhuzamosan készül el 1907 és 1908 között, terjedelmében pedig mintegy négyszeresére nő.<sup>141</sup> Itt már számtalan szöveghelyen bukkanunk olyan hosszabb-rövidebb utalásokra, mint például hogy „a császárkor kezdetéig a gazdaság súlypontja szerint nyugaton *tengerparti kultúráról*, keleten és Egyiptomban pedig *folyóparti kultúráról* beszélhetünk”,<sup>142</sup> továbbá hogy

[a] hellén társadalomtörténet döntő fordulata a városok hadi *partikularizmusának* [*kriegsrischer Städtepartikularismus*], és ezzel a „polisz” jellegzetes típusának kialakulása, szemben a keleti folyamattal, ahol a királyság a városi uralom bázisán bürokratikus területi, majd végül „világ”-monarchiát hozott létre. A keleti fejlődés eltérő [jellege] tekintetében pedig [...] kétség kívül az öntözési szükségletek voltak a döntők [...]. (AVA3, 468–469.<sup>143</sup>)

Az utóbbi mozzanat, vagyis a vízszabályozás jelentősége, ezen keresztül az ókori Mezopotámia, Egyiptom és Kína hatalmi struktúrájának párhuzamai a *Gazdaság és társadalom* számos szöveghelyén visszaköszönnek majd. Noha e tekintetben Kína itt még nem kerül szóba, a hellenizmusfejezet egy rövid utalásában megjelenik: itt Weber arról ír, hogy bizonyos előrelépések mellett a pénzkibocsátás „nagyjából a kínai rendszer jogi szintjén [*rechtlichen Niveau*] maradt (kisebb, névértéken [használt] érmék [*Zeichengeld*] az időnként gyengülő, »mért értéken« [*»pensatorisch«*] használt

<sup>138</sup> Így jelenik meg „A középkori kereskedőtársadalmak történetéhez” című munkában „a keresztény Kelet” [*christliche Orient*] (GHM, 251.); *A római agrártörténetben* „a hellén kelet” [*hellenische Orient*], illetve ugyanitt „a tizedfizetésre [köztelezett] ázsiai területek” [*Zehntland in Asien*] (RAG, 259. és 264.).

<sup>139</sup> Mivel a megjelenések közötti különbség egyes pontokon fontos lesz a disszertáció gondolatmenetében, az ezekre külön-külön jelzéssel hivatkozom. Az első, 1897-es kiadást az AVA1, a bővebb, második megjelenést AVA2, az 1907–1908-ban nagymértékben kibővített szöveget AVA3 jelöli. Amennyiben a *Gazdaságtörténet* magyar kiadásában megjelent részlet tartalmazza a vizsgált szöveghelyet, erre hivatkozom ATGE rövidítéssel.

<sup>140</sup> A második kiadás teljes egészében újonnan írott „Orient” fejezetét Weber az egyiptomi gazdaságtörténet tárgyalásával kezdi, a második alfejezetben pedig, amely „Az ázsiai Kelet” címet viseli, a források hiányáról ír, majd Mezopotámia vizsgálatába fog. (Ld. AVA1–2, 150. skk., 157. skk.)

<sup>141</sup> DEININGER 2006: 300–301.

<sup>142</sup> ATGE, 299.

<sup>143</sup> Egy hasonló vonatkozású összevetéshez ld. *uo.* 272.

nemesfém mellett).<sup>144</sup> Látható tehát, hogy Weber *A protestáns etika* megjelenése után (és a vitával egy időben) elkezdte *szisztematikusan* keresni azokat a pontokat, melyeken a „nyugati” társadalomtörténet a „keletitől” valamilyen tekintetben lényegileg eltérő módon alakult. Fontos továbbá, hogy a kutatásai tárgyát képező alakzatok elemzése „Az ókor agrárviszonyai”-ban összekapcsolódik az 1900-as évek első felében részletesen kidolgozott módszertannal. A bevezetésben több utalást találunk az ideáltipikus fogalomalkotásra,<sup>145</sup> a szakirodalmat áttekintő záró szakaszhoz pedig 1909-re egy beszédes megjegyzés kapcsolódik, mely szerint

[a]z antik polisz és a középkori város valóban kritikai *összehasonlítása* [...] dicséretes és egyben termékeny volna, – de természetesen csak akkor, ha eredményeként *nem* a manapság divatos, általános fejlődéskoncepciókból származó konstrukciókra, „analógiákra” és „párhuzamokra” vadásznának, hanem, épp ellenkezőleg, csakis akkor, ha [az összehasonlítás] célja e két, végeredményét tekintve oly különböző fejlődési folyamat *sajátos jellegének* [Eigenart] kidolgozása volna, és hogy elvégezze ezen eltérő folyamatok kauzális *hozzárendelését*. (AVA3, 747.<sup>146</sup>)

A *Gazdaság és társadalom* vonatkozó – sajnos Weber korai halála miatt nem tökéletesen kidolgozott – fejezeteiben<sup>147</sup> példát találunk *erre* az összevetésre is. Számunkra azonban ennél sokkal fontosabb az, amit az idézett sorok – ismét a reflektált beszédmódban – az összehasonlítás *céljáról* mondanak. Amit ugyanis Weber itt az *időbeli* összehasonlítás kapcsán kiemel, levetíthető a térbeli, esetünkben a nyugati és a keleti társadalomfejlődést vizsgáló összehasonlításra, melynek szöveg-szerű példáit sokkal nagyobb számban és terjedelemben találjuk meg a *Gazdaság és társadalom* fejezeteiben, roppant sok Kínára vonatkozó utalással. Ezeket, minthogy a Kína-tanulmányok gyakorlatilag nem „előzményei” voltak, hanem azzal párhuzamosan születtek, e tanulmány vonatkozó szakaszaival párhuzamosan a későbbiekben vizsgálom meg. A „Konfucianizmus és taoizmus” azonban, célját és gondolatmenetét tekintve, *nem* az itt említett gazdaságtörténeti tanulmányokhoz kapcsolódik, hanem *A protestáns etika* írásaihoz. A legfontosabb, még előljáróban tisztázandó kérdés az, *milyen módon*.

Schluchter szerint, mint láttuk, egy „kulturális jelenség rekonstrukciójának” három lépése az „azonosítás”, az „oksági hozzárendelés”, és annak „mérlegelése”, hogy „a kauzális elemek mely darabjait tekinthetjük adekvát oknak”. Az első „csak összehasonlítás”, a második és a harmadik „csak tényellentétes érvek” segítségével vihető végig.<sup>148</sup> A protestáns aszkézis mint jelenség meghatározása mármost elvégezhető például a katolicizmussal való összehasonlításban is, de a modern nyugati kapitalizmusé mint *csakis* a Nyugat talaján létrejött gazdasági alakzaté tágabb összevetési kontextust igényel. Ezt biztosítják a világvallás-tanulmányok. Schluchter azonban az idézett helyen csak az „Objektivitás”-tanulmányra utal, holott arról, hogy egyes elemeket nem egyszerűen

<sup>144</sup> AVA3, 553. A Kínára vonatkozó utalás nem található meg a korábbi változatokban. A kínai pénzügyrendszeréről alkotott weberi leírásra a későbbiekben részletesen kitérek a konfucianizmus-tanulmány vonatkozó szakaszai kapcsán.

<sup>145</sup> A magyar fordításban ld. pl. ATGE, 302.

<sup>146</sup> A korábbi változatban nem szerepel hasonló záró-megjegyzés (ld. AVA1–2, 227.)

<sup>147</sup> Ld. elsősorban GÉT II/4., 3.§.

<sup>148</sup> SCHLUCHTER 2014: 17. Ld. II.1.C.

„kiragadunk”,<sup>149</sup> hanem *gondolatkísérletek* keretében ideiglenesen *kiiktatnunk* a történések közül, Weber csak a *Kritische Studien*ben beszél. Az „antikritikákban”, mint mondtam, kifejezetten „hallgat” az eljárásról, még akkor is, amikor Fischer – akár tudatosan, akár nem – szinte összefoglalja az okozás tanulmány központi gondolatmenetét, 1913-ban „A megértő szociológia néhány kategóriájáról” című tanulmányban azonban visszatér rá.<sup>150</sup> Amikor ez az írás 1918–20-ban a *Gazdaság és társadalom* módszertani bevezető fejezetének részévé válik,<sup>151</sup> Weber még világosabban kimondja, hogy a cselekvéseket meghatározó motívumok teljes körű felderítéséhez „sajnos gyakran kénytelenek vagyunk a »gondolati kísérlet« bizonytalan eszközéhez folyamodni”.<sup>152</sup> „Sajnos”, írja, mivel a gondolatkísérlet „bizonytalan”, így, tehetnénk hozzá, támadási felületet ad a kritikának. Egészen más viszont a helyzet, ha *gondolati* minták helyett *valós* alakzatok állnak rendelkezésre.

Az imént említett két írás, melyek között számos tartalmi és szövegszerű átfedés található, közrefogja a világvallás-tanulmányok első két darabjának („Konfucianizmus és taoizmus”, „Hinduizmus és buddhizmus”) megjelenését. Felmerülhet ezért, hogy itt is elkezdjünk az oksági hozzárendelés gondolatkísérleteire vonatkozó utalásokat keresni – ez azonban a szöveg szintjén továbbra is hiábavaló volna. Nem úgy a tartalom és a *szervezet* tekintetében. Weber ugyanis a *Világvallásokban* olyan kulturális alakzatokat vizsgál, amelyekben *A protestáns etika* középpontjában álló jelenségpár, a protestáns aszkézis és a – nem kizárólag, de elsősorban ez által életre hívott – kapitalizmus „szelleme” *nem* jelent meg; amely alakzatok történetét tehát úgy vizsgálhatja, hogy a protestáns aszkézist (azt az elemet, melynek kauzális jelentőséget tulajdonít) nem szükséges *gondolatban* kiiktatnia: ez valóban *nincs jelen*. Márpedig ha tézisé, melyet *A protestáns etika*ban kifejtett, egy valós alakzat igazolja, az nyilvánvalóan nagyobb bizonyító erővel bír, mint egy „tényellentétes gondolatkísérlet”. E bizonyítás „indirekt”-nek nevezhető, amennyiben azt kell kimutatnia, hogy a vizsgált kultúrákban a kapitalista „szellem” *hiányának* oka a protestáns aszkézis *hiánya* volt. Azt – csak egy-egy példát említve –, hogy ami a nyugati értelemben vett erkölcsiség kialakulásához a konfucianizmusban „*hiányzott* [fehlte], az nem volt más, mint egy megváltásvallás központi, életorientáló ereje”;<sup>153</sup> hogy a racionális világon-belüli etika kialakulásához nélkülözhetetlen *városi* közeg létrejöttét Ázsiában „részint a töretlenül fennmaradt nemzetségi hatalom, részint a kasztidegenség gátolta”;<sup>154</sup> vagy hogy az antik zsidóságban „hiányzott minden *szótériológiai* motívum: minden vallási juttalom a gazdasági külkapcsolatok etikai racionalizálására”.<sup>155</sup>

---

<sup>149</sup> OT, 36.

<sup>150</sup> MSZNK, 117.

<sup>151</sup> WINCKELMANN 1987: 27.

<sup>152</sup> GÉTI, 42. Ld. mindehhez II.1.C.

<sup>153</sup> KÉT, 178.

<sup>154</sup> HÉB, 431.

<sup>155</sup> ÓZS, 612.

Tenbruck meggyőzően érvelt amellett, hogy *A protestáns etika* és a világvallás-tanulmányok „nem mint tézis és ellenpróba tartoznak össze”.<sup>156</sup> Nem szabad azonban figyelmen kívül hagynunk, hogy Tenbruck gondolatmenete a Bendixszel szembeni polémiaágyazódik, aki – Tenbruck szerint – részben azért tekinti másodlagosnak a *Világvallások* tanulmányait a *Gazdaság és társadalommal* szemben, mert azokat *pusztán* a protestáns etika írások folytatásaként, a korai tézis ellenőrzéseként kezeli. Erre a későbbiekben részletesen visszatérek.<sup>157</sup> Ezen a ponton csak azt kell hangsúlyoznom, hogy a *Világvallások* „próbaként” való értelmezése csakis akkor rendeli alá a tanulmányokat bármely más weberi műnek, ha „próbán” egyszerűen *A protestáns etika* tézis újbóli megfogalmazását értjük. Mint azonban fent kiemelttem, a Keletet vizsgáló tanulmányokban éppenséggel nem erről van szó, hanem olyan nyitott kérdések elemzéséről, amelyek nem a kritikusokban, hanem Weberben fogalmazódnak meg. Nem az motiválja az elemzés folytatásában, hogy úgy vélné, *A protestáns etika*ban tett és történeti példákkal alátámasztott állítások *újabb* igazolásra szorulnának, hanem az, hogy *A protestáns etika* egyes tézisei – a protestáns aszkézis jelentőségének *mértékére* vonatkozó megállapítások, illetve a nyugati társadalmi folyamatok *egyediségének* tétele – még bizonyításra várnak. *Ebben az értelemben* kezelem a *Világvallás*-tanulmányokat a következőkben a protestáns etika-tézis „indirekt bizonyításaként”, egyben pedig Weber *ténylegesen* utolsó „antikritikájaként”, amelyet *A protestáns etika*val szemben, ezúttal a *maga által* megfogalmazott hiányosságot kiküszöbölendő írt, és amelyet így olyan „negatív kísérletként”<sup>158</sup> értelmezhetünk, amelyet a Meyer-kritikában vázolt. Mindennek fényében kimondhatjuk, hogy az 1904–06 között format öltő történet-metodológia végigvezethető Weber életművének utolsó tizenöt évén, összekapcsolva az életmű legtöbb ekkor születő darabját az explicit módon csak 1920-ban megfogalmazott, de az egész időszakot mélyen átható kérdésben:

a körülmények miféle láncolata vezetett oda, hogy éppen a Nyugat talaján és csakis itt tűntek fel olyan kulturális jelenségek, amelyek – legalábbis ahogy mi szívesen képzeljük – *egyetemes* jelentőségű és érvényű fejlődés irányába mutattak? (EM, 9.)

Miután tehát Weber *A protestáns etika*val egyértelművé tette, hogy meglátása szerint a „modern Nyugat” mint társadalom- és gazdaságtörténeti alakzat egyedülálló sajátosságokat mutat, 1904 és 1920 között születő történeti, illetve vallás- és gazdaságszociológiai írásaiban abból a *központi* kérdésfeltevésből indul ki, hogy ez a jelenség *minek tudható be*. E kérdés megválaszolásának alapja két módszertani eszköz: az *ideáltipikus konstrukciók* (értve ezen mind az ideáltipikus fogalomalkotást, mind az ezzel analóg logikát követő történet-metodológiai gondolatkísérleteket), melyek az egymástól térben és időben elkülönülő alakzatok leírását szolgálják, illetve ezen alakzatok *komparatív*

---

<sup>156</sup> TENBRUCK 1999b: 73.

<sup>157</sup> Ld. III.3.C.i.

<sup>158</sup> ANTONI 1959: 162. Antoni nem utal a Meyer-kritikára, értelmezése azonban egybecseng jelen tanulmányával.

*elemzése*, melynek célja, hogy megragadja a Nyugat más régióktól való különbségét. E vizsgálódások nélkül *A protestáns etika* tétele, mely szerint a „kapitalizmus szellemének” létrejöttében a protestáns aszkézisnek meghatározó – de nem egyedüli! – jelentősége van, hipotetikus maradna. Amikor a Kelet vizsgálatához kezd, Weber természetesen tisztában van vele, hogy a Nyugattól *lényegükben* különböző alakzatokat vizsgál – tisztában van vele, hiszen *éppen azzal az egyetlen kérdéssel* fog ezek vizsgálatába, hogy *miben áll* e lényegi különbség. Eszközei adottak: olyan ideáltipikus fogalmak, amelyeket a korábbiakban már számos vizsgálatban, *de csak a Nyugat* társadalomtörténetének vizsgálatában alkalmazott. Ha azonban ezek nem bizonyulnak e téren is használhatónak (természetesen azzal a „finomhangolással”, amelyre a nyugati tér- és időbeli távlatok közepette is szükség van), akkor nem csak a tartalmi hipotézis igazolása nem lehetséges, de a módszertanon is olyan rés keletkezik, melyet csak rendkívül komoly – Weber számára elfogadhatatlan – kompromisszumok árán lehetne befoltozni.

Számunkra mindez óriási jelentőségű. Amikor ugyanis azt látjuk, hogy Weber a „Konfucianizmus és taoizmus”-ban az európai Kína-recepció csaknem fél évezredes történetében mindaddig példátlan erőfeszítést tesz a kínai társadalomszerkezet és -történet leírására – számos, alább részletesen elemzendő kérdésben persze rendkívül labilis és a modern sinológia által könnyen cáfolható megállapításokat téve –, akkor nem egy nyakas európeér szaktudós koncepciózus bizonyítási kísérletével van dolgunk, hanem egy olyan gondolkodóval, aki igenis *feltette* a létre vonatkozó kérdést, fel is szólított a megválaszolására, és *azért* tiltotta meg magának, hogy olvasói és hallgatói szájába adja a saját válaszát, *mert* csak ezáltal tudta biztosítani számukra a lehetőséget, hogy a kérdést valóban megválaszolják. *Ez* áll vagy bukik a *Világvallások* elé célul kitűzött feladat teljesülésén. De nem *csak* ez. Weber ugyanis szilárdan hitt abban, hogy ami a Nyugatot megkülönbözteti az ókori és a „távoli” Kelettől, egyben amit az első világháború felé tartó Németország „az orosz hivatalnokok” és „az angolszász *society*” Szküllája és Kharüdisze között meg kell védelmezzem, nem más, mint az a gondolkodásmódbeli sajátosság és életforma, amelyet – nagyon röviden és leegyszerűsítő módon – a *racionálisizáció* terminusával jellemezhetünk, és hitt abban is, hogy az a fok, amelyre a modern Nyugat e folyamatban elért, ha nem is (valamilyen történeti „szükségszerűség” értelmében) „egyszeri és megismételhetetlen”, de *egyszeri és meg nem ismételt* volt. *Ez* a hit a tétje a konfucianizmus-tanulmányban lefolytatott vizsgálatnak: nem az tehát, hogy Fischer, Rachfahl vagy bármelyik kritikus *elfogadja-e*, amit Weber *állít*, hanem hogy *belyes-e*, aminek helyességében Weber *hisz*, és aminek „egyetemes jelentőséget” tulajdonít.



### III. A „KONFUCIANIZMUS ÉS TAOIZMUS”

E szakasz fő célja a „Konfucianizmus és taoizmus” tematikus elemzése az előzőekben vizsgált elméleti alapok logikájára építve. Tematikus ez az értelmezés egyfelől annyiban, amennyiben a tanulmányt nem fejezeteinek sorrendjében, hanem bizonyos kulcskérdések köré csoportosítva elemzem, melyeket két szempont együttesen határoz meg: a vizsgált mozzanatok központi jelentőségűek Weber megközelítésmódjában, és jól szemléltetik, milyen módon öltenek formát az okfejtésben a korábban bemutatott elméleti megfontolások. Az értelmezés ennek nyomán a tekintetben is tematikus, hogy bizonyos, Webernél jelentős, de a jelen értekezés szempontjából nem központi fontosságú mozzanatok kritikai vizsgálatáról le kell mondanom. A terjedelmi szempont mellett nem titkolt oka ennek az is, hogy Weber esetében

bármiféle kritikai elemzés nagyon komoly nehézséget jelent egy közönséges emberi lény számára, mivel művének mint egésznek valódi, tényszerű ellenőrzése messze meghaladja bármely élő kutató képességeit. (PARSONS 1966: 500.)<sup>1</sup>

*Elsődlegesen* ugyanakkor az itt következő elemzés szerkezetét is az értekezés két fő kérdésfeltevése határozza meg: mely pontokon kapcsolódik a Kína-tanulmány Weber korábbi munkáihoz, és milyen szálakkal fűzhető az európai Kína-recepció korábbi történetéhez.

Annak ellenére, hogy e fejezetek fókuszában a „Konfucianizmus és taoizmus” gondolatmenete áll, folyamatosan hivatkozom a *Gazdaság és társadalom* fejezeteire. Ennek oka részben az, hogy Weber maga is egymás komplementereinek szánta a két művet,<sup>2</sup> elsősorban viszont az, hogy a Kína-tanulmány terminológiája a *Gazdaság és társadalom* definíciói nélkül igen nehezen értelmezhető.<sup>3</sup>

#### III.1. A SZÖVEG ÉS TÖRTÉNETE

##### III.1.A. A MŰ SZÜLETÉSE

A Konfucianizmus-tanulmány elemzéséhez elengedhetetlen, hogy röviden áttekintsem keletkezése és két megjelenése történetét. Számos lényegi kérdésre, amelyet már itt szükséges megemlítenem, az elemzés során részletesen szó lesz.

##### *i) Előzmények*

A Konfucianizmus-tanulmányt, illetve a *Világvallásokat* átfogóan vizsgáló írások szerzői többször utalnak két szöveghelyre, amelyek a protestantizmus-tanulmányok kapcsán már 1905-ben és '10-ben előrevetítik a folytatást.<sup>4</sup> *A protestáns etika* szerint a további kutatások „feladata”

<sup>1</sup> Parsons '30-as évekbeli állítása ma annyival egészíthető ki, hogy az elmúlt száz év Weber-kutatásának eredményeit *összegezve* már *közvetlenül* elvégzettnek tekinthetjük e „tényszerű ellenőrzést”.

<sup>2</sup> Erről részletesen ld. alább.

<sup>3</sup> A párhuzamos értelmezéshez ld. ZINGERLE 1972: 20. sk. A nehézségekhez ld. még MOLLOY (1980): 379.

<sup>4</sup> Ld. pl. KÜENZLEN 1980: 44. sk.; SCHLUCHTER 1983: 11. sk.; TENBRUCK 1999b: 70. sk.

az lenne, hogy az aszketikus racionalizmusnak az eddigiekben csak vázlatosan érintett jelentőségét felvessük a *szociálpolitikai* etika tartalmának szempontjából is, tehát a társadalmi közösségek szervezetének és funkciójának szempontjából a konventikumoktól egészen az államig. Szükséges lenne ezután elemezni viszonyát a humanista racionalizmushoz, s annak életeményeihez és kulturális hatásaihoz, továbbá a filozófiai és tudományos empirizmus fejlődéséhez, a technikai fejlődéshez és a szellemi kultúrájához. Végül követhetnénk történeti kialakulását az evilági aszkézis középkori kezdeteitől a pusztai utilitarizmusban való *történeti* felbomlásáig az aszketikus vallásosság terjedésének egyes területein keresztül. Csak ebből tűnne ki az aszketikus protestantizmus kulturális jelentőségének *mértéke* a modern kultúra egyéb plasztikus elemeihez képest. Itt csupán azt kíséreltük meg, hogy hatásának tényét és *módját egyetlen*, bár fontos ponton visszavezessük indítékaira. Világossá kellene válnia azonban annak is, hogyan befolyásolta a társadalmi, főként pedig a *gazdasági* kultúrfeltételek egésze a maga sorsában és jellegében a protestáns aszkézist. (PE, 225–226.)

A korábban már bővebben vizsgált „Antikritikai zárszó”-ban Weber „módosított formában ismétli meg ezt a programot, de tágabb történeti perspektívában.”<sup>5</sup> Az „igazán sürgető kérdések”, írja, abban rejlenek, hogy

sokkal mélyebben és részletekbe menően *differenciálni* kell a kálvinista, keresztelő, pietista etika határait az életstílusra. Ezenkívül behatóan meg kell vizsgálni a középkori és az ókori kereszténység hasonló fejlődéskezdeményeit [...]. [...] Azután meg kell vizsgálni, mivel magyarázható *gazdasági* szempontból a polgárság újra és újra megmutatózó, mindig másként, de szemlátomást mindig hasonló alapokon jelentkező affinitása bizonyos életstílusok iránt, többek között (és nem *kizárólag*) a vallási életstilizálás olyan alkotórészei iránt, amelyeket legkövetkezetesebben az aszketikus protestantizmus kínált. (AKZ, 44.)

Tökéletesen illik e sorba az 1920-as „Előzetes megjegyzés” korábban<sup>6</sup> már idézett mondata is, mely szerint a világvallás-tanulmányok „a továbbra is elemzendő nyugati fejlődés *összehasonlítási* pontjainak megtalálásához szükséges” kauzális viszonyok felfedésére tesznek kísérletet.<sup>7</sup>

Csakis így lehet ugyanis hozzáfogni ahhoz, hogy elvégezzük a nyugati vallási gazdaságetika azon elemeinek valamennyire egyértelmű oksági hozzárendelését, amelyek más gazdaságetikákkal szemben a sajátjai. (EM, 19.)

Lépésről lépésre látjuk, ahogyan Weber szemléletében az aszketikus protestantizmus és a modern gazdasági étosz viszonyának elemzési kerete először *időben* a középkorig („[c]sak ebből [!] tűnne ki [...]”), majd tovább az ókori kereszténységig, ezt követően pedig *térben*, a „másodfokú összehasonlítás” stratégiája szerint a „világvallások” összehasonlító elemzéséig tágul („[c]sakis így [!] lehet ugyanis hozzáfogni [...]”). Felmerül persze a kérdés, hogy amennyiben a Webert foglalkoztató probléma 1905 és ’10 között csupán elmélyült, miért találunk ekkor publikált írásai sorában vallás-szociológiai tanulmányok helyett szinte kizárólag politikai tárgyú („Oroszország átmenete a lát-szatalkotmányosságba” [1906] stb.), gazdaságtörténeti (*Az ókor agrárviszonyai* bővített megjelenése

<sup>5</sup> SCHLUCHTER 1983: 12.

<sup>6</sup> Ld. II.2.C.

<sup>7</sup> Jogosan jegyzi meg Zingerle, hogy Weber számára emiatt „irreleváns maradt” a vallási/nem vallási megkülönböztetés a Kína-tanulmányban: a vizsgált alakzatok a protestantizmussal, de nem mint vallással, hanem mint „életszabályozó rendszerrel” való összevetésben érdeklik. (ZINGERLE 1972: 11.)

[1909]), illetve ipar-szociológiai írásokat („Az ipari munka pszichofizikájához” [1908–09] stb.) – eltekintve persze az antikritikáktól.<sup>8</sup> Három dologra kell itt felhívni a figyelmet. Először is, bizonyos külső körülmények mellett,<sup>9</sup> mondja Gottfried Küenzlen, Weber épp azért foglalkozik ezekkel a témákkal, mert a hasonló tanulmányok révén van lehetősége behatóbban megvizsgálni azokat a *korabeli* viszonyokat, melyeket a protestáns etika tanulmányokban vázlatosan mutatott be. Weber nem bocsátkozik próféciákba,

kötelességének érzi azonban, hogy kitekintsen a lehetséges fejlődési vonalakra, a kortárs helyzet valódi elemzését nyújtsa, és feltegye az ennek életképességére és problematikájára vonatkozó kérdést. Ebben az értelemben pedig a munka modern világára vonatkozó tanulmányok, szisztematikus összefüggésben, *A protestáns etikához* kapcsolódtak. (KÜENZLEN 1980: 49.)

Másodszor, bár az *Agrarverbältnisse* új, óriási terjedelemben (és ne feledjük, épp a „Kelet” tekintetében is) bővített kiadása *vallásszociológiai* értelemben nem kapcsolódik *A protestáns etikához*, módszertani tekintetben a *Világvallások* fontos előzményeként kezelendő.<sup>10</sup> Némiképp anakronisztikusan fogalmazva (a mű első változata 1900 előtt született) azt mondhatjuk, Weber már ekkor elkezd „utánajárni” a másik „kauzális viszonyoknak”<sup>11</sup> a korai gazdasági folyamatok vizsgálata révén.

Minden fontos társadalmi jelenséget szembeállít egymással, illetve a középkori és újkori [jelenségekkel], az egyiket a másik segítségével magyarázza, megkülönbözteti a tipikust az individuálistól, megmutatja és precíz „ideáltípusok” segítségével szemlélteti a különbséget az azonos névvel illetettekben [*Gleichbenannten*] [...]. (Marianne WEBER 1926: 344.)

Ha nem tudnánk, hogy az *Ókor agrárviszonyairól* van szó, e sorok a világvallás-tanulmányokról is szólhatnának. Ezek megírására azonban, harmadszor, Webernek még *fel kellett készülnie*. Ezt a felkészülést egyfelől ismét egy külső körülmény nehezítette: a *Grundriß der Sozialökonomie* munkálatai, melyek egyre nagyobb mértékben neheztedek egyedül az ő vállára.<sup>12</sup> Komoly nehézséget jelentett másfelől, hogy Webernek, „aki eddig minden szakmai munkájában gondos forráselemzésre támaszkodott”, Kína és India vizsgálatában kizárólag fordításokra és a szakirodalomra kellett hagyatkoznia,<sup>13</sup> „emiatt pedig nagyon szerényen gondol ezekre az írásokra”.<sup>14</sup> Ez azonban csak növelni látszik lelkesedését.<sup>15</sup>

<sup>8</sup> KÜENZLEN 1980: 47. skk.

<sup>9</sup> Weber ebben az időszakban egyre tevékenyebb a tudományos közéletben. Jórészt az ő erőfeszítései nyomán alakul meg 1910-ben a Szociológiai Társaság (Soziologische Gesellschaft), mely a régi iskolát egybefogó Szociálpolitikai Egyesületnek (Verein für Sozialpolitik) kíván helyébe lépni. (KÜENZLEN 1980: 48.; Marianne WEBER 1926: 425.).

<sup>10</sup> Vö. II.2.C.

<sup>11</sup> Ld. EM, 19.

<sup>12</sup> Vö. Marianne WEBER 1926: 349., 424. sk.

<sup>13</sup> Erre Weber maga is utal, ld. BEV, 49. (jegyzet)

<sup>14</sup> Marianne WEBER 1926: 347.

<sup>15</sup> E lelkesedés tükré Jaspers 1950-es álma, melyről Hannah Arendtnek beszámol. „Érdekes álmom volt az éjjel. Együtt voltunk Max Webernél. [...] [É]pp egy világmegközelítéstől tértem haza, politikai dokumentumokat és műalkotásokat hozott, főleg Kelet-Ázsiából. Egy részét nekünk ajándékozta, Magának a legjobbakat, mert Maga sokkal jobban ért a politikához, mint én.” (Jaspers levele Arendtnek, 1950. április 20. ARENDT – JASPERS 1993: 184.)

## ii) Sürgető megjelenés

Arra vonatkozóan, hogy mikor bontakozott ki Weber Kelet iránti lelkesedése, kizárólag a Marianne által írt visszaemlékezésből értesülünk. E szerint Weber eredetileg valóban a középkori és az ókori kereszténység tanulmányozását tervezte, de miután Troeltsch ide kapcsolódó írásai megjelentek, túl közel érezte volna saját kutatásait az övéihez. Ezért „[m]ikor aztán (nagyjából 1911 körül) ismét visszatér a vallásszociológiai vizsgálódásokhoz, ezek a Kelet felé fordítják figyelmét: Kína, Japán és India, majd a zsidóság és az iszlám felé.”<sup>16</sup> Marianne szerint az írások fő szakaszai 1913-ra el is készültek.<sup>17</sup> Éppen ekkora datálható a *Gazdaság és társadalom* vallásszociológiai fejezetének születése is, amelyben Weber, mint kiadójának írja, kidolgozott

egy zárt szociológiai elméletet és ábrázolást [*Darstellung*], amely minden nagy közösségformát összekapcsol a gazdasággal [*zur Wirtschaft in Beziehung setzt*]: a családtól és a házközöségtől az „üzemig”, a nemzetséig, az etnikai közösséig, a vallásig (a Föld *minden* nagy vallását magába foglaló módon: a megváltásról szóló tanítások és a vallási etikák szociológiája – amit Trötsch csinált, most [viszont] *minden* vallásra vonatkozóan, csak lényegesen tömörebben)[.] végül egy átfogó állam- és uralomszociológia-tan. Azt mondhatom, hogy hasonló még *egyáltalán* nem volt, még „előképe” sem. (Weber levele a Siebeck Kiadóhoz. Idézi SCHMIDT-GLINTZER 1989b: 31.)

Mint azt a következőkben látni fogjuk, nemcsak Marianne *Lebensbildje*, hanem maguk a szövegek is világossá teszik a világvallás-tanulmányok és a *Gazdaság és társadalom* „kölcsonös, egymást kiegészítő viszonyát”,<sup>18</sup> amennyiben a tanulmányok „előmunkálatai és magyarázóai a szisztematikus vallásszociológiának [a *Grundrißben*].”<sup>19</sup> Kiegészítik „a vallásszociológiai fejezetet – miközben persze számos ponton általa nyernek értelmezést.”<sup>20</sup> Az utóbbi megjegyzést tartalmazó jegyzetben található az a – datálási szempontból kulcsfontosságú – megjegyzés is, mely szerint a tanulmányok először (tehát 1915-ben) „változtatás nélkül abban a formában” jelentek meg az *Archiv*-ban, ahogyan Weber „két évvel előbb papírra” vetette „és baráti körben” felolvasta őket.<sup>21</sup> Így, „szinte lábjegyzetek nélkül, mivel most *egy vonást sem*” tud „tenni rajtuk”,<sup>22</sup> némiképp kidolgozatlan formában lát napvilágot a „Bevezetés” és a konfucianizmusról szóló tanulmány első fele – ekkor

<sup>16</sup> Marianne WEBER 1926: 346.

<sup>17</sup> *Uo.*, 350. Ld. SCHMIDT-GLINTZER 1989a: 15. sk.

<sup>18</sup> Az idézet SCHMIDT-GLINTZER 1989b: 33.

<sup>19</sup> Weber levele kiadójához, 1915. június 22. Idézi SCHMIDT-GLINTZER 1989b: 35. Vö.: TENBRUCK 1999b: 94. 32. jegyzet.

<sup>20</sup> BEV, 49. (jegyzet) Ld. még SCHLUCHTER 1985: 537. sk., 550., SCHMIDT-GLINTZER 1989b: 34., KALBERG 2014: 206. (3. jegyzet). Ahogyan korábban az jelentett tudományos közhelyet, hogy a *Grundriß* fejezetek (a későbbi *Gazdaság és társadalom*) volt Weber „hátrahagyott főműve” (WINCKELMANN 1987: 27) mára hasonlóan közhelyszámba megy ennek megkérdőjelezése. Az új értelmezés úttörői között elsősorban Friedrich Tenbruck említendő (Ld. TENBRUCK 1999b [1975]), ld. még KÜENZLEN 1980: 53. skk.

<sup>21</sup> BEV, 49. (jegyzet) A „baráti kör” kapcsán Küenzlen az Eranos kör találkozóra (ld. KÜENZLEN 1980: 61.), Schmidt-Glinter viszont Weber vasárnapi összejöveteleire utal (SCHMIDT-GLINTZER 1989b: 35.).

<sup>22</sup> Weber levele a kiadóhoz, 1915. június 22. Idézi SCHMIDT-GLINTZER 1989b: 35. Weber elküldi Lukács Györgynek a tanulmány egyik részének különlenyomatát (Schmidt-Glinter szerint az írást tartalmazó két *Archiv* szám közül az első – *uo.*, 37. 22. jegyzet), amellyel kapcsolatban Lukács megjegyzi, hogy tartalmi kiválóságai mellett „stilisztikailag sem igazolja” Weber „aggályait”. (Lukács levele Max Weberhez, 1915. december közepe. LUKÁCS 1981: 610.) Lukács tehát feltehetőleg egyike volt azon barátoknak, akik előtt Weber felolvasta a szöveget. (SCHMIDT-GLINTZER 1989b: 34.)

még „Der Konfuzianismus” címen – az *Archiv* 1915. októberi számában, majd a tanulmány III. és IV. szakasza (az akkori felosztás szerint), illetve az írást az India-tanulmánnyal összekapcsoló „Köztes vizsgálódás” („Zwischenbetrachtung”) a novemberi füzetben.

Az első, 1915-ös megjelenéskor az írások még valóban nem mutatták azt a precizitást, amely Weber korábbi munkáit jellemzi. Maga is korainak tartja, mégis sürgeti a megjelenést, mivel ekkor „lehetetlennek tűnt a mindenki számára külön életszakaszt jelentő háború befejeződése után régebbi idők gondolatmeneteihez újból visszatérni”.<sup>23</sup> Ez a mondat, mint Küenzlen kiemeli, jól érzékelteti a világvallás-tanulmányok jelentőségét, amennyiben Weber nyilvánvalóan *nem* arra gondol, hogy pusztán „deskriptív, történeti-szociológiai vizsgálódásokat” volna lehetetlen folytatni a háború után,<sup>24</sup> amelynek kimenetele persze valóban kétséges.<sup>25</sup>

Hogyan is gondolhatnánk el a békét? És mikor? Százvezrek véreznek diplomáciánk elborzasztó tehetlensége miatt – ez sajnos tagadhatatlan, s így aztán még egy jó végkimenetel esetén sem reménykedem a valóban tartós békében. (Weber levele Tönnieshez, 1914. október 15. Idézi MOMMSEN 1974: 206.)

Nem a háború végső kimenetelének konkrét, politikai-államszerkezeti következményei jelentik azonban Weber számára a kulcsmozzanatot azon megfontolás tekintetében, amely a nyitójegyzet idézett mondatában, a reflektált beszédmód szemléletes megnyilvánulásaképp felmerül. Ez a megjegyzés azt teszi egyértelművé, hogy a háború oly mértékben változtat*hatja* meg Weber *Európáról* kialakult képét, hogy a világvallás tanulmányokban keresett összehasonlítási pontok jelentése, illetve jelentősége átalakul. Akárcsak az európai Kína-recepció korábbi időszakában, Webernél is a Nyugathoz való viszony alakítja tehát a Keletről való gondolkodást, de ezúttal nem Kína vagy India „megnyitásáról” van szó. Weber és a világháború előtti Németország esetében, az egyre erősödő „Európa-fásultság” (*Europamüdigkeit*)<sup>26</sup> korában ugyanis ennek ellenpontja sejlik fel: Európa *bezárásáé*, a *megrekedése*, „az orosz hivatalnokok” és „az angolszász »society«” között.<sup>27</sup> Mindez persze *jórészt* feltételes mód marad: Weber a háború után ugyanúgy keresi „a továbbra is elemzendő [!] nyugati fejlődés *összehasonlítás?*” pontjait, mint korábban. Mégis nagyon fontos, hogy a megjelenés történeti körülményeire az 1920-as jegyzetben *tudatosan* (a reflektált beszédmód tudatosságában) visszautal, s ez *számunkra* nem csak annyiban fontos, hogy magyarázza az 1915-ös kiadás egyenetlenségeit, hanem a „Konfucianizmus és taoizmus”-nak az életműben betöltött szerepe kapcsán is jelentőséggel bír.

---

<sup>23</sup> BEV, 49. (jegyzet)

<sup>24</sup> KÜENZLEN 1980: 78.

<sup>25</sup> Ld. MOMMSEN 1974: 206.

<sup>26</sup> SCHMIDT-GLINTZER 1989a: 9.

<sup>27</sup> Vö. ZZG, 96., ill. II.2.C.

### **iii) A bővített kiadás**

Weber leveleiből tudjuk, hogy már 1915-ben tervezte egy összegyűjtött vallásszociológiai mű kiadását, akkor még *Összegyűjtött tanulmányok a kultúrvallások<sup>28</sup> szociológiájáról* címen.<sup>29</sup> Eredeti terve szerint e gyűjtemény négy kötetből állt volna, a következő beosztásban:<sup>30</sup>

#### *I. kötet*

Előzetes megjegyzés

I. A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme

II. A protestáns szekták és a kapitalizmus szelleme

III. A világvallások gazdasági etikája

1. Konfucianizmus és taoizmus

Köztes vizsgálódás

2. Hinduizmus és buddhizmus

#### *II. kötet*

[A nyugati fejlődés alapjai és/vagy Az európai polgárság fejlődése az ókorban és a középkorban]

[Egyiptomi, babilóniai és perzsa vonatkozások *vagy*: Egyiptomi, mezopotámiai és zoroasztrianus vallási etika

Az ókori zsidóság

[Kiegészítés: A zsoltárok és Jób könyve]

Függelék: A farizeusok

#### *III. kötet*

[A talmudi zsidóság]

[Korai kereszténység]

[Keleti kereszténység]

[Az iszlám]

#### *IV. kötet*

[A nyugati kereszténység]<sup>31</sup>

Weber tehát együtt tervezte megjelentetni a Kína- és az India-tanulmányokat, amelyek a vallásszociológiai mű *negyedét* tették volna ki, annak *bevezető* kötetét alkotva,<sup>32</sup> a mű központi kérdéseként pedig a nyugati kereszténységet kezelte, melynek külön kötetet szentelt volna.

A gyűjtemény meglévő darabjai közül a „Konfucianizmus és taoizmus” írásai estek át a legnagyobb átdolgozáson.<sup>33</sup> Nincs mód e keretek között részletekbe menően vizsgálni az átalakítást, kiemelendő viszont három, a jelen disszertáció szempontjából fontos mozzanat. Először is, hogy Weber kiegészítéseinek túlnyomó része deskriptív elemző jellegű szakaszok pontosítása volt, első-

<sup>28</sup> A *Weltreligion vs. Kulturreligion* terminológiai és szemléletbeli kérdésére később térek vissza.

<sup>29</sup> SCHMIDT-GLINTZER 1989b: 40., ill. *uo.*, 38. jegyzet.

<sup>30</sup> Az egyszerűség kedvéért csak a tanulmányok főcímét adom meg. Szögletes zárójelben a meg nem írt részek állnak.

<sup>31</sup> E felosztást különböző források és beszámolók összegzéséből Schluchter adja meg: SCHLUCHTER 2014: 30–31.

<sup>32</sup> Marianne a Weber által már kiadásra ellenőrzött első kötetet választotta két részre, amikor a „Konfucianizmus és taoizmus”-t a *Világvallások* első, a „Hinduizmus és buddhizmus”-t a második, „Az ókori zsidóság”-ot pedig a harmadik kötetben helyezte el Weber halála után. (SCHLUCHTER 2014: 30.)

<sup>33</sup> SCHMIDT-GLINTZER 1989b: 41.

sorban a „Szociológiai alapok” fejezeteiben, a legfrissebb szakirodalomra való hivatkozásokkal. Ide kapcsolódik, másodsor, a kérdés: változik-e a *mértékét* tekintve komoly beavatkozás

révén a központi probléma, melynek fényében [Weber] a konfucianizmust és a taoizmust vizsgálja, s elsősorban: változik-e a végeredmény? Minden olvasó, aki a szöveg állapotának hatalmas átalakulására tekint, erre számíthatna. Mégis: a két szöveg összehasonlító vizsgálata [...] nem erősíti meg ezt a várakozást. (SCHLUCHTER 1983: 13.)

Megvilágító erejű e tekintetben a két megjelenés felosztásának összehasonlítása:<sup>34</sup>

<u>„A konfucianizmus” (1915)</u>	<u>„Konfucianizmus és taoizmus” (1920)</u>
I. Szociológiai alapok	I. Szociológiai alapok: A. Város, fejedelem és isten
	II. Szociológiai alapok: B. Feudális és prebendális állam.
	III. Szociológiai alapok: C. Közigazgatás és agrárszerkezet
	IV. Szociológiai alapok: D. Önkormányzás, jog és kapitalizmus
II. A konfucianus képzés [ <i>Bildung</i> ] „szelleme” és a gazdaság	V. Az írástudók rendje
III. Ortodoxia és heterodoxia társadalmi-etikai hatásuk tükrében	VI. A konfucianus életorientáció
IV. Összefoglalás. Konfucianizmus és puritanizmus	VII. Ortodoxia és heterodoxia (taoizmus)
	VIII. Összegzés: Konfucianizmus és puritanizmus <sup>35</sup>

Mint látható, a szöveg logikai struktúrája nem változott meg lényegileg a második kiadásban. Ezt már önmagában az is szemlélteti, hogy bár Weber újraszámolja a szakaszokat, az első négy továbbra is a „szociológiai alapok” közös címet viseli, amivel – és a számozást kiegészítő A–B–C–D felosztással – talán azt kívánja érzékeltetni, hogy az „alapok” státusa változatlan. Mindezek alapján a következőkben a „Konfucianizmus és taoizmus”-ra tett hivatkozások – amennyiben a variánsok közötti egy-egy eltérés nem indokol más megoldást – az 1920-as változatra vonatkoznak.<sup>36</sup> Fontos azonban itt felhívnom a figyelmet arra az általános változtatásra, hogy Weber az átdolgozáskor imperfektumra változtatta az 1915-ös kiadásban még jelen idejű igei szerkezetek zömét.<sup>37</sup> Közben tehát a szövegek fő gondolatmenete nem változott meg, Weber a számára is „külön életrészt jelentő háború befejeződése után” új, távolságtartóbb, s ezáltal átfogóbb perspektívából tekintett tárgyára.

<sup>34</sup> Ezen a ponton kizárólag a két kiadás arányait szemléltető mutatókat mutatom be a fejezeteket. Az egyes alcímekben szereplő problematikus terminusokról („prebendalizmus”, „önkormányzás”, „heterodoxia”) a későbbiekben lesz szó.

<sup>35</sup> SCHLUCHTER 1983: 14. nyomán. A magyar kiadásban megadott címeket az első két esetben módosítottam. Hangsúlyozni kell: a táblázatból kiolvasható párhuzamok nem jelentik, hogy például az 1915-ös II. szakasz megfeleljen az 1920-as V. és VI. fejezetnek.

<sup>36</sup> A „Konfucianizmus és taoizmus” esetében ezért nem a *Max Weber Gesamtausgabe* fő oldalszámait adom meg (ezekkel csak a szerkesztői kommentárookra utalok), hanem a szövegvariánsra is rámutató rövidítést: az 1920-as, leggyakrabban hivatkozott kiadást ennek megfelelően „KUT, C xx”, az 1915-ös változatot „KUT, A xx” jelöli. (A magyar fordításban megtalálható, így innen idézett szakaszok az 1920-as kiadást veszik alapul.) Amennyiben a fejezet szerepel a magyar kiadásban, ennek oldalszámai állnak „KÉT” rövidítéssel.

<sup>37</sup> SCHMIDT-GLINTZER 1989b: 50. A *Gesamtausgabe* szerkesztője kiemeli, hogy e módosítások nem csak azokat a mondatokat érintik, amelyek az 1912-ben lényegi szerkezeti változáson áteső Kínára vonatkoznak. A nagyobb távolság, teszi hozzá Schmidt-Glinter, általában is jellemzi az átdolgozott tanulmányokat.

### III.1.B. A STRUKTÚRA

Mivel a disszertáció következő szakaszában (III. 2–3.) a Konfucianizmus-tanulmányt nem fejezeteinek sorrendje szerint, hanem tematikusan elemzem, szükséges, hogy röviden áttekintsem logikai struktúráját. Ezen áttekintés keretében elsősorban a „Bevezetés”-nek és a „Köztes vizsgálódás”-nak szentelek teret, a később részletesen vizsgált Kína-tanulmányt vázlatosan mutatom be.

#### ***i) A „Bevezetés”***

A *Világvallások* 1920-as változatának első szava, mint már említettem, a reflektáltan szubjektív beszédmódé volt: az 1915-ös megjelenés körülményeire visszautaló lábjegyzet ekkor kerül a *Vallásszociológiai vázlatokról (Religionssoziologische Skizzen) Összehasonlító vallásszociológiai kísérletekre (Vergleichende religionssoziologische Versuche)* módosított alcím alá. Ez után következik az alapvetően módszertani-típológiai „Bevezetés”, amely már 1915-ben is a „Konfucianizmus” első felével együtt jelent meg, de *nem* a Kína-tanulmány, hanem a teljes – eredetileg lényegesen bővebbre tervezett – sorozat nyitófejezeteként.<sup>38</sup> A szöveg az íráskor kulcsterminusának tisztázásával indul.

„Világvallásokon” e helyütt – merőben értékmentesen – az életszabályozásnak azt az öt vallási vagy vallásilag meghatározott rendszerét értjük, amelyek hívők különösen nagy *tömegeit* voltak képesek maguk köré gyűjteni, ezek pedig: a konfucianizmus, a hinduista, a buddhista, a keresztény és az iszlám vallási etika. (BEV, 51.)<sup>39</sup>

Az értékmentességre vonatkozó kitétel itt nemcsak a weberi alapelvek bevonását jelenti: a „Weltreligion” kategóriájának ekkorra már évtizedes története volt a vallástudományban, jellemzően azonban a „Volksreligion” („népvallás”) ellenpárjaképp használt, *értékelő* terminusként.<sup>40</sup> *Terminológiai* átvétel és *tartalmi* módosítás ezen ötvözete számunkra jelképes fontosságú is: a „Bevezetés” első szakaszában Weber amellett, hogy integrálja a Kína-tanulmányt saját metodológiai rendszerébe, számos más kérdéskör és terminus kapcsán is meghatározza pozícióját a témával foglalkozó korábbi álláspontokhoz képest, alapvetően kritikai attitűddel.<sup>41</sup> A tanulmányok elsődleges célját „a vallások pszichológiai és pragmatikai összefüggéseiben gyökerező *gyakorlati cselekvési indítékok*” vizsgálatában határozza meg,<sup>42</sup> azok tehát a megértő szociológia cselekvés-központú megközelítésmódját és módszertani individualizmusát követik,<sup>43</sup> mely alapelveket korábban a marxi és a hegeli elmélet kritikájához kapcsoltam. Hasonlóképp kötődnek a kritikához itt is, amennyiben Weber saját

<sup>38</sup> Ld. SCHMIDT-GLINTZER 1989b: 51–52.

<sup>39</sup> A „világvallás” terminus használata nagymértékben de Groothoz kötődik, akinek Weber számos munkájára hivatkozik. Ld. ehhez III.1.C.iii.

<sup>40</sup> Ld. SCHMIDT-GLINTZER 1989a: 7–8. Az eredetileg tervezett címben szereplő „kultúrvallás” terminust Weber 1915-re elvetette, mert a *Naturreligion* ellentétpárjának érezte, e szembeállítás pedig el akarta kerülni (*uo.*), a *Gazdaság és társadalom* vallásszociológia-fejezetében viszont a „kultúrvallás” kifejezést használja (ld. GÉT II/1, 12.§). Fontos, hogy a konfucianizmus a hagyományát őrző emberek nagy száma mellett nem volt „világvallás” abban az értelemben, hogy mindig lokális maradt, nem lépett ki a sino-centrikus kultúrkörből.

<sup>41</sup> A vallástudomány szakirodalmának ismeretéről tanúskodó szövegrészek elemzéséhez ld. KÜENZLEN 1980: 58–61.

<sup>42</sup> BEV, 52.

<sup>43</sup> Ld. SCHLUCHTER 2015: 194 skk. (a konfuciánus nevelés példájához: 207 – 208.), KALBERG 1994: 23. skk., II.1.A.



céljai meghatározásából a történeti materializmus „visszatükröződés”-elméletének elutasítására,<sup>44</sup> majd bizonyos értelemben szintén a „másik oldal”, de ezúttal nem a hegelianus rendszerszemlélet, hanem a nietzschei *ressentiment* vizsgálatára és bírálataira tér át.<sup>45</sup> „A világ, melyben mi magunk is léteünk, egy messzemenőig Marx és Nietzsche által formált világ”<sup>46</sup> – mondja Weber szintén 1920-ban. Innen, a marxi és a nietzschei megközelítésmódhoz való viszony meghatározásából lép át a „Bevezetés” második, a *Világvallások* tárgyát áttekintő szakaszába.

A szenvedéshez (szerencsétlenséghez, betegséghez, gyászhoz) való korai, kultikus közösségbeli elutasító viszony, kezdi Weber, ahhoz a természetes emberi szükséglethez kapcsolódik, hogy a vallás az egyén boldogságát *legitimálja* – így jön létre „a boldogág teodíceája”. Ezzel állítandók szembe „azok az utak, melyek [...] a szenvedés vallási megdicsőítéséhez vezetnek”, s amelyek nyomán fokról fokra kialakul „egy olyan vallási közösségi intézmény, amely az egyéni »szenvedésre« mint olyanra és az attól való »megváltásra« irányult”, előkészítve az „üdvözítő”-vallásosság megjelenését.<sup>47</sup> A „szenvedés teodíceája” azonban csak három esetben hozott létre olyan gondolatrendszert, „amely racionálisan kielégítő válaszokat nyújtott a sors és érdem kiegyenlítettlenségének okát firtató kérdésre”: a karma-tant Indiában, a zoroasztrianus dualizmust és a protestáns predesztináció-hitet.<sup>48</sup> Hogy melyik vallás milyen formáját dolgozta ki az evilági üdvözülésnek vagy az újjászületésnek, nagymértékben függött azon *réteg* sajátosságaitól, „amely az adott vallásosság legfontosabb hordozója volt”, elsősorban pedig az értelmiségi rétegtől.<sup>49</sup> Ezzel visszatérünk korábbi tárgyunkhoz, amely egyben a következő, a Kína-tanulmányról foglalkozó elemzés központi eleme is: az *eszmék* történeti szerepéhez.

Az emberek cselekvését nem eszmék, hanem érdekek (anyagiak és eszmeiek) uralják közvetlenül. Azonban az „eszmék” [*Ideen*] által teremtett világképek – ahogy a váltókezelő [*Weichensteller*] a vasút pályáját – igen sokszor meghatározták, hogy milyen pályákra terelte a cselekvést az érdekek dinamikája. (BEV, 65. EINI, 252. A fordítást módosítottam – T.F.)<sup>50</sup>

Friedrich Tenbruck éppen ezt a bekezdést idézi azon szöveghelyek példjaképp, amelyek rendre zavarba ejtik Weber értelmezőit.<sup>51</sup> Nem más jelenik meg itt ugyanis, mint a kauzális lánc „két oldalának” érintkezése – a „pályáké” és a „váltóké” –, melynek hasonlóképp (és szükségképp) ket-

<sup>44</sup> A weberi utalás ez esetben is csak egy meglehetősen leegyszerűsített, vulgármarxista *Widerspiegelung*-elméletre vonatkozatható. Vö.: KOZYR-KOWALSKI 1987: 79–80.

<sup>45</sup> BEV, 54–55. Ld. még *uo.*, 61.

<sup>46</sup> BAUMGARTEN 1964: 555. Vö.: HENNIS 1987: 167., ill. I.3.

<sup>47</sup> BEV, 56., 57.

<sup>48</sup> BEV, 60. Ld. alább a iii. alfejezetben a „Köztes vizsgálódás” párhuzamos szakaszáról mondottakat. Weber a vallás-szociológiában részletesen foglalkozik a teodíceával: GÉT, II/1. 8.§ („A teodícea problémája”). A zoroasztrianizmus jelentősége, mint Weber hangsúlyozza, „az utolsó ítéletről alkotott perzsa elképzelések [...] késői *zsidóságra*” gyakorolt hatásában áll.

<sup>49</sup> BEV, 65.

<sup>50</sup> Weber e sorokat az átdolgozáskor illeszti a szövegbe.

<sup>51</sup> TENBRUCK 1999b: 80. Vö. HIDAS 2004: 84.

tős megközelítésű vizsgálatára a *Világvallások*ban Weber vállalkozik.<sup>52</sup> Ez a kettősség fut végig a „Bevezetés” e tematikus szakaszán is. Miközben „a voltaképpeni *vallási racionalizmus* legfőbb termékét”, vagyis azt az óhajt, „hogy a világ épülete a maga egészében valamiképpen értelmes »kozmosz« legyen”, elsősorban „az értelmiségi rétegek hordozták”,

[a] racionálisan módszeres életvitel minden nagy típusára is elsősorban azok az irracionális, egyszerűen adott-nak vett előfeltevések nyomták rá bélyegüket, amelyeket magukba építettek. Hogy mik is voltak ezek, nos, pontosan ez az, amit legalábbis igen nagy mértékben történelmileg és társadalmilag meghatározott ama rétegek sajátos jellege – vagyis összefüggésünkben: külsőleg, azaz társadalmilag, és belsőleg, azaz pszichológiailag feltételezett *érdekbélyeg* –, amelyek kialakulása döntő korszakában az adott életmetodika hordozói voltak. (BEV, 66.)<sup>53</sup>

A jelen keretek közt nem térhetek ki az említett tényezőkre, melyeket Weber az egyes – hierokratikus, bürokratikus, lovagi, paraszti és polgári – rétegek áttekintésekor felsorol. Fontos viszont, hogy itt is kiemeli „a nyugat-európai értelemben vett »*polgári*« rétegek” szerepét a vallási racionalizáció folyamatában, amelynek Weber a társadalom más szféráiban végbemenő racionalizációs mechanizmusok vonatkozásában meghatározó szerepet tulajdonít. Két dolgot kell hangsúlyozni ennek kapcsán. Az első, hogy ez a „nyugat-európai értelemben vett” polgárság *nem* kizárólag Nyugat-Európában jöhetett létre: ilyen vagy olyan formában számos vizsgált kultúrában megjelent Weber szerint. *Ugyanakkor* nem véletlen, hogy a polgárság *e típusát* Nyugat-Európa-hoz köti. Voltak ugyanis e sokszínű rétegnek „kizárólag a Nyugaton honos származékai”,<sup>54</sup> amelyek nagy mértékben közrejátszottak abban, hogy a „világ varázs alóli feloldását” (*Entzauberung der Welt*) és „az üdvösséghez vezető út átirányítását a világból való kontemplatív meneküléstől a világ aktívan aszketikus megművelése felé” – néhány sporadikus kivételtől eltekintve – „kizárólag a Nyugaton, az aszketikus protestantizmus nagy egyház- és szektaképződményeiben sikerült elérni.”<sup>55</sup>

Aki az 1920-as „Előzetes megjegyzés” („a Nyugat talaján és csakis itt...”) után olvassa e sorokat, joggal teszi fel a kérdést, *fejlődéstörténetet* kínál-e a *Világvallások* tematikája. Weber azonban már az 1915-ös kiadásban is siet megelőzni ezt a kérdést a tematikus áttekintést követő módszertani megfontolásokban. A vizsgált vallások, hangsúlyozza, „nem tagolhatók be típusok egyszerű láncolatába, amelyek mindegyike a többihez képest új »lépcsőfokot« jelentene”.<sup>56</sup> Majd később:

A tárgyalás *sorrendje* – hogy ezt is megemlítsük – csak véletlenül földrajzi, keletről nyugat felé tartó. Valójában nem ez a külsődleges területi elhelyezkedés volt mérvadó, hanem belső, célszerűségi okok játszottak ebben szerepet, ami közelebbről tekintve talán ki is derül. (BEV, 78. 3. jegyzet)

<sup>52</sup> Vö. EM, 19., III.1.B.i.

<sup>53</sup> Mind a fent idézett szakasz első mondata, mind e sorok tükrözik Webernek a marxi szemléletmódhoz való viszonyát, amennyiben nem csak az eszmék történelemalakító szerepére mutatnak rá, hanem arra is, hogy ez a szerep nem felváltja, hanem *kiegészíti* a gazdasági tényezőket, melyekre Marx elsődleges hangsúlyt fektetett. Vö. II.1.A.

<sup>54</sup> BEV, 68.

<sup>55</sup> BEV, 74., 75. A „polgárság” terminológiai problémájához bővebben ld. III.3.A.ii.

<sup>56</sup> BEV, 76.

Nem arról van tehát szó – ha igazat adunk Webernek –, hogy a történelemnek „a kínai birodalommal *kell* kezdődnie; mert ez a legrégebb, amelyről hírt ad a történelem”,<sup>57</sup> ahogyan Hegel, és persze a XVIII–XIX. század legtöbb történeti gondolkodója vélte. Ez a vizsgálódás nem történeti abban az értelemben, hogy a vallásokat ideáltipikusan, ezáltal „szisztematikusan sokkal egységesebbnek” mutatja be, mint amilyenek valójában voltak,<sup>58</sup> mivel vizsgálatuk célja, hogy feltárja „a gazdasági racionalizmus ama típusához való viszonyuk” jellegét, „amely Nyugaton a polgári élet-racionalizálás itt meghonosodott fajtájának részjelenségeként a 16–17. században kezdett uralkodóvá válni.” Ha azonban a sorrend csak „véletlenül” földrajzi, akkor a Kelet alakzatai és a XVI–XVII. században „uralkodóvá váló” racionalizáció is csak „véletlenül” állnak szemben egymással mint *korai* és *új* alakzatok, mivel egyaránt ideáltipikus értelemben veendő, s mivel „a valóságban előforduló valamennyi minőségi ellentét – természetesen – végső soron felfogható egyes tényezők keveredési arányainak mérőben mennyiségi különbségeként.” Így amikor azt olvassuk, „[a] konfucianizmusból olyannyira hiányzik minden metafizika és a vallási megalapozottság szinte minden nyoma, hogy a legszélső határán áll annak, ami még egyáltalán »vallási« etikának nevezhető”<sup>59</sup> – az állítás nemcsak tartalmilag, de megközelítésmódját tekintve sem rokonítható azzal a hegeli tézissel, mely szerint a kínai „államvallás” (a *tianre* épülő hitvilág) „még az eddig vizsgált elv [a varázslás vallása] keretei között marad: kifejtett varázslás-hit.”<sup>60</sup> A hegeli tétel ugyanis *történeti-értékelő* jellegű (ti. *még nem* lépünk ki „az empirikus tudat, az individuum akarata” szférájából), míg a Weber által kiemelt hiány *logikai-értékmentes* értelemben jelenik meg: abban a *logikai* értelemben, amelyben a *történeti* kutatás elsődleges *metodológiai* eszközeit jelentő ideáltípusok maguk is *logikai* eszközök. A logika *módszertan*,<sup>61</sup> az ideáltipikus fogalomalkotás pedig az értékmentes történelemkutatás záloga. Az tehát, hogy a konfucianizmus „még egyáltalán [vagyis: ideáltipikus értelemben *még épp*] »vallási« etikának nevezhető”, *nem* értelmezhető úgy, hogy a konfucianus etika mint *történeti* képződmény *már* (noha még *csak* kis mértékben) „vallási” etika. *Legalábbis ezt állítja Weber.* A következő vizsgálódás fő kérdése mégis az: *valóban* értékmentes-e az ideáltipikus fogalomalkotás módszertani alapjain nyugvó elemzés, vagy a hegeli-marxi és a weberi megközelítésmód közti *minőségi ellentét* is „felfogható egyes tényezők”, tudniillik a *történeti-értékelő* és a *logikai-értékmentes* jelleg „keveredési arányainak mérőben mennyiségi különbségeként.”<sup>62</sup>

<sup>57</sup> HEGEL 1979a: 214. – kiemelés tőlem. Vö.: I.1.

<sup>58</sup> BEV, 78.

<sup>59</sup> Az idézeteket ld.: BEV, 77.

<sup>60</sup> HEGEL 2000: 131.

<sup>61</sup> Vö. a Meyer-kritikával: „Kritikai tanulmányok a kultúrtudományos logika [!] területén”.

<sup>62</sup> Mivel a weberi terminológiának később központi szerep jut, itt csak utalok rá, hogy a „Bevezetés” utolsó szakaszát (BEV, 78–85.) a „karizma”, a „tradicionalizmus”, a „patrimonializmus” és más fogalmak meghatározása tölti ki, amelyek szorosan kapcsolódnak a *Gazdaság és társadalom* szintén 1913 körül születő uralomtipológia-fejezetéhez.

## ii) A „Konfucianizmus és taoizmus”

A jelen áttekintésben, eltérően az iménti és a következő alfejezettől, a Kína-tanulmány 1920-as változatának kizárólag sematikus tartalmi vázát mutatom be, a weberi gondolatmenetet követve.

I. *Szociológiai alapok: A. Város, fejedelem és isten.*<sup>63</sup> Az 1920-ra 260 oldalassá bővülő Kína-tanulmánynak csaknem a felét teszi ki a „Szociológiai alapokat” tartalmazó négy fejezet. Az első a kínai város agrárjellegének hangsúlyával indul, eztán elemzi Weber a pénzgazdálkodást és általában a gazdaságot, mely fejlődése ellenére sem a *tradicionalizmus* ellenében, hanem azt *erősítve* hat, és *nem* hoz létre a szó modern értelmében vett kapitalizmust. Kapitalista hatás nélkül következik ezért be a népesség óriási növekedése is – „[e]z szorul magyarázatra.”<sup>64</sup> A magyarázat elemeit a Nyugattal való szembeállításban adja meg: a város *politikai karakterének hiányában; az egyén függő helyzetében; az uralom- és társadalm szerkezet nemzetséghez kötött jellegében*, melyek mind az elemzés másik kulcsfontosságú eleméhez, a *patrimoniális bürokráciához* kötődnek. Ezzel összefüggésben elemzi a vallási képzetek alakulását is: az ég szerepét és az uralkodó mint *főpap* szerepét – folyamatosan utalva az Egyiptommal (és olykor Rómával) felfedni vélt párhuzamokra.

II. *Szociológiai alapok: B. Feudális és prebendális állam.*<sup>65</sup> A második fejezet a *hűbéri rendszer* vizsgálatával kezdődik, az országegyesítés kora azonban már mint „a feudalizmus felszámolásának” időszaka jelenik meg, az ezt megelőző szakaszt nevezi Weber patriarchálisnak, a következőt patrimonialisnak.<sup>66</sup> A legfontosabb mozzanat itt a *hivatalnoki kvalifikáció* bevezetése. Innen jutunk a kínai állam *bürokratikus*, összességében tehát *patrimoniális bürokráciára épülő* szerkezetéhez, amelyhez – akárcsak a Nyugaton – a „nagyállam” létrejötte kötődik. Ez azonban Kínában eltérő következményekkel jár, amennyiben „a gazdaság és az igazgatás területén az európai értelemben vett »haladó« fejlődés legcsekélyebb jele sem tapasztalható”, s

a birodalom adózó ereje, legalábbis látszólag, nem volt képes komolyabb lendületre, amikor pedig a külpolitika követelményei ezt erőteljesen megkívánták volna. Miként lehet ezt megmagyarázni a lakosság szám minden kritika ellenére kétségbevonhatatlanul egészen rendkívüli növekedése mellett? *Ez a központi problémánk.* (KÉT, 113–114.)

Itt tér rá Weber a Nyugattól való *különbségek* áttekintésére, középpontban a *tradicionalizmussal*.

III. *Szociológiai alapok: C. Közigazgatás és agrárszerkezet.*<sup>67</sup> A szociológiai alapok harmadik szakasza a gazdasági haladás és elmaradottság kettősségének újabb aspektusaival foglalkozik, ezúttal a család és a nemzetség mint az adóztatás alapja kiindulópont felől. Ezt követi annak elemzése, hogy nem történt meg a kínai mértékrendszer egységesítése, majd a *Wang An-szi-féle reformkísérlet* és bukása részletes vizsgálata. „De elég ezekből a monoton ismétlésekből, amelyek úgysem nyújthatnak

<sup>63</sup> KUT, C 276–313.

<sup>64</sup> KUT, C 290.

<sup>65</sup> KUT, C 314–349., KÉT, 86–120.

<sup>66</sup> E korszakolásra később külön fejezetben térek ki.

<sup>67</sup> KUT, C 349–373. A szakasz szinte teljes egészében az átdolgozáskor került a tanulmányba. Ld. KUT, 227.

tényleges »gazdaságtörténetet.«<sup>68</sup> Ezzel – a reflektált beszédmód jellegzetes példáját nyújtó – megjegyzéssel tér át Weber a *jogrend (hiányának)* tárgyalására.

IV. *Szociológiai alapok: D. Önkormányzás, jog és kapitalizmus.*<sup>69</sup> Az alapok utolsó fejezete már a központi szakaszokat előlegezi. Weber a kínai társadalomtörténetben *meg nem jelenő* elemeket (jogrendszer, az üzem, gazdasági verseny) veszi sorra, kialakulásuk akadályaival együtt.<sup>70</sup> Ezek a *nemzeti kööttség, az őskultusz*, a falu elsődlegessége a várossal szemben és a vezetését ellátó *honorációréteg* sajátosságai, végül a „materiális igazságosság” uralma a formális jog helyett. „Miért *maradt* ez a kormányzat és bíraskodás (kapitalista szempontból) ilyen irracionális? – *ez* a döntő kérdés.”<sup>71</sup>

A racionális ipari kapitalizmust, melynek sajátos otthona a Nyugaton az üzem lett, a formálisan garantált jog, illetve egy racionális kormányzás és törvénykezés hiányán, továbbá a javadalmasítás következményein kívül bizonyos *érzületi [gesinnungsmäßige]* alapok is gátolták. Elsősorban az a beállítottság [*Stellungnahme*], amely a kínai „étoszbán” jelent meg, és a hivatalnok-, illetve hivatal-várományos réteg hordozta. Ez lesz voltaképpen témánk, amelyhez végre eljutottunk. (KUT, C 395.)

E téma bomlik ki a két fő fejezetben, melyek a jelen értekezés középpontjában is állnak.

V. *Az írástudók rendje.*<sup>72</sup> Az írástudókról szóló első fejezetben sorra bukkannak fel a korábban már részlegesen érintett témák: a hivatalnokrétegnek az *írástudás* révén szerzett egyedi szerepe, a *vízszabályozás* jelentősége a bürokrácia kialakulásában, a hivatalnokok *tradicionális* épülő hatalma, illetve *pacifizmusuk*, a kvalifikáció fontossága. Új, de annál mélyrehatóbban elemzett mozzanat a *nevelés*, amely összefonódik a hűség és a hű szolgálat, röviden a *xiao*, a szülőtisztelet központi erényével, melynek értelmezése talán a legnagyobb mértékben köti Webert az európai Kínarecepció korábbi gondolkodóihoz. Mindemellett persze komoly hangsúlyt fektet az írástudók gazdasági-politikai szerepére, ennek kapcsán a korábban említett „polgári réteg” *hiányára* is, melyhez a Nyugaton a kapitalizmus modernkori formájának kialakulása kötődött. A patrimoniális bürokrácia azáltal válik e kapitalizmus gátjává, hogy ragaszkodik konfucianus etikája pacifista alapkövetelményeihez.<sup>73</sup> „Mi is volt tehát a *materiális* tartalma [...] az ortodox etikának?”<sup>74</sup>

VI. *A konfucianus életorientáció.*<sup>75</sup> A konfucianus életorientáció legfőbb elemei az *őskultusz* mint *egyedüli* előírt vallás, ezen túl pedig a teljes *világi orientáltság*. A jellemzés legnagyobb részét azonban a Nyugattal való összevetésben felfedett *hiányok* felsorolása – az eszkatológia; az eksztázis, az aszkézis és a kontempláció; az egyéni ima; az egyenlőtlen vallási kvalifikáció; „a szabadság természetjogi szentesítésének” *hiánya* – teszi ki. A konfucianus életorientáció *tiszteletén világi etika* volt,

<sup>68</sup> KUT, C 368.

<sup>69</sup> KUT, C 373–395.

<sup>70</sup> A későbbiekben (ld. elsősorban III.3.) részletesen szó lesz róla, hogyan kell értenünk ezt a „hiányt”.

<sup>71</sup> KUT, C 394.

<sup>72</sup> KUT, C 395–430., KÉT, 121–152.

<sup>73</sup> A konfucianizmus „pacifista” vonásaihoz ld. III.3.B.

<sup>74</sup> KÉT, 152.

<sup>75</sup> KUT, C 430–458., KÉT, 153–178.

amelyben „[a] specifikusan *modern* racionalizmus egyetlen [...] – a nyugati kultúra számára konstitutív – alkotóeleme sem jelent meg a hivatalnokság mellett”, így

[a]z általa hordozott kultúrát olyasminek tekinthetjük, mint valami kísérlet: milyen hatással jár egy hivatali javadalmazás réteg uralmának *gyakorlati* racionalizmusa tisztán önmagában. E helyzet következménye lett az ortodox konfucianizmus. (KÉT, 162.)

A konfucianus hivatalnokkultúra (ideáltipikus értelmében) *kísérletként* való szemlélete a jelen értekezésben a weberi elemzés legfőbb eleme. Fontos viszont, hogy Weber nem *kizárólag* a Nyugattal való összevetésben jellemzi a konfucianizmust: a szakasz második felében – de csak a *hiányok* említése után! – kitér az illendőség, a szülőtisztelet, a reciprocitás és az egyenlőség, a tanulás és a hagyomány ismerete értelmében vett tudás vizsgálatára. Ezekkel később behatóan foglalkozom.

VII. *Ortodoxia és heterodoxia (taoizmus)*.<sup>76</sup> E fejezet nem elsősorban magát a taoizmust vizsgálja, hanem ennek sajátosságait leírva *azt*, milyen módon áll szemben, s milyen módon működik mégis együtt a taoizmus a *konfucianizmussal*. A kapcsolat legszembevetőbb megjelenése a *dao* taoista és konfucianus jelentésének párhuzamairól szóló szakasz,<sup>77</sup> amely a mű *sinológiai szempontból* talán legproblematikusabb, de a kérdés szaktudományos jelentősége okán legizgalmasabb része is. Ugyanakkor a konfucianus hivatalnokréteg érdekeit a taoizmus *éppen az övével ellentétes sajátosságok* révén szolgálja leginkább: olyan „varázskertet” teremt, melynek erőivel csak a hivatalnokarisztokrácia racionalizmusa veheti fel a versenyt. „A mágikus hit a kínai hatalommegosztás *fő* alkotóelemeihez tartozott”,<sup>78</sup> így a konfucianus etika képviselői csak veszély esetén támadták a „heterodoxiát”, irányításukat pedig épp a taoizmus „társadalmatlan” jellegét kihasználva tudták megőrizni felette.

VIII. *Összegzés: konfucianizmus és puritanizmus*.<sup>79</sup> Mint e rövid áttekintésből is látható, a Kína-tanulmányt végig a komparatív elemzési stratégia jellemzi, az utolsó szakasz azonban a *másodfokú összehasonlítás* egyik legszemléletesebb példáját nyújtja. Weber az *irracionalitás/racionalitás* típusai révén *párhuzamba állítja* a konfucianizmust a puritanizmussal, majd a két racionalizáció különbsége révén *szembehelyezi* őket egymással. „Mindkét etika irracionális gyökerű: az egyik [a konfucianizmus] a mágiában, a másik [a puritanizmus] pedig egy világ fölötti [i]sten végső soron kifürkészhetetlen végzéseiben volt lehorgonyozva.”<sup>80</sup> Miközben azonban az *előbbi* állapot meghaladása a konfucianizmusban *a világhoz való racionális alkalmazkodáshoz* járult hozzá, a puritanizmusban *a világ racionális átalakítása* váltotta fel az irracionálitást. Bármekkora szerepe volt is e folyamatokban a gazdasági tényezőknek, a Kína-tanulmány konklúziója félreérthetetlenül kapcsolódik *A protestáns etika* eredeti alaptéziséhez:

---

<sup>76</sup> KUT, C 458–512.

<sup>77</sup> KUT, C 466. sk.

<sup>78</sup> KUT, C 485.

<sup>79</sup> KUT, C 512–536., KÉT, 178–200.

<sup>80</sup> KÉT, 191.

[A] világbirodalom pacifikálódása *közvetlenül* megmagyarázza ugyan a nyugati ókorban (a császárkorig), a Keletben és középkorban közös *politikai* kapitalizmus hiányát Kínában, de a tisztán gazdaságilag tájékozódó kapitalizmusét *nem*. Aligha lehet vitatni, hogy az „érzület”, ebben az esetben a világhoz való gyakorlati hozzáállás alapvető sajátosságai [...] a saját belső törvényszerűségeiknek tulajdonítható hatásaik révén is jelentős szerepet játszottak az említett akadályok meglétében. (KÉT, 199–200.)

Az érzület „akadály” szerepe a Kína-tanulmány mint a protestáns etika tézis „indirekt bizonyításának” kulcsa. Ezzel a konklúzióval azonban csak részben érünk a *Világvallások* tág értelemben vett első szakaszának végére.

### iii) „Között” („Zwischenbetrachtung”)

Bár a Kína-tanulmány zárófejezete mindkét megjelenéskor az „Összegzés: konfucianizmus és puritanizmus” volt, a szövegkiadások és az elemzések gyakran mintegy a „Konfucianizmus és taoizmus” „utóhangjaként” kezelik a „Köztes vizsgálódás. A vallásos világelutasítás fokozatainak és irányainak elmélete”<sup>81</sup> című írást, amely *átvezetésként* szolgált a Kína-tanulmányból a „Hinduizmus és buddhizmus”-ba.<sup>82</sup> A „Zwischenbetrachtung” azonban nemcsak összekötő láncszem, hanem ütközési zóna is, amennyiben a két elemzést egy meghatározó, esszenciális *különbségen* keresztül kapcsolja össze: egy tipikusan világhoz *alkalmazkodó* alakzat vizsgálatából vezet át a vallásos világelutasításba, közvetlen értelemben az indiai vallásosságba, melynek „világa [...] Kínával szöges ellentétben a vallási etikák teoretikusan és praktikusán legerősebben világtagadó alakjainak a bölcsője, melyek valaha megjelentek a Földön.”<sup>83</sup> A „Köztes vizsgálódás” így *egyfelől* valóban olvasható a Kína-tanulmány *metodológiai* záró traktusaként, amely rámutat, hogy a konfucianizmus *ellenpontként* funkcionál a később vizsgált alakzatok elemzésében; *másfelől* az India-tanulmány, sőt, a *Világvallások* egész további szakaszának *tipológiai* felütéseként is kezelhető. E kettős reláció révén válik a szöveg „köztes” jellegűvé a szó szoros értelmében.

A mű elején Weber az „Objektivitás”-tanulmányt idéző metodológiai tudatossággal jelöli ki a célt, jelesül hogy „egy sematikus és teoretikus konstrukció keretében” mutassa be, „milyen irányokat vettek a világtagadó vallási etikák: azaz, milyen lehetséges »értelmet« hordozhattak.

E konstruált séma célja természetesen csupán az, hogy ideáltipikus *tájékozási eszköz* legyen: nem akar saját filozófiát hirdetni.<sup>84</sup> Az „élet rendjei” közötti konfliktusok gondolatilag alább megkonstruált típusai mindössze azt jelentik, hogy ezen és ezen a ponton és ezek és ezek a belső konfliktusok *lehetségesek* és „adekvátak” – de

<sup>81</sup> A magyar kiadásban „Közbevetett megfontolások” (*Világvallások gazdasági etikája*, 203–238.). E fordítás a mű szisztematikus jellegét némiképp elfedi, így a következőkben „Köztes vizsgálódás”-ként, vagy eredeti címén említem, megtartva természetesen a „KM” („Közbevetett megfontolások”) rövidítést, amennyiben a fordításra hivatkozom.

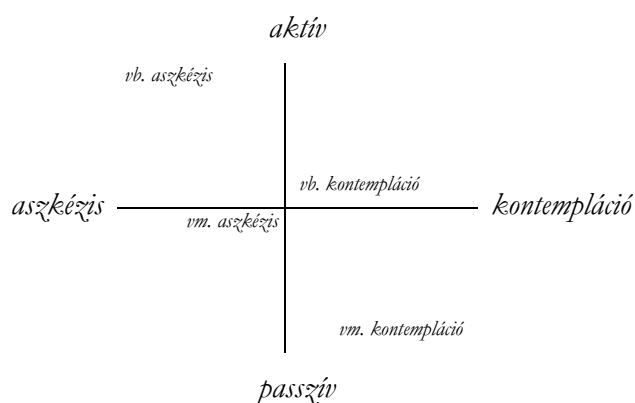
<sup>82</sup> Az összekapcsolás fő oka, hogy 1915-ben Weber a „Konfucianizmus” második részével együtt jelentette meg a szöveget (vö.: SCHMIDT-GLINTZER 1989b: 56–60.) „Köztes vizsgálódás. A vallásos világelutasítás fokozatai és irányai” („*Zwischenbetrachtung. Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung*”) címen (ld. ZB, 479.). A *Gazdaság és társadalom* feltehetően szintén 1911–1913 között keletkezett „A vallási etika és a »világ«” c. fejezete (11.§) a *Zwischenbetrachtung* „első változatának” tekinthető. (SCHLUCHTER 1987: 102. Vö.: ROSSI 1987: 100.) Weber az átdolgozáskor árnyalja a kifejtést, a szisztematikus jelleget kiemelve „A vallásos világelutasítás fokozatainak és irányainak *elmélete*” alcímmel.

<sup>83</sup> KM, 203.

<sup>84</sup> A kettőspont utáni nyomatékosító félmondat az utolsó, 1920-as változat betoldása. Ld. ZB, 479.

nem állítják mondjuk azt, hogy nem létezik olyan nézőpont, ahonnan tekintve „meghaladottaknak” [„*aufgehoben*”] számíthatnának. (KM, 203–204. [KuT, C 536–537.])<sup>85</sup>

Weber tehát ismét abban a *kontrollált beszédmódban* szólal meg, amely a módszertani írásokat is jellemzi. Az idézőjelben álló „*aufgehoben*”-ből a hegeli rendszertől való elhatárolódást is kiolvashatjuk, amelynek ez esetben is szükségét érezhette, amennyiben e taxonómia *végső soron* a protestáns aszkézis tipológiai helyének pontosítását segíti – miközben „szükségképpen és szándéka szerint is hozzájárul magának a racionalizmusnak a tipológiájához és szociológiájához”<sup>86</sup> –, ennek kapcsán pedig Weberet vádolták már „hegelianizmussal”.<sup>87</sup> A felosztás a „Bevezetés” fejtegetéseivel kapcsolódik. Weber először az aszkézis és a korábbi szövegekben homályosan definiált misztika kapcsolatát árnyalja,<sup>88</sup> egy skála ellentétes végpontjain helyezve el „az aktív aszkézis” („az isten által akart, isten eszközeként végrehajtott *cselekvés*”) *világon-belüli* formáját és „a misztika kontemplatív üdvbirtoklásának” *világból menekülő* típusát. Ezek „között” található egyfelől az emberen *belül* végrehajtott aszketikus cselekvés, a *világból menekülő aszkézis*, másfelől a világhoz külső viselkedését tekintve idomuló *világon-belüli misztika*.<sup>89</sup> A négy típus viszonya tehát:<sup>90</sup>



A számunkra legfontosabb jellegzetesség, amelyben a „Zwischenbetrachtung” eltér a *Gazdaság és társadalomba* illesztett előzményétől, „A vallási etika és a »világ«” című fejezettől, hogy Weber ott, mondja Schluchter,

a világ elfogadásáról beszél a zsidóságban, a világhoz való alkalmazkodásról az iszlámban, a világból való menekülésről a buddhizmusban és világelutasításról a kereszténységben [...]. A „Köztes vizsgálódásban” és a „Bevezetésben” azonban a világelutasítás olyan terminus, amely a vallási elit világhoz való hozzáállására *minden* megváltásvallásban vonatkozik. (SCHLUCHTER 1987: 98–99.)<sup>91</sup>

<sup>85</sup> A szöveg helyi stílusában is az „Objektivitás”-tanulmányra emlékeztet: „E konstrukció” – mondja Weber – „lehetővé teszi, hogy ha egy adott történelmi jelenség akár egyes vonásaiban, akár egész jellegében megközelíti az alábbi esetek valamelyikét, megállapítsuk az illető jelenség – úgyszólván tipológiai helyét, felmérve a teoretikusan konstruált típushoz való közelségét, illetve az attól való távolságát.” (KM, 204.) Vö.: II.1.C.

<sup>86</sup> KM, 204–205.

<sup>87</sup> Ld. FISCHER 1972a: 16. Vö.: II.1.B.

<sup>88</sup> Vö. SCHLUCHTER 1987: 100. skk.

<sup>89</sup> KM, 206.

<sup>90</sup> „vm.”: „világból menekülő”, „vb.”: „világon belül”. Részletes rekonstrukcióját ld. SCHLUCHTER 1987: 109–110., ROSSI 1987: 110. skk., KÜENZLEN 1980: 88–101.

<sup>91</sup> A zsidóság nem világvallásként kapcsolódik az itt tárgyaltakhoz, ld. BEV, 51.



A jelen értekezés szempontjából ennek megfelelően a fenti koordinátarendszer legfőbb sajátossága az, hogy a konfucianizmus *nem* szerepelhet rajta: szemben áll minden más Weber által elemzett vallási hagyománnyal, így az ezek vizsgálatában alkalmazható közös viszonyítási pontként szolgál. Úgy jelöli ki a koordinátarendszer origóját és tengelyeit, hogy maga egy pontot sem érint rajta, s éppen ezáltal tükröztethetők benne mind kivétel nélkül.<sup>92</sup> Ez ismét megerősíti, hogy a „Konfucianizmus és taoizmus” *elsődlegesen* komparatiztikai jelentőségű: miután Weber Kína példáján bemutatta a világhoz való *alkalmazkodás* attitűdjét, olyan alakulatok vizsgálatára tér át, amelyek így vagy úgy, de *konfliktusba* kerülnek a „világgal”. E konfliktus hat<sup>93</sup> formáját veszi sorra a „Zwischenbetrachtung”-ban. A megváltásvallás ellentétbe kerül a világgal 1) a „nagy családi közösség” – a vérségi/nemzetségi kapcsolatok – vonatkozásában, annál nagyobb mértékben, „[m]inél következetesebben valósult meg [...] a vallási testvériség”.<sup>94</sup> Ez az összeütközés 2) „a gazdaság szférájában vált a legnyilvánvalóbbá”, amelyben az ellentét a gazdaság racionalizációjának mértékével egyenes arányban nőtt.<sup>95</sup> Különösen markáns ellentét alakul ki 3) a *politika* színterén, amit Weber a háború példáján szemléltet. „Éppen a háborús testvériség és a harctéri halál nem mindennapi volta, ez a szent karizmával és az istenközösség élményével való rokonság” ugyanis „az, ami a versengést a lehető leghevesebbre szítja.” A mágiával való sajátos kapcsolata révén kerül konfliktusba a vallással 4) az *esztétikum*, illetve a *művészet* területe, amennyiben „[a] vallási testvériségetika szemében éppúgy, mint minden a priori rigorizmus szemében a művészet [...] nem egyszerűen értéktelen, hanem egyenesen gyanús.” Hasonló módon „éppen a két szféra bizonyos pszichológiai rokonságai élezik ki a feszültséget” a vallás és 5) az *erotika*, illetve a *szerелеm* között. Végül a vallás 6) „a gondolati megismerés birodalmával”, az *intellektualizmussal*, vagy *racionalizmussal* kerül a legnagyobb mértékben összeütközésbe, mert „az empirikus tudomány racionalizmusának fokozódásával a vallás a racionalitás birodalmából mindinkább az irracionálisba szorul, míg végül maga lesz *az* irracionális vagy antiracionális személy feletti hatalom”. Amikor mindezen konfliktusok a világ különböző régióiban kiéleződtek, és „az említett feszültségekkel szembeforduló, sajátosan intellektualisztikus, misztikus megváltáskeresés maga is áldozatul esett a testvérietlenség világuralmának”, a teodícea

<sup>92</sup> Mint arra Hidas Zoltán felhívta a figyelmemet, Kína e tekintetben hasonlóképp jelenik meg Weber történelem-szemléletében, pontosabban a weberi vallástörténet-interpretációban, ahogyan később az *Achsenzeit* – a nagymértékben Weberre támaszkodó – Jaspersnél (a jaspersi tengelykor értelmezéséhez ld. OLAY 2015: 227. skk.). Megjegyzendő itt, hogy a Webernél is kiemelt jelentőségű konfuciuszi éra, a Zhou-kor második fele a jaspersi értelemben vett tengelykor (i.e. VIII. sz. – i.e. II. sz.) időszakába esik (vö. JASPERS 1955: 13.). Ugyanakkor, amennyiben Weber számára Kína kontrasztív viszonyítási pontot jelent, e tengely-szerepe is ideáltipikus módon értendő: mintegy „tengely-típusként” funkcionál az ideáltipikus határfogalmakkal jellemzett vallási alakzatok (a világ vallásos elutasítási formái) leírásában.

<sup>93</sup> Az első, vallás és nagy család közötti konfliktusát az értelmezők általában – feltehetően Weber kissé kidolgozatlan váltása miatt – nem tekintik külön szférának. (Ld. SCHLUCHTER 1987, ROSSI 1987.)

<sup>94</sup> KM, 210.

<sup>95</sup> KM, 210., 211. Ugyanitt Weber explicit módon is visszautal Kínára mint a gazdasági racionalizáció mesterséges megfékezésének közegére. A vallás és gazdaság közt fennálló ellentét kapcsán különösen nagy hatással lehetett rá Simmel *A pénz filozófiájában* kidolgozott elmélete – ld. KÜENZLEN 1980: 92.

– a „Bevezetés”-ben hasonló kontextusban említett – három változata mutatott kiutat a hívek számára: a zoroasztrianus dualizmus, a predesztinációhit, és az „indiai értelmiségi vallásosság”.<sup>96</sup> E teodíceák vizsgálata jelenti a *Világvallások* további feladatát.

Az összegzés szintjén, mint látható, *értékmentes* tipológiát kapunk, újabb mozzanatokkal, melyek tekintetében a konfucianizmus *kontrasztot* képez a Weber által elemzett világvallásokkal. Az elméleti konstrukciók objektív kifejtése mellett azonban a vallás és „világ” ellentétét elemző szakaszban egy, a fent említettől eltérő értelemben is megmutatkozik a „Zwischenbetrachtung” „köztes” jellege. Weber e fejtegetésekben számos alkalommal szólal meg azon a hangon, amelyet korábban „reflektáltan szubjektív” beszédmódnak neveztem, és amelynek egyik példája az 1917-es „Zwischen zwei Gesetzen”<sup>97</sup> azon szakasza volt, amelyben a német *Machtstaat*nak „a történelem, vagyis: az utókor” előtti „átkozott kötelességének” nevezi az európai kultúra megőrzését.<sup>98</sup> Az írás hűen tükrözi a németiség 1917-re egyre szorongatottabb „között”-helyzetét, amelyben Weber is megszólal „két törvény”, tudniillik az isteni és az evilági törvényszerűség között. Az evangéliumok, írja, nemcsak a háborút, hanem

a társadalmi világ minden egyes törvényszerűségét elutasítják, amennyiben ez az *evilági „kultúra” világa*, vagyis a „teremtény” szépségének, méltóságának, büszkeségének és nagyságának világa akar lenni. Aki nem vonja le a konzekvenciákat [...], annak tudnia kell, hogy az evilági törvényszerűségekhez van kötve, melyek beláthatatlan időre magukban foglalják a hatalmi háború lehetőségét és elkerülhetetlenségét, és hogy „napjaink [mindenkori] követelményét”<sup>99</sup> csakis e törvényszerűségeken *belül* elégítheti ki. (ZZG, 98.)

Ugyanezzel a végletességgel mutatja be mármost Weber a vallás és politika közötti feszültséget a „Zwischenbetrachtung”-ban, méghozzá éppen a háború példáján,<sup>100</sup> amely

mint valóra váltott erőszak-fenyegetés éppen a modern politikai közösségekben olyan pátoszt és közösségérzetet teremt, a hadviselők olyan fokú odaadását és feltétlen áldozatvállalási közösségét váltja ki tömegjelenségként, ezenfelül a könyörületnek és a természet adta közösségek minden korlátját szétfeszítő szeretetnek olyan működését indítja el minden rászoruló iránt, amelyhez foghatót a vallások általában csak a testvériségétika hősi közösségeiben képesek felmutatni. (KM, 214.)

Ez a „pátosz” legalább olyan közel állt Weberhez, mint a háború kimenetele kapcsán érzett peszsimizmus.<sup>101</sup> Nem a győzelem, hanem a helytállás a német *Machtstaat* feladata ebben a „nagy és csodálatos” háborúban, amelyet „megéri megélni – még inkább megélné ott lenni”, írja, „de sajnos a csatamezőn nem veszik hasznomat.”<sup>102</sup> Miként pedig a „Zwischen zwei Gesetzen”-ben expli-

<sup>96</sup> Az idézett szakaszokhoz rendre ld.: KM, 215., 221., 230., 236., 237–238. Vö.: ROSSI 1987: 109–120.

<sup>97</sup> A cím feltehetőleg nem Webertől származik, hanem arra az írásra utal, melyhez a weberi szöveg – eredetileg egy nyílt levél – a *Die Frau* című lapban csatlakozott. (Ld. a műhöz tartozó szerkesztői jegyzetet: *MWG I/15*, 94.)

<sup>98</sup> ZZG, 96. Ld. II.2.B.

<sup>99</sup> Vö.: TMH, 155. Ld. II.2.B.

<sup>100</sup> Ld. KÜENZLEN 1980: 93. 16. jegyzet. Nem tudjuk, *pontosan* mikor keletkezett a háborúval foglalkozó szakasz a *Zwischenbetrachtung*-ban (az 1915-ös megjelenéshez képest nem találunk komoly változtatást, ld. ZB, A 398. skk.). A *Gazdaság és társadalom* vallásszociológia-fejezetének 11.§-ában a háborút érintő hasonló szakaszok (ld. GÉT II/1., 88–90.) kidolgozatlanabbak, sokkal kevésbé *élezik ki* az ellentétet vallási és háborús testvériségétika között.

<sup>101</sup> Ld. III.1.A.ii.

<sup>102</sup> Weber 1914-es szavait idézi Marianne WEBER 1926: 530.

citté váló attitűd átüt már a „Zwischenbetrachtung” sorain is, úgy jelenik meg az itt még módszer-tani keretek közé zárt konfliktus az 1917-es szöveg korábban már érintett záró-fejezetében.<sup>103</sup>

Az öreg józan empirista John Stuart Mill mondta: tisztán a tapasztalat talaján az ember nem *egy* istenhez jutna – nekem úgy tűnik, legkevésbé a jóságos istenhez [*Gott der Güte*] –, hanem a politeizmushoz. Valójában: aki a (keresztény értelemben vett) „világban” áll, semmi mást nem tapasztalhat önmagában [*an sich*], mint értékek megannyi sora közti harcot, melyek közül az egyik kinek-kinek a maga számára kötelemként jelenik meg. Választania kell, melyik istent akarja szolgálni és kell szolgálnia ezek közül, vagy hogy mikor ezt, és mikor azt az istent.<sup>104</sup> Mindig harcban fogja azonban találni magát e világ egy vagy több istenével, és elsősorban távol a kereszténység istenétől – legalábbis attól, akiről a Hegyi beszéd hírt adott. (ZZG, 98.)

Az itt megjelenő „világ” ugyanazt az értelmet hordozza, mint a „Köztes vizsgálódás” kontextusában,<sup>105</sup> ahol az értékek harca, „napjaink követelményének” *zwischen*-karaktere jól látható módon szövődik a tudományos vizsgálódásba.<sup>106</sup> Ez a *Zwischen* a reflektált beszédmód megjelenésének közvetlen magyarázata. Weber „objektivitás”-eszménye ugyanis nem azt jelenti, hogy *kívülről* figyelje e konfliktushelyzeteket. Nem csak nyilvános beszédeit, hanem tudományos munkáit is a tárgy *frontvonalából* írja: a két oldal ütközéspontjából, vagyis az egyetlen aspektusból, amelyben az objektivitás *úgy* őrizhető meg, hogy nem vesz fel külső, a folyamatok egyes mozzanataitól szükségképp elszigetelt szemléltető álláspontot. Ez a *Között* a csomópont, amelyben a hegeli és a marxi, de ugyanígy a marxi és a nietzschei megközelítésmód szálai összefutnak, s ez a *Között* ékelődik a „kauzális lánc” két oldala, vallási és világi testvériségetika, vagy épp Kant „társiassága és társiatlansága” (*ungesellige Geselligkeit*) közé. Új értelemben jelenik meg tehát a „Zwischenbetrachtung” „köztes” jellege, amennyiben a szöveg „köztes vizsgálódásból” „a között vizsgálatává” („*Betrachtung des Zwischen*”) válik. „Az a társadalomtudomány, amelyet *mi* kívánunk művelni, a valóság tudománya.”<sup>107</sup> E valóság az említett *Zwischen*, azaz kapcsolatok és ellentétek valósága, amelyben

minden racionális cselekvés önmagában is mély feszültséget hordoz. Mert hiszen szemléletmódot már a legelső kérdés eldöntéséhez sincs eszköze, hogy vajon mi határozza meg konkrét esetben egy cselekvés etikai értékét: az adott tett *eredményesége* vagy a valamiképp etikailag meghatározott *önértéke*? (KM, 218.)

<sup>103</sup> Ld. I.3.

<sup>104</sup> Vö.: Marianne WEBER 1926: 337.

<sup>105</sup> Jellegetes, hogy a „világ” mindkét helyen idézőjelben áll, ahogyan a *Gazdaság és társadalom* 11.§-ában is.

<sup>106</sup> Túl messzire vezetne, ha kitérnék a *Zwischenbetrachtung* egy másik, az utolsó átdolgozásban kibővített fejtegetésére: a vallás és nemiség viszonyát elemző szakaszra, melyben „[a]z alapvetően értékmentes vizsgálatot alkalmanként saját állásfoglalások és ítéletek törlik át.” (BAUMGARTEN 1964: 474.) Legvilágosabb példája ennek az az újonnan beillesztett megjegyzés, mely szerint „[l]eginkább talán a kvéker etikának sikerült eljutnia, a házasság értelmének meglehetősen nyers lutheri értelmezését meghaladva [!], a házasság belső vallási értékeinek igazán emberi [!] értelmezéséig [...]. Tisztán világon-belüli nézőpontból csak az egymás iránti etikai felelősség gondolatával – azaz a kapcsolatnak a *tisztán* erotikai szférához képest különmű [*heterogen*] kategóriájával – összekapcsolódva foganhat meg az az érzés, hogy az élet organikus menetének minden árnyalatán át, egészen »az időskor *pianissimójáig*« [*bis zum Pianissimo des höchsten Alters*]» lehet valami különleges és magasabb rendű érték a felelősségteljes szeretet érzésének minden alakváltozatában, az egymás iránti odaadásban és az egymás adósaivá válásban (goethei szellemben).” (KM, 229., KUT, C 563.) E szakasz nemcsak hangvételével szolgált példát a „reflektált beszédmódra”, hanem azáltal is, hogy az „időskor *pianissimójáig*” szókapcsolatot Weber szűk két héttel a halála előtt a *Világvallások* ajánlásába emelte: „Marianne Weber 1983 »bis ins Pianissimo des höchsten Alters« 7. Juni 1920”. (ZB, 511. 39. jegyzet.) Vö.: KÜENZLEN 1980: 96.

<sup>107</sup> OT, 29.

Természetesen a „Zwischenbetrachtung” e második értelemben vett „köztes” jellege kapcsán is hangsúlyozom: mindez a Kína-tanulmány felől annyiban fontos, amennyiben *ott* a vallás és a „világ” közti konfliktust *nem* azon a módon kezelték, ahogyan a megváltásvallásokban. *Ebben* a tekintetben viszont, s így a következő elemzés szempontjából, *kulcsfontosságú*, amennyiben visszavezet hipotézisem magjához, hogy tudniillik a Kína-tanulmány a protestáns etika tézis – korábban kifejtett értelemben vett – *indirekt bizonyításaként* értelmezendő.

### III.1.C. A FORRÁSOK

Mielőtt Weber Kína-tanulmányának elemzéséhez kezdenék, ki kell térnem az értelmezését meghatározó szakirodalomra. Ez az áttekintés nem nyújt vallástudomány- vagy sinológia-történetet. Csakis azt teszi láthatóvá, milyen jellegű forrásokra támaszkodott Weber, különös tekintettel e műveknek az előző korszak Kína-irodalmával mutatott különbségeire.

#### *i) Rejtett források*

Gottfried Küenzlen 1978-as tanulmányában a weberi vallásszociológia „ismeretlen forrásait” igyekszik felderíteni.<sup>108</sup> Jogosan mutat rá, hogy miközben egyes részkérdések kapcsán a szakirodalom mélyrehatóan elemezte Weber viszonyát a kortárs tudományossághoz, számos területen – ilyen a vallásszociológia – sokkal kisebb figyelmet szentelt annak, milyen szálakon kapcsolódott a korabeli diskurzushoz.<sup>109</sup> Weber hivatkozásai ehhez kevés támpontot nyújtanak, ami fokozottan igaz a háború zűrzavarában kiadott, majd sietve kibővített „Konfucianizmus”-ra. Miközben azonban a mű hányattatott keletkezéstörténetét hangsúlyozzuk, nem szabad figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy Weber alapvetően „inkább elmosta, mintsem jelezte a hatást, amelyet mások gyakoroltak rá”.<sup>110</sup> Ez a Kína-tanulmány esetében csak a *nem*-szakszinológiai, vagyis általános vallástudományi vonatkozások esetében igaz,<sup>111</sup> így erre az aspektusra külön ki kell térnem.

A vizsgálódás e ponton ismét kapcsolódik Weber gondolkodásának (neo)kantiánus gyökereihez, amennyiben az a XIX. századi folyamat, melynek során a vallás tanulmányozásából kialakult a vallás *tudománya*, mint Kippenberg rámutat, erősen kötődik a kritikai filozófiához is. A kanti tétel, mely szerint „nem az a helyes út ha a kegyelemtől haladunk az erény felé, hanem ellenkezőleg, ha az erény felől közeledünk a kegyelemhez”,<sup>112</sup> a XIX. században áthatotta nemcsak a német,

<sup>108</sup> „Unbekannte Quellen der Religionssoziologie Max Webers” (*Zeitschrift für Soz.* VII/3, 215–227.). Az alábbiakban Küenzlen kötetének III. fejezetére hivatkozom, amely e tanulmány alig módosított változata (KÜENZLEN 1980: 58–76).

<sup>109</sup> KÜENZLEN 1980: 59. Küenzlen persze hangsúlyozza Winckelmann elévülhetetlen érdemeit, ugyanakkor kiemeli, hogy az általános értelemben vett *hatások* tekintetében a közvetlen utalások felkutatása nem nyújt kellő támpontot.

<sup>110</sup> KIPPENBERG 1995: 129.

<sup>111</sup> Ami például a konfucianizmus és a taoizmus viszonyát illeti, Weber – mint alább részletesen szó lesz róla – nagymértékben és explicit módon támaszkodik de Groot írásaira. (Ld. alább és III.3.B.)

<sup>112</sup> KANT 1974b: 363.

hanem az angolszász vallástudományt is, amennyiben a dogmatikával szemben a vallás gyakorlati-morális aspektusai kerültek előtérbe: a vallás „a pusztá ész határain belül”.<sup>113</sup> Ezeket a hatásokat természetesen nem szabad egyedül Kanthoz visszavezetnünk: a „vallástörténeti iskola” előzményei között – mondja az irányzat egyik vezéralakja, Ernst Troeltsch –, megemlítendők az „angol deisták, Locke, Hume, Gibbon, Voltaire, Dupuis, és az ideológusok, Herder és a XVIII. századi német teológia, és végül Lessing, Kant és Hegel, Comte és Herbert Spencer”.<sup>114</sup> Az átalakulás természetesen nem volt mentes a konfliktusoktól. Mire Weber a századforduló után a gazdaság- és jogtudomány mellett mélyrehatóan kezdett foglalkozni vallásszociológiai kérdésekkel, már kibontakozott a korszak újabb nagy *Methodenstreitje*, amely a vallástörténeti kutatás módszeréről folyt. A vita tárgyát már nem az képezte, hogy általában véve foglalkozni kell-e a kereszténységen kívüli vallásokkal, hanem hogy ez a kutatás milyen keretek között kell folyjon. Így miközben Martin Rade már az 1880-as években vallástörténeti tanszékek felállítását szorgalmazta, Adolf Harnack még 1901-ben is kitart amellett, hogy bár a növendékeknek tág vallástörténeti ismeretekkel kell rendelkezniük, ezekre csakis a keresztény teológia történetének megismerése során, illetve e *paradigma* keretében kell szert tenniük, mivel valójában csak a zsidó-keresztény vallásnak van „története”.<sup>115</sup> Ez az attitűd rányomta bélyegét a vallások tudományos vizsgálatára. Mint Weber forrásainál is látni fogjuk, a horizont kiszélesedése nem implikálta, hogy a kereszténység történetének vizsgálata elmozdulhat a vizsgálódás fókuszából, pusztán azt jelentette, hogy az egy sokkal „tágabb kör” középpontjává vált. A vallástörténeti iskola „mozgalma” – írja Troeltsch 1913-as, a *The American Review of Theology*-ban publikált esszéjében –

annak az általánosan elfogadott tudományos következtetésnek az elismerését jelöli, hogy az emberi vallás csak különféle specifikus vallási kultuszok formájában létezik, amelyek összetett viszonyrendszerben, kölcsönös érintkezésben és hatásokban fejlődnek, és hogy e vallási fejlődés közepette tarthatatlanná válik a régebbi dogmatikus distinkció a természetes és a természetfeletti kinyilatkoztatás között. (TROELTSCH 1913: 1–2.)

Ez viszont önmagában csakis „mozgalmat” teremthet: sem a vallástörténeti érdeklődésű keresztény teológia képviselői, sem a filozófiai megközelítés kidolgozói nem alkotnak „iskolát”.

Ha azonban a komparatív [vallástörténeti] módszer e két alapvető teológiai alkalmazásától a konkrét végső teológiai probléma, vagyis *egy normatív keresztény vallási rendszer kifejtése* felé fordulunk [...] a két érdeklődés [...] közel kerül egymáshoz és határozott előfeltevéseket, illetve vezérfonalat szolgáltat a dogmatika számára. (TROELTSCH 1913: 6.)

Troeltsch megközelítésmódja nemcsak mint a kor német teológiáját meghatározó gondolkodók egyik legjelentősebbjének érvelése fontos számunkra, hanem mint Weber közeli barátjéé is, akinek munkáihoz, mint láttuk,<sup>116</sup> Weber közvetlenül is kapcsolódott, és akivel együtt – Windelband,

<sup>113</sup> KIPPENBERG 1995: 130. sk.

<sup>114</sup> TROELTSCH 1913: 2–3.

<sup>115</sup> SCHMIDT-GLINTZER 1989a: 3. A vallástörténeti vitához ld. *uo.*, 2. skk.

<sup>116</sup> Ld. III.1.A.ii.

Gothein, Jellinek és mások mellett – tagja volt az *Eranos* vallástudományi körnek,<sup>117</sup> már *A protestáns etika* írása idején. Az itt létrejövő „szellemi érintkezésre való lehetőséget nagyon élvezte, mert módja nyílt másokból energiát meríteni és ezáltal saját tudását folyvást újba olvasztani”<sup>118</sup> – írja Marianne Weber. Úgy tűnik, valóban ez történt: Weber feltehetőleg azért nem hivatkozik az egyes szöveghelyeken a kortárs vallástudományi diskurzus különböző alakjaira, mert szemléletük és terminológiájuk hosszú idő alatt, nem annyira egy-egy mű, mint inkább a folyamatos személyes érintkezés során „olvadt” be gondolkodásába. Ennek tudható be – jegyzi meg Küenzlen az „akozmizmus” hartmanni és weberi tárgyalásának párhuzamát említve –, hogy műveinek

[k]özelebbi tanulmányozása során a nomenklatura egy sor hasonló, legalábbis formális párhuzama vagy hasonlósága mutatkozik meg: megváltásvallás, természetvallás, etikai vallás, a világvallás univerzalizmusa, a pap és a próféta tipológiája, a prófétaság és az istenképzet összefüggése, a vallásfejlődés szintjei és irányai,<sup>119</sup> a vallás mint világelutasítás, teodícea, aszkézis és misztika. (KÜENZLEN 1980: 66.)

Az azonban, hogy Weber „a vallástudomány ezen ágában olyannyira jártas volt, hogy ennek fogalom- és képzetvilágában gondolkodott és írt”,<sup>120</sup> felveti a kérdést, hogy az e fogalmi hálóra épülő *ideáltípusok* kategóriák mennyiben lehetnek „objektívek”.<sup>121</sup> Troeltsch idézett műve szerint a vallástörténeti kutatás dogmatikájának felállítása utáni első feladat

egy történeti és filozófiai összehasonlítás révén megalapozni a kereszténység alapvető és egyetemes elsőbbségét *saját kultúránk számára*. Igaz, hogy a kereszténységet nem állíthatjuk be úgy, mint a teljes és örökké tökéletes vallási koncepciót, vagy, Hegel kifejezésével élve, mint az abszolút vallást. Történeti fejlődése gazdag tartalmának teljességében azonban összevethető más világvallásokkal. *Ezek egyaránt mérhetőek egy minta [standard] alapján*, amely ezen összehasonlító vizsgálat során jön létre saját vallási és etikai felfogásunk működése [*exercise*] révén. Ez a minta nem igazolható tudományosan mint objektív realitás, de nem is egy már kész előítélet, vagy ellenállhatatlan önkény. Döntés csupán, amely az e komparatív vizsgálat során eredményül kapott tények átérző megértéséből [*sympathetic understanding*] jön létre. *Személyes véleményem szerint a döntés a profetikuss-keresztény teizmusnak kedvez majd a keleti vallások kvietizmusával és pesszimizmusával szemben.* (TROELTSCH 1913: 10–11. Kiemelések tőlem – T.F.)

Ha a troeltschi „mintát” összehasonlítjuk az ideáltípusokkal, adódik egy fontos hasonlóság, jelesül, hogy *mi* alkotjuk meg őket a saját vizsgálati céljainknak megfelelően. Csakhogy az ideáltípusok soha nem lehetnek normatívak, nem tartalmazhatnak *személyes* állásfoglalást.

Fontos persze, mint Kippenberg rámutat, hogy a szóban forgó korszak vallástudománya, és ebben az értelemben Weber is, szembefordult a felvilágosodás ész-hitéből fakadó fejlődéskoncepciókkal, amennyiben a modern nyugati haladást nem az ész vallás feletti győzelméből vezette le (e győzelem kívánatos voltát a *philosophe*-ok emblematikus alakja, Voltaire, éppen Kína példáján

<sup>117</sup> Vö. HONIGSHEIM 2003: 138, 169. ALBROW – ZHANG 2014: 172.

<sup>118</sup> Marianne WEBER 1926: 358.

<sup>119</sup> Vö. a *Zwischenbetrachtung* címével: „A vallási világelutasítás *fokozatainak és irányainak* elmélete” (kiemelés tőlem – T.F.).

<sup>120</sup> KÜENZLEN 1980: 60.

<sup>121</sup> Ezt a problémát tovább nehezíti, hogy a *Gazdaság és társadalom* „Vallásszociológia” fejezete nem tartalmaz olyan világos terminológiai áttekintést, mint például az uralomszociológia. Weber ezt feltehetően később akarta kidolgozni, erre azonban már nem nyílt módja. (SCHLUCHTER 1985: 540.)

érzékelte), hanem a valláson *belül* bekövetkező változások következményének tulajdonította.<sup>122</sup> Épp ezért kell viszont hangsúlyozni, hogy miközben a korszak e tekintetben egyensúlyt teremtett a hit és az ész között – ezen egyensúly nagymértékben Kantnak köszönhető –, a vallási átalakulásokat a társadalomfejlődés (egyik) motorjának tekintve továbbra is egyfajta evolucionizmust képviselt. E szerint a különböző vallások bizonyos szempontok szerint egy fejlődési sor *fokaira* helyezhetők, e fejlődésben pedig a kereszténység áll a legfelső szinten.

Hogy Weber nagyban merített a kortárs vallástudomány – elsősorban a protestáns teológiából táplálkozó – fogalomhasználatából és szemléletmódjából, természetesen nem jelenti, hogy szükségképp ne tartotta volna szem előtt alapelveit. Azt azonban le kell szögezni, hogy e fogalmi háló alkalmazása, akkor is, ha a terminusok „ideáltipikus határfogalmakként” jelennek meg, sokkal nehezebbé teszi az objektivitás- és az értékmentesség-elv betartását, mint például a jogtörténet terminológiája. E nehézségnek a sinológiai kontextusban még nagyobb jelentősége van.

## ***ii) Sinológiai források***

Weber a saját műveit nem számítva összesen mintegy 90 szöveget használt a tanulmány írása során. Ha az olyan nem-sinológiai tárgyú szövegeket sem számítjuk, mint Goethe művei vagy egy-egy általános kézikönyv, mintegy 70 sinológiai tárgyú munka bukkan fel, de ezek legtöbbjét csak egy vagy két alkalommal említi.<sup>123</sup> Itt a legfontosabb ilyen művekről lesz szó.

Mint mondtam,<sup>124</sup> az európai sinológia mint akadémiai diszciplína megjelenése korántsem vett véget azoknak a sztereotip spekulációknak és fogalmi csúsztatásoknak, amelyek a jezsuita misszionáriusok munkái nyomán gyökeret vertek a XVII–XVIII. századi Kína-interpretációban. A sinológián belül egyre fontosabbá válik a tudományosság alapkövetelménye, amely azonban csak fokozatosan jut érvényre, ekkor is inkább a vallási szemléletmódot szorítva háttérbe, nem az eurocentrikus megközelítést. A filozófia és a társadalomtudományok terén szintén kialakul egyfajta tudatosság, amely azt eredményezi, hogy *lehetőleg* kerülik a vallásos elköteleződéssel átitott források használatát. Ugyanakkor, mivel a sinológiai munkákra támaszkodó nem-sinológus szerzők a szakmai nyelvhasználatot a kínai társadalomtörténet és történelem, de elsősorban a *nyelv* ismeretének hiányában szükségképp megbízhatónak fogadják el, *még kevésbé* figyelnek fel a fordításokban és interpretációkban továbbra is meglévő, ráadásul immár sokkal inkább bújtatott fogalmi csúsztatásokra. Ezáltal továbbra is a kínai bölcsélet legkülönfélébb értelmezései jönnek létre. Minként Montesquieu ugyanazokra a forrásokra hivatkozva fordult szembe a kínai despotizmussal,

---

<sup>122</sup> Ld. KIPPENBERG 1995: 151. skk.

<sup>123</sup> A fontosabb műveket az első jegyzetben sorolja fel, utalva rá, hogy ezekre nem hivatkozik minden esetben. A kritikai kiadás szerkesztői számos lehivatkozatlan szöveghelyhez is forrást rendeltek, de sok kijelentés bizonytalan eredetű marad (ezek némelyikéről még szó lesz).

<sup>124</sup> Ld. I.1.

amelyek nyomán Voltaire a kínai filozófusuralkodókat bálványozta, Schelling ugyanarra a Julien-féle *Dao de jing* fordításra támaszkodva kritizálja a *dao raison*ként való értelmezését és hívja a *daót* a „nemlétből” a „lébbe” vezető kapunak,<sup>125</sup> melynek nyomán Schopenhauer a taoizmust „az ész mint belső világrend tanításá”-nak, a *daót* pedig „a világtól” a „megváltásba” vezető útnak nevezi.<sup>126</sup> Röviden szólva azzal a sajátos jelenséggel állunk szemben, hogy a fordítások csúsztatásai komoly háttal vannak az értelmezésre, de nem feltétlenül szabják meg annak „irányát”. Egy jellegzetesség azonban általános: az eurocentrikus megközelítésmód.

Mivel a „hivatalos” Kína-kutatás az első franciaországi tanszék 1814-es megalapításakor mint az arabisztikai és assziriológiai kutatások „kiegészítője” jelent meg az akadémiai világban, „a sinológia mint az »orientalizmus« egy ága indult útjára”.<sup>127</sup> Ez elméleti síkon főként „a Kelet” időtlen jellegének hangsúlyozását jelentette a történelemmel rendelkező Nyugattal szemben, a gyakorlatban pedig a klasszikus antik művek elemzésének óriási túlsúlyát. A korai sinológia, írja Wright,

a klasszikus szövegekkel, ezek magyarázatával és fordításával foglalkozott. [...] A jegyzetekkel ellátott fordítás Abel-Rémusat és követői által alkalmazott [módszere] a bevett és elfogadott írástípust jelentette az orientalisták körében [...] [minden szakterületen]. A sinológia esetében azonban ez a típusú munka, úgy tűnik [...], részben a kínai exegetikai hagyomány átültetése és kiterjesztése volt, ennek nyomán az egyik mód, ahogyan a nyugati sinológus a kínai literátusok tudósi értékrendjének alárendelte magát. (WRIGHT 1960: 242.)

E keretek között nincs módomban mélyebben megvizsgálni a kor sinológiáját, de Weber forrásai kapcsán szemügyre kell vennem két mozzanatot. Az első a francia sinológiának a Kína-tanulmányban betöltött szerepére vonatkozik. Mint Wright hangsúlyozza,<sup>128</sup> az imént leírt jellegzetes kutatási stratégia az 1890-es évektől kezdett átalakulni, elsősorban Franciaországban, az Edouard Chavannes névvel fémjelzett időszakban, aki a legrégebbi tradíció vizsgálatának kizárólagosságával szakítva a különböző történeti korok sajátosságaira irányította a figyelmet. Az így megerősödő tudományosság-eszmény persze még nem jelentette a kulturális pozícióból adódó egyoldalúság levetését,<sup>129</sup> azt viszont magával vonta, hogy az európai sinológia egyre nagyobb figyelmet szentelt a kínai történelemnek, az eurocentrikus szemléletmód pedig – például Cordier munkáiban – legalábbis *reflektálttá* vált.<sup>130</sup> Weber nagymértékben támaszkodott erre az új típusú, a francia sinológiához kötődő megközelítésre. A Kína-tanulmányban számos utalást találunk a Chavannes kiadásában megjelenő történeti szövegekre, illetve a hozzájuk kapcsolódó interpretációra, amelyet láthatólag bizalommal használt.<sup>131</sup> Ugyanennek az éremnek a másik oldala, hogy

<sup>125</sup> SCHELLING 1857: 563. sk.

<sup>126</sup> SCHOPENHAUER 1912: 410. (*Über den Willen in der Natur*, 2. kiad., 1852.) Kiemelések tőlem – T.F.

<sup>127</sup> WRIGHT 1960: 241. A francia sinológia nem csak az első, hanem a legegységesebb és leginkább folytonos tradíció, mondja Wright, amely „sokkal öntudatosabban volt tudományos jellegű, mint a brit, mely [...] a tehetséges amatőrök alkalmi felbukkanásán nyugodott”. (*Uo.*)

<sup>128</sup> WRIGHT 1960: 246.

<sup>129</sup> Ezt a mai napig sem sikerült teljes mértékben leküzdeni.

<sup>130</sup> Vö. JONES 2001: 107. sk.

<sup>131</sup> Ld. „A konfucianus életorientáció” fejezet hivatkozásait Chavannes-nak a Sima Qian kiadáshoz írt előszavára.



ami a kifejezetten vallás- és filozófiatörténeti munkákat illeti, úgy tűnik, Weber óvatos volt az 1890 előtti francia munkák tekintetében,<sup>132</sup> feltehetően a korábbi időszak erős vallási meghatározottsága miatt. Nem állapítható meg ugyan pontosan, hogy mennyire ismerte a latin és francia nyelvű jezsuita beszámolókat, de azon a néhány helyen, ahol a „misszionáriusirodalmat” említi, inkább a korához közelebb álló, elsősorban az angol nyelvű írásokra célozhat.<sup>133</sup> Itt térek rá a másik fontos mozzanatra, a brit sinológia szerepére.

Miközben Weber a történeti források kapcsán nagyban támaszkodott a kortárs francia szaktudományra, a Kína-tanulmány tárgya szempontjából központi jelentőségű szövegek, jelesül a konfucianus klasszikusok fordításai és értelmezése tekintetében alapvetően az angol nyelvű sinológiára bízta magát. A Kína-tanulmány nyitójegyzetének első mondatában James Legge fordításaira, a *The Chinese Classics* (1861–1872) köteteire utal, melyek közül néhány – írja – Max Müller *The Sacred Books of the East* című gyűjteményébe is bekerült. E szövegek kapcsán persze nem volt komoly válogatási lehetősége: a *Dao de jing* kivételével a legtöbb kínai klasszikusnak két, egy jezsuita és egy legge-i fordítása létezett. Látnunk kell azonban, hogy ezek a művek, de Max Müller említett monumentális sorozata is az egyik legtipikusabb megnyilvánulása annak a vallástudományban meginduló, már a tisztán kereszténységközpontú teológia utáni, „komparatív”, de továbbra is az *európaiak* kinyilatkoztatott vallásából mint paradigmából kiinduló irányvonalnak, amelyre fent már kitértem. Bár Müller indológus volt, az általa képviselt szemlélet érzékelteti a XIX. századi keletkutatás általában vett kétarcúságát. „A tradicionális misszionáriusi apologetika és Müller új tudománya közötti különbség” – írja Girardot –,

bizonyos mértékben terminológiai fordítást, illetve áthelyezést jelentett a teológiaiból egy „pártatlan” szekuláris retorikába. A viszony terminusait megváltoztatták, de bizonyos fontos szempontokból a szerkezet, a logika és a művelet győzedelmes eredménye többnyire ugyanaz volt. Mint maga Müller mondja, valódi célja nem csak nyugati közönségének felvilágosítása volt, hanem a modern kor Indiájára irányuló nevelő *misszió* elindítása. (GIRARDOT 2002: 239.)

A Nagy-Britanniában kibontakozó modern orientalisztika e Müller nevével fémjelezhető időszakában a *scripture* terminust, melyet korábban csak az Ó- és Új- Testamentumra használtak, elkezdtek kiterjeszteni a különböző kultúrák korai szövegeire – akkor is, ha azok eredetileg szájhagyomány útján terjedő történetek voltak.<sup>134</sup> Az így megalkotott „szentírások” jól szemléltetik a továbbra is végletesen európeai szemléletmódot: a nyugati tanítás univerzalitásában való hitet, amely végső soron nem szakított a Kína-kutatás jezsuita gyökereivel. A *láttszat* azonban nem ez volt, ami részben talán indokolja is Weber általában oly markáns kritikai attitűdjének hiányát (a legge-i for-

<sup>132</sup> Csak a szigorú értelemben vallás(történet)i tárgyú írásokat számításba véve, mindössze egy ilyet említi a Kína-tanulmány egy jegyzetében (KUT, C 478. 21. jegyzet). Weber Imbault-Huart munkájára utal, de csak mint olyan forrásra, amelyhez a ’15-ös megjelenés idején nem volt módja hozzáférni, de a jegyzetet a második kiadásban is meghagyta.

<sup>133</sup> A forrásokat felsoroló első jegyzetben Edkins *Religion in Chináját* (3. kiadás 1884), illetve Douglas *Society in Chináját* (az utóbbi „némi jót tartalmaz [*manches Gute enthält*]” – KUT, C 277. 1. jegyzet).

<sup>134</sup> GIRARDOT 2002: 251.

dítások kapcsán erről alább külön is szó lesz). A kínai „vallásosság” értelmezésében a polemikus hangvétel hiánya leginkább a holland Jan Maria de Groot angolul megjelenő munkái kapcsán szembetűnő, melyeket Weber már a nyitójegyzetben is kiemel. Három művet említ áttekintő jelleggel a német és a francia irodalomból,<sup>135</sup> melyek mellett, mondja, a kínaiak „hivatalos vallása kapcsán de Groot nagy munkái ma elsődlegesek.”<sup>136</sup> De Groot írásait korántsem hatotta át a chavannes-i szemlélet: meggyőződése szerint, írja Jones, „Kína törvényei és igazgatása csak a kínai klasszikusok fényében érthetők meg”,<sup>137</sup> amennyiben a Qin-kor (i.e. 221–206) utáni minden dinasztiát „a tradícióhoz és a régiek példájához mint a kormányzás és a morál legmagasabb és legszentebb mintájához való fanatikus ragaszkodás” határoz meg.<sup>138</sup> Ez a fent már említett szemlélet, amely teljes összhangban áll a kínai literátusok által tudatosan közvetített tradíciótisztelettel, Weber konfucianizmus-képét is nagyban befolyásolta, a vitatkozó hang elmaradásának oka pedig, úgy tűnik, részben a Weber nyelv- és szaktudásából adódó szakmai tisztelet volt, részben viszont az – erről később lesz szó –, hogy a de grooti értelmezés több szempontból is remekül illeszkedett saját elképzeléseibe.

A francia és angol nyelvű sinológiai irodalom e szembenállása, tegyük hozzá, csak akkor tűnik ilyen élesnek, ha a történeti és a vallási-filozófiai vonatkozású szövegeket vizsgáljuk. A gazdasági, jogi, politikai és általános, „szociokulturális” vonatkozások terén Weber a legkülönbözőbb művekre támaszkodott, természetesen nagy számban használta német szerzők, például a híres Otto Franke és Wilhelm Grube írásait.<sup>139</sup> Már 1906-ban, az egyik Eranos találkozón megismerkedett továbbá Arthur Rosthorn német sinológussal,<sup>140</sup> akinek aztán egy 1918-as bécsi előadását is meghallgatta.<sup>141</sup> A gazdasági kérdések kapcsán előszeretettel fordult keleti szerzők írásaihoz,<sup>142</sup> a XIX. század közepi-végi eseményeket érintve igen sokszor hivatkozik az angolul hozzáférhető *Peking Gazette* cikkeire, s mind eredeti nyelven, mind fordításban forgatta több orosz szerző kötetét is.<sup>143</sup>

---

<sup>135</sup> A számos idézet miatt nevezi hasznosnak Dvořák munkáját (Dvořákról ld. még III.3.C.ii.), illetve Grube és Buckley írásait Bertholet és Chantepie de la Saussaye „vallástörténeti tankönyveiben”. (KUT, C 277. 1. jegyzet)

<sup>136</sup> KUT, C 277. 1. jegyzet.

<sup>137</sup> JONES 2001: 105–106.

<sup>138</sup> De Groot: *Sectarianism and Religious Persecution in China* (1903: 7.), idézi JONES 2001: 106.

<sup>139</sup> Grube kapcsán ld. még III.3.B.i. A német sinológia kapcsán ld. SCHMIDT-GLINTZER 1989: 14. sk.

<sup>140</sup> Ld. SCHMIDT-GLINTZER 1989: 41.

<sup>141</sup> Rosthorn számottevő hatást gyakorolt rá, noha nem mindenben értett vele egyet, különösen a kínai gazdaságot érintő problémákban. Weber néhány kérdést is intéz hozzá egy levélben, utalva – feltehetőleg – egy kéziratra, amelyet tőle kapott, Rosthorn válaszait azonban nem ismerjük, ahogy a Webernek átadott szöveget sem, így a „vita” elemzése nem lehetséges. Ld. SCHMIDT-GLINTZER 1989: 42–43. Ami a polemizáló kérdéseket illeti, elsősorban Wang Anshi reformjai kapcsán, Weber láthatólag nem változtatott álláspontján.

<sup>142</sup> Az 1. jegyzetben a Bücher-tanítvány Nyok Ching Tsur írását nevezi az addigi legjobb munkának, „amelyet egy (modern) kínai városról” írtak (*Die gewerblichen Betriebsformen der Stadt Ningpo*, 1909). (KUT, C 276–277.). További öt művet említ keleti szerző tollából, hármát angol, kettőt német fordításban, mindegyik gazdasági vonatkozású írás.

<sup>143</sup> A legfontosabb Ivanov Wang Anshiról szóló munkája (*Wang Anshi és reformjai [Ван-Ань-Шу и его реформы]*, 1909). Weber az 1905-ös események idején tanult meg oroszul, hogy követhesse a sajtóhíreket (Marianne WEBER 1926: 342.).

### iii) A fordítások

Mint látható, Weber sinológiai olvasottsága bő fél évszázadra és négy nyelvre terjed ki. Noha alapvetően az előzőekben áttekintett másodlagos irodalomra támaszkodott, ahhoz, hogy teljes képet kapjunk forrásairól, szólni kell a klasszikus kínai munkák fordításairól is. Bár ezeket szinte egyáltalán nem idézte, láthatóan számos munkát forgatott a Kína-tanulmány megírása előtt.

Weber az akkomodációs stratégia<sup>144</sup> szerint elkészített jezsuita fordításokat-értelmezéseket nem használta. Nagymértékben támaszkodott azonban James Legge (1815–1897) skót protestáns hit-térítő és sinológus fordításaira, aki több évtizedes kínai missziós tevékenység után fogott hozzá a konfucianus klasszikusok fordításához,<sup>145</sup> a vallási elköteleződés pedig e munkákat sem hagyja érintetlenül. Jól érzékelteti ezt egy 1877-ben, igaz, nem szaksinológusok, hanem egy missziós konferencia résztvevőihez írt beszéde. „Mi mint misszionáriusok”, írja itt,

szerencsésnek tarthatjuk magunkat, amiért a konfucianizmusban oly sok minden található Istenről, amire saját teljesebb igazságunk kifejtése során támaszkodhatunk. Nem várom persze, hogy a konferencia minden résztvevője egyetértsen velem, amikor megismétlem azt a közismert meggyőződésemet, hogy a Kínai Klasszikusok Tíje (帝 [dì]) és Shang-tíje (上帝 [Shàngdì]) Isten — a mi Istenünk — az igaz Isten. (LEGGE 1877: 3.)

E meggyőződés mélyen áthatotta Legge fordításait. Így válik *Shangdi* „God”-dá, és így tapad számos más központi konfucianus terminushoz ugyanaz a keresztény „pár”, amelyet a jezsuiták hozzárendeltek. Így például a „szülőtisztelet” (*xiao* 孝), amely a Couplet híres *Confucius Sinarum Philosophus*ában *pietasként* jelent meg,<sup>146</sup> nála „*filial piety*” lesz, Webernél „*Pietät*”.<sup>147</sup> Igaz, a weberi szóhasználatban szerepet játszhat Dvořák munkája is (*Confucius und seine Lehre*),<sup>148</sup> amely azonban a szerző bevallása szerint szintén „a *Chinese Classics* mintaszerű legge-i kiadásának” példáját követi.<sup>149</sup> Weber azonban ettől függetlenül is elsősorban Legge-re támaszkodik a szóhasználat kapcsán. Jól látszik ez a *li* („szertartásosság” 禮) esetében is, amely Legge-nél legtöbbször „*propriety*”-ként szerepel. Webernél minden bizonnyal ennek nyomán találunk a *li* megfelelőjeként „*Schicklichkeit*”-ot<sup>150</sup> („illendőség”), és nem „*(gute) Sittē*”-t („[jó] szokás”), ahogy Dvořák visszaadta.<sup>151</sup> Fontos, hogy itt a *xiao-pietas* összekapcsolás komplementer-jelenségével állunk szemben, amennyiben a „szertartások” említését a jezsuita fordítók, s hasonlóképpen Legge is, lehetőség szerint kerülték, hangsúlyozva a konfucianus tanítás *morálbölcseleti* jellegét az eretneknek minősít-

<sup>144</sup> Ld. I.1.

<sup>145</sup> GIRARDOT 2002: 58. skk. Maga Legge a *Chinese Classics* első kötetének előszavában ír erről (LEGGE 1861: vii. skk.)

<sup>146</sup> Couplet 1687: 2. Idézi VÁRNAI 2016 (kézirat): 35.

<sup>147</sup> Ld. főképp KUT, C 445. skk.

<sup>148</sup> A „*Pietät*” fogalmához ld. főként DVOŘÁK 1895: 158. skk.

<sup>149</sup> DVOŘÁK 1895: vii.

<sup>150</sup> Ld. pl. KUT, C 451.

<sup>151</sup> Ld. pl. DVOŘÁK 1895: 18, 143, 156, 191.

hető szertartásokkal szemben.<sup>152</sup> E tekintetben a dvořaki „*Sitte*” közelebb áll a francia értelmezési hagyományhoz, vagyis a „*moeurs*” mint „szokáserkölc” értelmezéséhez.<sup>153</sup> Mindezek kapcsán fel kell figyelni arra a kettősségre, hogy miközben Weber úgy látja, az uralkodó mint „pontifex” „lényegi összetevőt” alkotott az egymástól elválasztott „részállamok között” az általa végzett „*rituálé* (legalábbis teoretikus) azonosságá” révén,<sup>154</sup> az ég fia e „funkcióját” nem kapcsolja össze a *li* kulcsfontosságú erényével, amelyet mint „illendőséget” a konfucianus „világon belüli etika” elemének tekint. Ez a sajátos szétválasztás szoros kapcsolatban áll azon értelmezésével, mely szerint a „vallásellenes” konfucianizmus a vallási szférát tudatosan elkülöníti az etikaitól, és mintegy karanténba zárva felügyeli, részben a császár pontifikális karizmája, részben a taoizmus „varázskertje” formájában.<sup>155</sup> Ez az értelmezés persze ismét jól illeszkedik Weber gondolatmenetébe is, de a *li* „*propriety*”-ként való legge-i értelmezése jól példázza, hogyan fedti el a fordítás a hiedelemvilág és a szó szoros értelmében vett gyakorlat esszenciális egységét, amely a konfuciuszi tanítást meghatározta.

A taoizmusnak a konfucianizmus *tiszván* etikai jellegével szembeállított vallásos jellege markánsan jelenik meg a Weber által kiemelt másik német mű, Victor von Strauss „zseniális”<sup>156</sup> *Dao de jing* fordításában. Strauss zsenialitását Weber talán filológiai aprólékosságában és körültekintésében látja, ami azonban a számunkra legfontosabb szempontot, a vallási vonatkozást illeti, a teológus-sinológus Strauss munkája talán még markánsabban hordozza a katolikus elkötelezettségű hagyomány jegyeit, mint a Legge-éi. A korábban említett 14. passzus kapcsán, melyben Rémusat a zsidó istennevet vélte felfedezni,<sup>157</sup> láthatólag valóban rendkívül aprólékos vizsgálat után, de Juliennel szemben Rémusat pártjára helyezkedik a *yi* 夷–*xi* 希–*wei* 微 mint J–H–V, 777’ értelmezés tekintetében. Siet ugyanakkor Schelling fent általam is említett szöveghelyét idézve hozzátenni, hogy „a Tao tanítását olyannyira a távoli Kelet szellemében gondolták el és találták fel (?), hogy [abban] a nyugati [...] bölcsességnek nyoma sincs.”<sup>158</sup> A schellingi mondatba szúrt, a taoizmus kínai születésére vonatkozó kérdőjel a keleti bölcsélet Hermész triszmegisztoszi eredetére vonatkozó kircheri elmélet szerény, de annál érzékletesebb reminiscenciája, melynek nyomán már egyáltalán nem meglepő, hogy Strauss értelmezésében a *dao* „sem az út, szó, sem az ész, csakis az

<sup>152</sup> Ld. VÁRNAI 2016 (kézirat): 36. Megjegyzendő, hogy Legge-nél a „*ceremony*”-t is megtaláljuk (*Lunyu* III/17., IX/3., Legge 1861: 25., 81.), de egyértelműen a „*propriety*” a meghatározó, Weber pedig hiába látta Legge-nél az írásjegyeket, ezeket nem ismerve nem vehette észre, hogy a „*ceremony*” és a „*propriety*” egyazon írásjegy megfelelői.

<sup>153</sup> „Itt az is ’segíthette’ a fordítókat, hogy a »vir«-ből képzett »virtus«-t a skolasztikától kezdődően azonosítják a morállal, sőt még az is belejátszhatott Couplet értelmezésébe, hogy a »*moeurs*« eredeti »szokás« jelentése ekkorra felvette az »erkölcs« jelentést is.” (VÁRNAI 2016 [kézirat]: 29.)

<sup>154</sup> KÜT, C 304. Ld. ehhez bővebben: III.2.C.iii.

<sup>155</sup> Ld. még III.3.B.iii.

<sup>156</sup> KÜT, C 276. 1. jegyzet. Igaz, Weber Strauss művére sem hivatkozik explicit módon, a rá nem jellemző „zseniális” jelző használata miatt is feltételezhetjük, hogy számottevő figyelmet szentelt a fordításnak. Strauss hatását jól érzékelteti, hogy Jaspers éppen a korábban említett (ld. fenti 92. jegyzet) „tengelykor”-tézis kapcsán „csodálatosnak” (*wundervoll*) nevezi a Weber által is dicsért Laozi-kommentárt (JASPERS 1955: 21.).

<sup>157</sup> Ld. I.1.

<sup>158</sup> STRAUSS 1870: xxv. A schellingi hely: SCHELLING 1857: 563–564. Ld. fent az i. alfejezetet.

»Isten« [fordítás] révén adható vissza”.<sup>159</sup> Ha Weber e vélekedések vonatkozásában csak fele olyan mértékben kritikus lett volna, mint például Eduard Meyerrel szemben már *amiatt* is, hogy az egy-egy különben Weber által is helyesnek tartott gondolatmenetét *nem vitte végig*, a „Konfucianizmus és taoizmus” korántsem volna mentes a kritikai attitűdtől.

Nem szabad persze figyelmen kívül hagynunk, hogy Weber szinte egyáltalán nem idéz kínai műveket, feltehetően épp azért, hogy ne kelljen a fordítást tovább fordítania. Nem csak arról van azonban szó, hogy keveset *idézz* az elsődleges forrásokból. Valójában úgy tűnik, nem is igazán szentelt komoly figyelmet a konfucianus szövegek tartalmának, ha pedig egy-egy elemmel kiemelten foglalkozott (ilyen például a *xiao* és a *li*), ennek sem az volt az oka, hogy Legge vagy bárki más fordításaiban feltűnt neki ezek központi szerepe, hanem hogy a másodlagos irodalomban talált interpretációk alapján úgy látta, ezek voltak a tanításnak a *gyakorlatot*, különösképp a társadalmi rétegződést és működést legnagyobb mértékben meghatározó elemei. Másképp nem magyarázható például, hogy a *renre* („emberségesség” 仁) vonatkozó tanítással alig foglalkozott,<sup>160</sup> holott maga a terminus több mint kétszer annyi alkalommal fordul elő például a *Lunyub*-ben, mint a *xiao*. Összességében tehát azt mondhatjuk, bár Weber számos fordítást ismert, ezekre meglehetősen kis mértékben támaszkodott, főleg akkor, ha olyasmit talált bennük, ami megerősítette a másodlagos irodalom elemzése során kialakult vélekedéseit. A filológiai elemzésről tehát lemondott – ennek oka azonban, úgy tűnik, nem az volt, hogy komolyan megkérdőjelezte volna a rendelkezésére álló fordítások „értékmentességét”, hanem az, hogy ezeket mint *fordításokat* óvakodott nagyobb mértékben felhasználni. Az persze, hogy a fordítások helyességét nem volt módja ellenőrizni, azt is előidézte, hogy viszonylag nagy bizalommal kellett felhasználnia a másodlagos irodalmat, s mint mondtam, így is tett. Bár soha nem említi a veszélyeket, melyeket a jezsuita fordítások-ferdítések jelentettek Kína szaktudományos vizsgálatára nézve, úgy tűnik, tudatosan igyekszik kivonni magát e több évszázados tradíció hagyományára alól, ami azonban egy ponton túl aligha volt lehetséges. Ugyanakkor, és itt ezt kell a leginkább hangsúlyoznom, a weberi értelmezés fogalmi elcsúsz(tat)ásainak, a hangsúlyok egyenetlenségének és számos következtetés egyoldalúságának okát, noha ezeket részben a szakirodalom hiányosságai is befolyásolták, *elsősorban* Weber saját szemléletmódjában, céljaiban és motivációiban kell keresnünk. Ezt mutatom be a következő központi fejezetekben.

---

<sup>159</sup> STRAUSS 1870: 3. 1. jegyzet.

<sup>160</sup> Ld. KUT, C 475, de itt sem „vizsgálatról” van szó, hanem a konfucianus erények felsorolásáról.

## III.2. A HASONLÓSÁG ESZKÖZEI

### III.2.A. AZ IDEÁLTÍPUSOK ALKALMAZÁSA

A weberi értelmezés alapját jelentő absztrakt sémák, az ideáltípusok egyik fő tulajdonsága, hogy amennyiben körültekintően dolgozták ki őket, *univerzálisan*, vagyis olyan alakzatok megértése során is alkalmazhatók, melyek nem tartoznak ahhoz a *közvetlen* valósághoz, amelyen megalkotójuk képzelete „iskolázódott”.<sup>161</sup> A gyakorlatban tehát akkor bizonyulnak „sikerültnek”, ha a kutató képes *ugyanazokkal* a fogalmakkal megragadni két különböző struktúrát, ami pedig akkor a legfontosabb, ha az elemzés célja – mint esetünkben – ezek összehasonlítása.<sup>162</sup> A következőkben három példán mutatom be, milyen szerepet töltenek be Kína weberi elemzésében az ideáltípusok.

#### *i) Kapitalizmus*

A protestáns etika vita egyik fő problémáját, mint láttuk, az általános értelemben vett kapitalizmus és a kapitalizmus *szelleme* közti különbség jelentette. Weber szerint a „tőkeelszámolásra törekvő” nyereségszerzés értelmében vett kapitalizmus a különböző korok és kultúrák mindegyikében létezett, míg a „kapitalizmus szellemének” nevezett modern forma csakis a Nyugaton.<sup>163</sup> Ha a Kínatanulmányt *A protestáns etika* „indirekt bizonyítási” kísérleteként olvassuk, meghatározó jelentősége van, hogy miként igazolja az általános értelemben vett kapitalizmus meglétét Kínában, hiszen ha ott nem csak a *modern* nyugati kapitalizmus, hanem általában véve maga a kapitalizmus sem létezett volna, akkor „egy megváltásvallás központi, életorientáló erejének”<sup>164</sup> hiánya aligha nyomna sokat a latban azon kérdés tekintetében, hogy mi okozta a modern forma hiányát.<sup>165</sup> A tág ideáltípusos értelemben vett kapitalizmus azonban, mondja Weber, korántsem hiányzott.

A kínaiak szorgalma és munkaképességei mindig is lekörözhetetlennek számítottak. A kereskedelemben érdekelt szervezetének hatalma a céhekben [...] nagyobb volt, mint a Föld bármely országában, autonómiájuk csaknem korlátlan. Olyan óriási népességnövekedés mellett, amelyet Kína élt meg a 18. század kezdetétől fogva, összekapcsolódva a nemesfém-készletek folyamatos növekedésével, európai fogalmaink szerint a kapitalizmus fejlődésének nagyon jó esélyeivel kellene számolnunk. (KUT, C 349.<sup>166</sup>)

A későbbiekben természetesen kitérek rá, hogyan értékelhetők Weber ide kapcsolódó történeti megállapításai. Itt egyelőre azt vizsgálom meg, milyen szerepet tölt be e kérdés elemzésében a „kapitalizmus” ideáltípusa, melynek példája világossá teszi, milyen nagy szerepe van a hasonló típusfogalmak flexibilitásának abban, hogy Weber egyáltalán elvégezhesse az összevetést.

<sup>161</sup> Vö.: OT, 51., ill. II.1.A.

<sup>162</sup> Ld. KALBERG 1994: 92.

<sup>163</sup> Ld. II.2.A.

<sup>164</sup> KÉT, 178.

<sup>165</sup> Vö. ELVIN 1983: 116.

<sup>166</sup> A szakasz a „Szociológiai alapok: C.” fejezet elején található, amely az átdolgozáskor került a műbe. A népességnövekedésről szóló megállapítás szinte egy az egyben megtalálható a *Gazdaság és társadalom* nagyjából ugyanekkor keletkező Első részében is (GÉT I., 87.)

Hogy a kapitalizmusnak pontosan melyik szintje az, amelynek létrejöttére Kínában kedvező feltételek mutatkoztak, nem világos. Az „*Entwicklung von Kapitalismus*”-t az „európai fogalmaink szerinti” megközelítés hangsúlya miatt talán „a modern kapitalizmus kifejlődése”-ként is érthetnénk, azt azonban túlzás volna beleolvasni a szövegbe, hogy Weber *csak* a kapitalizmus szellemét nem találja Kínában.<sup>167</sup> Így van ez az 1915-ös megjelenés első fejezetének végén – vagyis kiemelt helyen, a konfucianizmus tárgyalásába való átvezetésben – is, ahol hosszan sorolja a kapitalizmust gátló elemeket, s a leírás ismét általánosabb annál, semhogy *pusztán* „a kapitalizmus szellemének” hiányára vonatkozna. A közlekedési eszközök kifejlődésének hiánya például, melyet Weber bizonyos, a geomanciához kötődő hiedelmekkel kapcsol össze, „nem zárta volna ki a kapitalizmust. Amennyire megítélhető, egy sor más ok vezetett oda, hogy a kapitalizmus nem fejlődött *racionális* rendszerré, hanem félúton elakadt.”<sup>168</sup>

Politikai értelemben a patrimonialis államforma okozta, hogy „a kormányzat és törvénykezés racionálisan *kalkulálható* működése, amelyet az ipar racionális üzemmé fejlődése igényel, hiányzott.” Szintén hiányzott „a városok mint egységek korporatív autonómiája”,<sup>169</sup> ami a középkorban „kialakította a kapitalizmusnak megfelelő jogi formákat”. „Nem formális jog, hanem materiális igazságosság hozta létre [*erstrebte*] a patrimonializmust itt is, mint mindenütt.” A bírászkodás „messzemenőig kádi-bírászkodás maradt”, és a jogi kerethez hasonlóan „politikai előfeltételek is hiányoztak a kapitalizmushoz.”<sup>170</sup> Mindemellett azonban a nyugati üzemi kapitalizmus kialakulását

bizonyos *érzületi* [*gesinnungsmäßige*] alapok hiánya is gátolta. Mindenekelőtt az a beállítottság, amely a kínai »gazdaságétikában« jelent meg, és a hivatalnok-, illetve hivatal-várományos réteg hordozta. Ez lesz voltaképpeni témánk. (KUT, A 56.)<sup>171</sup>

Amikor Weber a fejezetet kibővíti, ez az áttekintés továbbra is a „Szociológiai alapok” zárása marad,<sup>172</sup> ám az itt bemutatott szakaszba egy figyelemreméltó passzust épít be. Összességében ez is a hiányzó elemek sorát bővíti, számunkra azonban fontosabb, hogy világosan leírja, milyen értelemben *létezett* Kínában kapitalizmus.

Éppen az a visszatérő jelenség [látható itt], amely a specifikusan patrimonialis, leginkább a teokratikus vagy etikai-ritualisztikus, orientális jellegű patrimonialis államokban mindenütt: hogy noha a vagyonfelhalmozás legfontosabb, de nem „kapitalista” forrása, a tisztán politikai hivatal- és adójavadalom mellett a „kapitalizmus”: az állami szállítók és adóbérlők kapitalizmusa, vagyis a politikai kapitalizmus virágzott, s bizonyos kö-

<sup>167</sup> Vö. a „Szociológiai alapok: B.” fejezet szintén 1915 után keletkezett, korábban már idézett mondataival: „a látszólag oly rendkívül kedvező feltételek ellenére sem látható a modern kapitalista fejlődésnek a legcsekélyebb jele sem. [...] Miként lehet ezt megmagyarázni a lakosság szám minden kritika ellenére kétségbevonhatatlanul egészen rendkívüli növekedése mellett? *Ez a központi problémánk.*” (KÉT, 113–114.)

<sup>168</sup> KUT, A 54.

<sup>169</sup> Vö. KUT, C 291. skk. Ld. ehhez SCHMIDT-GLINTZER 2000, főként: 199. Schmidt-Glintzer kiemeli, hogy a kínai „város” alakulástörténete a modern kutatások fényében olyan színes képet mutat, „hogy abból Kína fejlődésének útja nem magyarázható meg.” (Uo., 200.)

<sup>170</sup> KUT, A 54–55.

<sup>171</sup> Az 1920-as változathoz ld. III.1.B.ii.

<sup>172</sup> A „Szociológiai alapok: D. Önkormányzás, jog és kapitalizmus” fejezet vége, ld. KUT, C 390–395.

rülmények között orgiákat ült, hogy továbbá a kereskedők tisztán gazdasági, vagyis a „piacból” élő kapitalizmus ki tudott fejlődni, – ezzel szemben a racionális ipari kapitalizmus, mely a modern fejlődés specifikumát alkotja, sehol nem jött létre e rezsím alatt. Az ipari „üzem”[szerű] tőkebefektetés ugyanis túlságosan érzékeny ezen irányítási formák irracionálisára, s túlságosan nagy mértékben van ráutalva, hogy kalkulálni tudjon az államapparátus egyöntetűen racionális, gépszerű működésével, [túlságosan] ahhoz, hogy a kínai kormányforma alatt létrejöhessen. De miért *maradt* ez a kormányzat és bíraskodás (kapitalista szempontból) ennyire irracionális? – *ez* a döntő kérdés. Néhány itt szerepet játszó érdekek már megismerkedtünk. Ezek azonban mélyebb magyarázatot igényelnek. (KUT, C393–394.)

A politikai kapitalizmus természetesen a Nyugat talaján is megtalálható: itt „az antikvitásban és a középkorban a városok, [továbbá] a középkorban [még] a kúria és a megalakuló állam voltak a pénzügyi racionalizáció és a *politikailag* orientált kapitalizmus hordozói.”<sup>173</sup> Hogy azonban a „politikai kapitalizmus” definíció-szerűen mit jelent, ismét nem teljesen egyértelmű. A *Gazdaság és társadalom* Első részében Weber a kapitalizmus hat formáját különbözteti meg. E hat esetet Swedberg nyomán a „racionális kapitalizmus” (1. szabadpiac és kapitalista termelés; 2. kapitalista spekuláció és pénzügyek), a „politikai kapitalizmus” (3. zsákmányszerző politikai nyereség; 4. piaci nyereség erő és hatalom révén; 5. politikai autoritásokkal kötött különleges alku révén szerzett nyereség) és a „tradicionális kereskedelmi kapitalizmus” (6. tradicionális kereskedés és pénzügyletek) csoportjaiba sorolhatjuk.<sup>174</sup> A racionális formák jelentik a csak Nyugaton kialakuló eseteket, a többi azonban, írja Weber, „évezredek óta az egész világon mindenütt megtalálható”.<sup>175</sup> Ennek alapján plauzibilis úgy fogalmazni, hogy Kínában a *racionális* kapitalizmus egyik formája sem jött létre.

Abba a szakaszba tehát, melyben a *modern* kapitalizmus kifejlődésének gátjait sorolja, Weber beilleszt – valójában nem többet, mint – két hosszú mondatot, melyekbe viszont, mint a záró kérdés mutatja, a következő vizsgálódások tétjét helyezi. Mintha maga is túl specifikálatlannak vélné a korábbi változatot, leszögezi, hogy Kínában nemcsak *várható* volt a kapitalizmus (további) alakulása, hanem, bár csak korlátozott formában, de *ennyiben*, vagyis a szó absztrakt, ideáltipikus értelmében a „kapitalizmus” nagyon is létezett („orgiákat ült”).<sup>176</sup>

A „kapitalizmus” *elvi* meglétének szerepe persze a kínai kontextustól függetlenül is kulcsfontosságú Weber vizsgálódásaiban. Míg Marxnál

[k]ét jellemvonás az, amely a tőkés termelési módot eleve megkülönbözteti. *Először*. Termékeit mint árukat termeli. Nem az különbözteti meg más termelési módoktól, hogy árukat termel, hanem hogy *termékének az az uralkodó és meghatározó jellege*, hogy áru. [...] *A második* [...] az értéktöbblet termelése mint a termelés *közvetlen célja és meghatározó indítéka*. (*A tőke*, III. MEM XXV, 828–829. Kiemelések tőlem – T.F.)

– addig Weber kategóriái szerint

<sup>173</sup> KUT, C 290. – A mondat szintén a második kiadáskor beszúrt szakaszban található. Swedberg kiemeli, hogy a politikai kapitalizmus legszemléletesebb leírásait *Az ókor agrárviszonyaiban* találjuk, (SWEDBERG 2000: 48.)

<sup>174</sup> SWEDBERG 2000: 46–47. Swedberg az átlátható csoportosítás kedvéért felcseréli a weberi 2. és 6. pontot, amit hasonló megfontolásból átvettem.

<sup>175</sup> GÉT I., 181.

<sup>176</sup> A Kínában is meglévő forma részben *politikai* kapitalizmus volt, mondja Weber egyfelől, majd a betoldott szakasz után következő, korábbi részben a kapitalizmus *politikai* akadályait veszi sorra. Eszerint a „politikai kapitalizmus” megléte éppenséggel nem jelenti a többi forma politikai feltételeinek meglétét.



[a]zok a javak, amelyeket a földesúr vagy a jobbágyúr úri hatalma folytán a birtokán élő függő helyzetű személyektől a kötelező szolgáltatások fejében megkap, és amelyeket a piacra visz, a mi szóhasználatunk értelmében áruk, és nem tőkejavak, mivel a racionális tőkeelszámolás (költségszámítás!) *elvileg* (nem csak gyakorlatilag) hiányzik. Ezzel szemben ha a nyereségszerzés eszközeként, üzleti eszközként használják a rabszolgákat [...], akkor a rabszolgák a tőkejavak.<sup>177</sup> [...] [A megjegyzésben:] A döntő tehát nem az, hogy a *tényleges* gyakorlatban használják-e a tőkeelszámolást, hanem hogy használata – materiális értelemben – *elvileg lehetséges-e*. (GÉT I., 171.)

Ahogy ez az *elvi lehetőség* a tőkekalkuláció meglétéről való ítélet számára döntő jelentőségű, ugyanúgy van esszenciális szerepe a kapitalizmus és a kapitalizmus *szellem*e közötti elvi – motivációbeli – különbségnek. A mindenhol létező kapitalizmus fejlődési fokai közötti eltérések ugyanis *mennyiségi* jellegűek: a számos gátló tényező ellenére Kínában ezért lehetnek még mindig „látszólag oly rendkívül kedvezők”<sup>178</sup> a feltételek a modern kapitalista fejlődés megindulására. Az általános értelemben vett kapitalizmus és a kapitalizmus szelleme között azonban *minőségi* különbség van, e minőség hiánya pedig *érzületi* okokra is visszavezethető, sőt döntően érzületi, illetve „eszei” okokra vezethető vissza: az eszmékre, melyek a történelem menetét „váltókezelőként” (*Weichensteller*) új vágányra terelik. A kultúratudomány által megállapított minőségi lépések – „a legtöbb »történeti materialista fejét« uraló” természettudományos analógiával szemben<sup>179</sup> – nem redukálhatók mennyiségi változásokra. Ahogy Rachfahl első kritikájában fogalmazott, „[a] »szükségletek fedezésére« és a »haszonra« való törekvés csak viszonylagos ellentétek”<sup>180</sup> – de Weber nem is állította ennek ellenkezőjét: a „kapitalizmus szellemének” nevezett érzület által meghatározott gazdasági forma „távolról sem egyezik a szükségleteken túlmenő lehető legnagyobb fölösleg megszerzésére irányuló törekvéssel.”<sup>181</sup> Az előbbi kettő között valóban csak viszonylagos, mennyiségi különbség van, s a mennyiségi skálán való mégoly nagyfokú előrehaladás sem jelent minőségi lépést.

Az eretnekek üldözése ellenére [...] nagymértékű vallási türelmesség, az áruk mozgásának nagymérvű szabadsága, a béke, szabad költözés, a foglalkozás és a termelési módszerek szabad megválasztása, a kalmárszellem elutasításának hiánya: mindez azért még nem hozott létre Kínában modern kapitalizmust. Azt, hogy a „pénzkeresés ösztönének”, a gazdagság és az utilitarista „racionálizmus” nagyrabecsülésének, sőt kizárólagos nagyra értékelésének önmagában semmi köze a *modern* kapitalizmushoz, azt tehát éppen a haszonszerzés legtipikusabb országában lehet tanulmányozni. (KÉT, 194.)

Itt kell felhívnom a figyelmet arra a kulcsfontosságú mozzanatra, hogy az ideáltípusok nem pusztán Kína és a Nyugat összevetését teszik lehetővé, hanem a korábban „indirekt bizonyításnak” nevezett eljárásnak is nélkülözhetetlen eszközei. Ehhez ugyanis Webernek azt kell kimutatnia, hogy a protestáns aszkézishez hasonló vallási etikán *kívül* Kínában, Indiában, az ókori zsidóságban minden egyéb mozzanat megtalálható, amely a kapitalizmus „szelleme” kialakulásához szükséges. Máskülönben a protestáns aszkézis továbbra is csak egy, de nem a döntő kauzális tényező

<sup>177</sup> Ebben az értelmezésben a „tőkejavak” terminusa ismét a végletesen kitágított típus példája.

<sup>178</sup> KÉT, 113.

<sup>179</sup> SÜMG, 316–317. Itt, a Stammer-polémiában persze nincs szó a kapitalizmus szellemének megjelenéséről.

<sup>180</sup> RACHFAHL 1972a: 76.

<sup>181</sup> AK3, 173.

volna a nyugati gazdasági „étosz” létrejöttében. Ha nem állnának rendelkezésére olyan tág jelentéskörű ideáltípusok fogalmak, mint a „kapitalizmus”, lehetetlen volna, hogy a fent felsorolt számos különbséget konstatálva mégis arra az *egyetlen* minőségi különbségre koncentráljon, amely már a protestantizmus-tanulmányoknak is tárgyát alkotta, és amelyet ott a protestáns aszkézisre vezetett vissza. Ha öt, tíz, vagy még több fejlődési fokot és formát különböztetünk meg, Kína számtalan tekintetben eltér a Nyugattól. Ha viszont *kettőt*: a szó általános, absztrakt értelmében vett kapitalizmust és a *modern* (csak a Nyugaton létező) kapitalizmust, akkor *egy* lépésre áll tőle. Így képes Weber az ideáltípusok révén egy adott mozzanatra – esetünkben a *modern* kapitalizmus hiányára – irányítani vizsgálódásai fókuszát. Ez az eljárás természetesen olyan *technika*, amely óriási mértékben megnöveli a félreértelmezés, a megfeleltetések, az elnagyolt koncepciók alkalmazásának kockázatát – ezek a vádak rendre tükröződnek a Weber műveit elemző szaktudományos munkákban is.<sup>182</sup> Fontos azonban, hogy Weber teljes mértékben tisztában volt az ideáltípus fogalomalkotás e nehézségeivel már az „Objektivitás”-tanulmány megírása idején is.

Mert a valóság mindenkor jelentős alkotórészeinek megragadásakor nem szabadulhatunk e gondolati rendszerektől, de a valóság végtelen gazdagságát egyikük sem mérítheti ki. Egyik sem több, mint kísérlet arra, hogy tudásunk mindenkor szintjén a rendelkezésünkre álló fogalmi képződmények segítségével rendet teremtsünk az *érdeklődésünk* mindenkor körébe bevont tények káoszában. A közvetlenül adott valóság gondolkodó feldolgozásával – vagyis valójában gondolkodó *átalakításával* [!] – s az akkori ismeretszintnek és érdeklődési iránynak megfelelő fogalmakba való besorolásával a múltban kialakított gondolati apparátus folytonos vitában áll mindazzal, amire új valóságismeretként szert tudunk és *akarunk* tenni. Ebben a harcban [!] <sup>183</sup> valósul meg a kultúratudományos munka haladása. (OT, 62.)

## **ii) Racionalizáció**

A „kapitalizmus” fent vizsgált fogalma az ideáltípusos konstrukciók jellegzetes példája. A gazdasági alakzatokat jellemző tulajdonságok olyan halmazát tartalmazza, melyekből egyik vagy másik valamilyen mértékben megtalálható az egyes korokban és régiókban. Bármilyen tág legyen is tehát a teljesen absztrakt értelemben vett kapitalizmus, még mindig viszonylag jól körülhatárolható például a „racionalizáció” terminusához képest. Az utóbbi fogalom ugyanis nem állapotot jelöl, hanem folyamatot, ráadásul olyat, amely a társadalomfejlődés minden szférájában – a gazdaságban, a jogban, a vallásban, a politikában stb. – egyaránt megfigyelhető.<sup>184</sup> Minden olyan területen tehát, amelyet a *társadalmi cselekvés* alakít. A társadalmi cselekvéshez kapcsolódó kategóriák felől kell megközelítenünk a racionalizáció fogalmát is, amennyiben az az érték- és célracionális cselekvés uralkodóvá válásának folyamatára vonatkozik.

<sup>182</sup> A kínai gazdaság kapcsán ld. ELVIN 1983: főként 117–119.

<sup>183</sup> Vö. a „között”-szituáció feszültségéről korábban mondottakkal (III.1.B.iii.).

<sup>184</sup> Ezért beszél Kalberg „a racionalizációs folyamatokban lehorgonyzott fejlődési modellekről” az ezekhez hasonló esetekben. (KALBERG 1994: 127. skk.)

A cselekvés „racionalizálásának” egyik lényeges eleme, hogy a meggyökeresedett szokáserkölcshöz való belső alkalmazkodást az érdekvizonyokhoz való tervszerű alkalmazkodás váltja fel. De ez persze nem meríti a cselekvés „racionalizálásának” fogalmát. (GÉT I., 58.)<sup>185</sup>

Bár ez a meghatározás még mindig nagyon tág, alkalmazható a megértő szociológia által vizsgált egyes szférák, így például az uralom elemzésében. Ennek megfelelően „[a] racionális uralom alapkategóriái” 1) a „folyamatos, szabályokhoz kötött hivatali ügyvitel, melynek körét 2. az *illetékesség* (a hatáskör) vonja meg”, továbbá hogy érvényesül 3) „a *hivatali hierarchia* elve”, illetve 4) olyan „szabályok», melyek szerint az eljárást lefolytatják. A racionalizáltság magasabb fokán 5. „(Ideális körülmények között) az igazgatást végző csoport és az igazgatási, valamint a termelőeszközök teljes szétválasztásának elve érvényesül”, ha pedig 6. „a dolgok teljesen racionálisan alakulnak, akkor egyáltalán nem fordulhat elő, hogy a hivatali állást a hivatalt betöltő személy elsajátítja.” Végül érvényesül 7. „[a]z *ügyiratokon alapuló* igazgatás elve” is. Mint ismeretes, Weber értelmezése szerint „[a] legális uralom legtisztább típusa az, amely *bürokratikus igazgatási csoportot* vesz igénybe az uralom gyakorlásához.”<sup>186</sup> Minél több jelenik meg e szempontok közül, illetve minél nagyobb mértékben teljesülnek bennük az említett elvek, annál közelebb kerül az adott struktúra az ideáltípushoz. Mint később látni fogjuk, Weber a felsorolt szempontokat viszonylag következetesen alkalmazza Kína vizsgálatakor, és arra jut, hogy sokuk teljesül a konfuciánus hivatalnokréteg esetében,<sup>187</sup> amely tehát ebben az értelemben az uralom racionális formái közé sorolható. Ezzel azonban még nem ragadtuk meg a kínai társadalomfejlődésben betöltött szerepének lényegét.

Az egyes szférák szétválasztása ugyanis soha nem jelentheti, hogy az adott területet szeparáltan vizsgáljuk. Az ideáltípusok egyfelől nem valamilyen haladási vagy hanyatlási folyamat végpontját jelölik (hogy a vizsgált alakzat egyre közelebb kerül a típushoz, a kutató számára *tény*, amely nem szolgálhat *értékelés* alapjául), az „ideáltipikus skálán” azonban nagyon is meg lehet jelölni egy „optimális” szintet, de csak az adott társadalm szerkezet és -történet viszonyrendszerének *függvényében*. A kutató *mint kutató* nem mondhatja meg, mennyire *kell* racionalizálnak lennie például a jogrendszernek egy adott társadalomban, azt azonban az általa ismert „tapasztalati szabályok” révén meg kell tudnia határozni, hogy a jog racionalizációjának mely foka felelne meg a többi tényező aktuális racionalizáltsági fokának.<sup>188</sup> Másképp fogalmazva: a fejlődésnek nincs általános értékszempontok értelmében véve „megfelelő” foka, de minden lépéséről eldönthető, hogy megfelel-e a *többi*, vele párhuzamosan futó sorok egyidejű lépésének. A Weber által bemutatott kínai társadalomfejlődésben a kapitalizmus, mint láttuk, ebben az értelemben *szuboptimális* szinten áll, amennyiben a meg-

<sup>185</sup> A gazdaság „formális” és „materiális” racionalizációjának problémájához ld. még. GÉT I., 101. skk. (9.§)

<sup>186</sup> GÉT I., 226–227. (3–4.§)

<sup>187</sup> Joggal mutat rá Weber-Schäfer, hogy a „konfuciánus literátusok” és számos kapcsolódó kifejezés, melyeket Weber reflektálatlanul használ, olyan szókapcsolatok, melyek a kínai nyelvben nincsenek meg, használatuk jogosultsága tehát eleve igazolásra szorulna (WEBER-SCHÄFER 1983) – erre később térek vissza.

<sup>188</sup> Később visszatérek arra, hogyan értelmezhető e megközelítés szerint Weber *saját koráról* kialakított képe.

lévő feltételek közepette sem indul el a *modern* kapitalizmus irányába. Ennek elsődleges okát Weber abban jelöli meg, hogy a hivatalnokréteg kormányzási technikái – ugyanebben az értelemben – *extraoptimális* mértékűre nőnek a „gyakorlati racionalizmus” terén. Nem arról van tehát szó, hogy a racionalizáció, a racionális cselekvés általános értelmében ne érvényesülne, hanem arról, hogy a hivatalnokréteg körében *relatív*e korán és *relatív*e túl nagy mértékben érvényesül.

A tisztán patrimonális államok, s a keleti államok többsége ilyen volt,<sup>189</sup> általános sorsa – és ennek felismerése elvi jelentőségű –, hogy a *penz*gazdálkodás keresztülvitele éppenséggel erősítette a tradicionalizmust, és nem gyengítette, amint azt várnánk. Azért, mert javadalmi révén éppen hogy a pénzgazdálkodás teremtette meg a mértékadó réteg [a hivatalnokok] azon nyereségszerzési esélyeit, amelyek nem csupán általában a „járadékosi szellemet” erősítették, hanem a fönnálló, a javadalmak nyereséghezama szempontjából döntő fontosságú gazdasági feltételek fenntartását is a benne részt vevő réteg mindenek fölött uralkodó érdekévé tették. (KÉT, 119.<sup>190</sup>)

Vagyis: „a meggyökeresedett szokáserkölcshöz való belső alkalmazkodást” teljes mértékben, s éppen hogy *túlzott mértékben is* „az érdekviszonyokhoz való tervszerű alkalmazkodás váltja fel”, amely azonban csak egy, a társadalom életéhez és alakulástörténetéhez mérten rendkívül szűk, de annál nagyobb hatalommal rendelkező rétegben veszi át az uralmat, ezáltal az összes többi szféra hasonló folyamatát megakasztva. Ezen az egy területen, a hivatalnokréteg vagyonszerzési feltételeinek maximalizálása terén áll csak szemben racionalizmus és tradicionalizmus – e terület és az összes többi szféra viszonyában ugyanakkor (különös tekintettel a vallási-etikai régióra) az itt megvalósult racionalizáció az ott még el nem indult racionalizációval áll szemben. Ennek nyomán

egy olyan hivatalnoki karnak az étellel kapcsolatos immanens állásfoglalása, amelynek semmi – sem racionális tudomány, sem racionális művészeti alkotómunka, sem racionális teológia, jogtudomány, orvostudomány, természettudomány vagy technika, semmiféle isteni és semmiféle vele azonos rangú emberi autoritás – nem jelentett konkurenciát, a hivatalnokságra sajátosan jellemző gyakorlati racionalizmusban élhette ki magát [...]. (KÉT, 161.)

Ezt a megbillent egyensúlyt konzerválja a kínai hatalomszerkezet, melyet a következő szakaszban vizsgálandó „patrimonális bürokrácia” típuspár jelöl. Az itt idézett szakasz folytatásában azonban egy másik kulcsfontosságú mozzanat is feltárul, jelesül az, hogy a konfucianus hivatalnoketika *túlracionalizáltsága* nem pusztán a weberi Kína-interpretáció kulcsa, hanem egyben Weber egyik fő indítéka Kína vizsgálatára is. Az említett szférán kívül ugyanis

[a] specifikusan *modern* racionalizmus egyetlen más – a nyugati kultúra számára konstitutív – alkotóeleme sem jelent meg a hivatalnokság mellett, sem versenytársként, sem támogatóként. Megmaradt tehát egy olyan alapra oltva, amelyet a Nyugat már az antik polisz kifejlődésével meghaladott. *Az általa bordonzott kultúrát olyasminek tekintetjük mint valami kísérlet:* milyen hatással jár egy hivatali javadalmas réteg uralmának *gyakorlati* racionalizmusa tisztán önmagában. (KÉT, 162. A második kiemelés tőlem – T.F.)

Ezáltal a konfucianizmus nem pusztán a bürokratikus uralom sajátos formájának példája lesz, hanem az ideáltípus csaknem „steril” (persze részben mesterségesen letisztított) esete.

<sup>189</sup> A „tisztán patrimonális államok” összetétel terminológiailag problémás lehet, ha arra gondolunk, hogy Weber más helyen éppen Kínát nevezi a patrimonális *bürokrácia* tiszta típusának, ennek a *tiszta* patrimonializmussal való párhuzamos megléte pedig nehezen volna értelmezhető.

<sup>190</sup> Az 1920-as kiadáshoz írt szakasz.

A mandarinátus rendi etikájává átinterpretált konfucianizmus [...] olyan stratégia kidolgozását idézi elő, amely a fennálló tökéletesítését legfelső céllá emeli. Ennyiben „a bürokrácia szellemének” prototípusa. (SCHLUCHTER 1980: 98.)

Ha azonban elfogadjuk, hogy a konfuciánus „hivatás-etika” elemzése „nem pusztán a kínai hivatalnokuralom tradicionalizmusát mutatja be, hanem [...] a hivatalnokuralomét általában”,<sup>191</sup> ezzel el is érkezünk a racionalizáció inherens antagonizmusához, amelyet nem a tudományos és a magán- vagy politikai szféra közötti ellentét (a korábban elemzett „*Zwischen*” feszültsége) okoz, hanem eleve benne rejlik a bürokratizálódás folyamatában – de amelynek természetesen a tudományos vizsgálódásokon kívül is komoly következményei lesznek. Erről a későbbiekben lesz szó. A konfuciánus racionalizáció mint az optimumon *túlfutó* folyamat példája azonban módszertani szinten is fontos adalékkal járul hozzá a protestantizmus-tézis „indirekt bizonyításához”. Az ugyanis, hogy Weber itt rámutat e relatív „túlfutás” lehetőségére, egyben „földről” is korlátozza a „modern nyugati kapitalizmus” létrejöttéhez szükséges tényezők alakulását. Nem csak arról van szó ugyanis, hogy ezek „a Nyugat talaján és csakis itt” *elértek* arra a fokra (az ideáltípusos skálán), amelyen a kapitalizmus szelleméhez szükséges *minőségi* lépés lehetséges, hanem arról is, hogy nem volt olyan elem, amely oly mértékben *túlbaladt* volna e fokot, hogy az említett lépést gátolhatta volna.

### **iii) Patrimoniális bürokrácia**

Weber számtalan helyen hangsúlyozta, hogy az ideáltípusok minden esetben olyan absztrakt képződmények, melyek *soba* nem fedik le egy az egyben valamely valós történeti alakzat minden sajátosságát: esetenként a valóságban csak bizonyos mértékben található meg az adott típusba tartozó jegyek, máskor több típus elemei együttesen jelennek meg valamely alakzatban.

Újra és újra rákényszerülünk majd, hogy például olyan kifejezések megalkotásával, mint a „patrimoniális bürokrácia”, kifejezésre juttassuk: az adott jelenség karakterisztikus jegyeinek egyik része a racionális, másik része a tradicionális – ez esetben: rendi – uralomformába tartozik. (BEV, 84.)

A megjegyzés egyfelől a „Bevezetés”-ben található *általános* uralom-típológiához kapcsolódik,<sup>192</sup> e tekintetben tehát semmiképp nem vonatkoztatható közvetlenül és kizárólagosan Kínára. A benne szereplő példa ugyancsak megjelenik a *Gazdaság és társadalom* hasonló fejtegetéseiben.<sup>193</sup> Másfelől a konfucianizmus-tanulmány szempontjából kiemelt jelentősége van, hogy a „patrimoniális bürokrácia”, Kína elemzésének meghatározó terminusa, a *kényszerűen* megalkotott „típuspár” példajaként jelenik meg. Épp a fogalomban rejlő feszültség érdemel itt figyelmet.<sup>194</sup>

<sup>191</sup> SCHLUCHTER 1980: 92.

<sup>192</sup> Ld. BEV, 78.

<sup>193</sup> „Ugyanaz a történeti jelenség lehet [...] bizonyos alkotórészeit tekintve »feudális«, más részeit tekintve »patrimoniális«, megint más tekintetben »bürokratikus«, esetleg »karizmatikus« [...]”. (GÉTI, 50.)

<sup>194</sup> Vö. SCHMIDT-GLINTZER 2001: 224., *uő.* 2003: 86–89. A „patrimoniális bürokrácia” kapcsán felmerülő nehézségek a kelet-ázsiai kontextustól függetlenül, már a „patrimonializmus” kifejezés használatában jelentkeznek. Ezekre a későbbiekben térek ki. Itt kizárólag a weberi értelmezés keretein belül maradván mutatom be a fogalom szerepét.

A *Gazdaság és társadalom* 1918 után íródó kategóriatanának jól ismert felosztása szerint a legitim uralomnak három „tisza típusa” különböztethető meg: a racionális, a tradicionális és a karizmatikus. E fejtegetések szerint a tradicionális uralom három altípusa a gerontokrácia (a legidősebbek uralma), a patriarchalizmus (a rendszerint szigorú örökösödési alapú hatalom)<sup>195</sup> és a patrimonializmus.

Ha létrejön az úrhoz tisztán személyesen kapcsolódó igazgatási csoport (és katonai vezető testület), a tradicionális uralom egyre közelebb kerül a *patrimonializmus*hoz [...].

[...] *Patrimoniálisnak* nevezünk minden elsődlegesen tradicionális beállítottságú, de az úr teljesen kibontakoztatott személyes előjoga alapján gyakorolt uralmat (GÉT I., 238).

A „Bevezetés” tipológiája kevésbé absztrakt jellegű: nem vitatva el az itt bemutatott fogalmak típus-jellegét, a konfucianizmus-tanulmány gondolatmenetét ismerve felsorolásukból mégis felfejlik az a *történeti* út, amelyet a weberi elemzés majd bejár: a karizmatikus és a tradicionális uralom mint a korai időket jellemző formák állnak egymás *mellett*, a patriarchalizmus pedig a tradicionálisztikus uralomnak mintegy megfelelőjeként jelenik meg. A patrimonializmus vonatkozásában különösen fontos számunkra a *Gazdaság és társadalom* imént idézett kategóriatanával nagyjából egy időben születő, az 1920-as kiadáshoz a „Bevezetés”-be illesztett szakasz.

Az eredetileg gazdaságidegen [...] kommunisztikus jellegű karizmatikus közösség az úr körüli segítő személyek földhasználattal, mellékjövedelmekkel, természetbeni járandósággal, fizetéssel, vagyis *javadalmakkal* eltarított rétegévé vált, akik a maguk legitim hatalmát immár [...] a hűbéri adományból, juttatásból, kinevezésből vezetik le. Ez rendszerint az uralmon lévő erő *patrimonializálódását* jelentette, ami kialakulhatott a tiszta patriarchalizmusból is az úr feszes hatalma szétesése nyomán. [...] A fejlődés azonban ritkán rekedt meg ezen a fokon. Mindenütt találkozunk a (politikai vagy hierokratikus) úr *harcával* a rendileg elsajátított uralmi jogok birtokosai vagy bitorlói ellen. (BEV, 82., C 270–271.)

A hangsúly tehát *itt* nem az úr személyes előjogainak gyakorlásán, hanem az ezen előjogokért folytatott *harcán* van,<sup>196</sup> melyben az adott alakzat sajátosságaitól függően különböző típusú *hivatalnoki* csoportokat igyekezhet maga mellé állítani.<sup>197</sup> Ilyen csoport Kínában a „humanista képzettségű literátusok” köre, a Nyugaton pedig a jogászoké (*Juristen*<sup>198</sup>), akik a formális racionalizációt a legális uralom kialakulásáig, ezzel a bürokratikus uralomforma megszilárdulásáig viszik. Kína azonban eddig nem jut el, de nem is marad a korai patriarchális állapotban. Ez a kettős jelleg a „patrimoniális bürokrácia” típuspár fokozott jelentőségének oka.

„Patrimoniális bürokrácia” (a németben *mindig* egy szóként: *Patrimonialbürokratie*<sup>199</sup>) persze a Nyugaton is létezett,<sup>200</sup> Weber tehát nem a kínai forma leírására alkotta meg a típuspárt. Más

<sup>195</sup> GÉT I., 237.

<sup>196</sup> Vö.: KALBERG 1994: 97.

<sup>197</sup> A hivatalnokok szerepéhez ld. III.2.C.ii. és III.3.

<sup>198</sup> Weber terminusa ez esetben is igen tág.

<sup>199</sup> Vö. SCHLUCHTER 1985: 539. Jellemző, hogy mind Bünge, mind Hamilton kritikái (BÜNGER 1977, HAMILTON 1984, 1990) szinte teljes mértékben figyelmen kívül hagyják ezt a kettős jelleget. A legjobb példa erre a Bünge által felsorolt, a kínai rendszer patrimonializmusként való leírása ellen szóló második érv, mely szerint bizonyos intézmények megléte Kínában (például a császári és az állami kassa különválasztása – ld. BÜNGER 1977: 173.) ellentmondásban áll az *európai értelemben vett* patrimonializmus alapfeltételével. Ezek az állami intézmények azok, amelye-

azonban a két kontextusban betöltött szerepe, amennyiben a nyugati kontextusban *átmeneti* állapotot jelöl, Kína vonatkozásában pedig *tartós* formát.<sup>201</sup> Ettől a mozzanattól eltekintve azonban, amelynek (még mindig a weberi keretben maradva) nem a patrimonialis bürokrácia jegyei, hanem a teljes társadalomfejlődés tekintetében van jelentősége, a nyugati és a kínai struktúra különbsége ismét mennyiségi, vagyis *aránykülönbség*. Emiatt fontos, hogy a „patrimonialis bürokráciát” ne kezeljük „elmaradott” formaként. A bürokrácia felől persze ott beszélünk patrimonialis bürokráciáról, „[a]hol hierarchikus tagolódásban és tárgyyszerűen körülhatárolt illetékességgel – tehát formálisan bürokratikus módon – *nem szabad* hivatalnokok (rabszolgák, miniszteriálisok<sup>202</sup>) működnek”,<sup>203</sup> ennyiben tehát a patrimonialis bürokrácia kötött szintet jelent, amelyen a „tisztá” forma egyes elemei (például a hivatalnok szabadsága<sup>204</sup>) még nem kapnak helyet. Ugyanakkor a patrimonialis bürokrácia nemcsak a legális uralom kezdeti fázisa, hanem a patrimonializmus már magas fokon racionalizált szintjét is, a tradicionális uralom fontos állomását a formalizálódás felé vezető – ismét csakis absztrakt értelemben megrajzolható – úton,<sup>205</sup> így esetenként éppúgy beszélhetnénk „bürokratikus patrimonializmusról”, mint patrimonialis bürokráciáról. A patrimonialis bürokrácia „kései” patrimonializmus és „korai” bürokrácia, a „kései” és a „korai” *ideáltípus* értelmében. A nyugati és a kínai megjelenési forma különbsége így szemléltethető:<sup>206</sup>

<i>A Nyugat</i>	patrimonializmus	patrimonialis bürokrácia	bürokrácia
<i>Kína</i>	feudalizmus patrimonializmus	⇒	patrimonialis bürokrácia

ket Weber tipikusan bürokratikusnak nevezett volna – ami persze ettől még vitatható, de hogy Weber egy az egyben az európai patrimonializmus sémáját próbálná Kínára húzni, egyértelműen nem igaz. Hamilton kritikájának egyoldalságához vö. TAKÓ 2015: 79–80.

<sup>200</sup> A korszak meghatározása általában meglehetősen homályos. A *Gazdaság és társadalom* „Patriarchális és patrimonialis uralom” szakaszában a békebíró-közigazgatásról mint a patrimonializmus „szükséges határesetéről” szóló fejtegetések után például a következőket olvassuk: „Minden más, történelmileg jelentős esetben, ahol egymás mellett létezett a patrimonialis fejedelemség és egy földesúri honorációrréteg, a maguk részéről a földesúri honoráciorok is patrimonialis urak voltak, és amikor az újkor kezdetén létrejött a patrimonialis bürokrácia, a két hatalom kimondott vagy hallgatólagos kompromisszuma arra vezetett, hogy a helyi patrimonialis uraknak addig a pontig szavatolták a zsellérek fölötti uralmat és a zsellérekkel való gazdasági rendelkezést, ameddig az ilyesmi nem sértette a fejedelm adózási és újoncozási érdekét.” (GÉT II/3., 158.) Az itt következő bekezdésekben aztán Weber többször a kínai állapothoz hasonlítja például az orosz viszonyokat. (uo. *skk.*) A „honorácior” terminust itt Weber ismét sokkal tágabb értelemben kezeli, mint a történettudomány általában. Ld. BENDIX 1960: 348. 21. jegyzet., a *honor* klaszszikus jelentéséhez KATUS 2014: 235.

<sup>201</sup> Vö. SHIBA 1986: 246.

<sup>202</sup> A „miniszteriálisok” szabadsága a medievalsztikában is problémás kérdés (vö. SINGMAN 1999: 8.).

<sup>203</sup> GÉT I., 229.

<sup>204</sup> Vö. GÉT I., 227.

<sup>205</sup> Ld. EISENBERG 1998: 84.

<sup>206</sup> Ezen a ponton szándékosan nem jelzem, hogy korban hová helyezhetők az egyes szakaszok – erre a problémára külön kitérek a következő fejezetekben.

Mindebből természetesen az is következik, hogy a kínai típusú patrimonialis bürokrácia *mégiscsak* sajátos jellegű az egyébként nyugaton is megjelenő alakzattal szemben, ráadásul az utóbbiról meglehetősen keveset tudunk meg a közvetlenül a Nyugatra vonatkozó elemzésekből. Mi több, úgy tűnik, a patrimonialis bürokrácia Nyugaton is meghatározó szerepe a *Világvallásokban* kap igazán nagy hangsúlyt, épp az említett komparatív keret miatt, miközben például *A protestáns etika* írásai-ban és az antikritikákban *egyáltalán* nem fordul elő. A Kína-tanulmány szerint ugyanakkor

Kínában csakúgy, mint Nyugaton, a patrimonialis bürokrácia volt az a szilárd mag, amelynek kibontakozásához a nagyállam képződése kapcsolódott. Mindkét helyen a testületi hatóságok megjelenése és a „reszortok” kifejlődése volt ennek tipikus jelensége. Ám a bürokratikus munka „szelleme” [...] teljesen különböző volt a két helyen. (KÉT, 108.)

A különbség lényege abban van, hogy az „orientális patrimonializmusban”<sup>207</sup> a bürokrácia hatalma, mint láttuk, elválaszthatatlanul és *bosszú távon* összefonódik a tradicionális hatalommal, aminek következtében épp

a pénzgazdálkodás előrehaladtával és az állami bevételek ezzel párhuzamosan erősödő *eljavadalmasításával* észlelhetjük Egyiptomban, az iszlám államokban és Kínában [...] annak a jelenségnek a bekövetkeztét, amelyet „megmerevedésként” szokás értékelni. (KÉT, 119–120.<sup>208</sup>)

Itt is világossá válik tehát, hogy a tradicionalizmus megszilárdítása nem Kína specifikuma, illetve hogy szorosan kötődik a „tisztán patrimonialis” államokhoz, amelyeket éppen – és kizárólag – abban az értelemben tekinthetünk *tisztán* patrimonialisnak, hogy a bürokrácia megjelenése nem kivezet a tradicionalizmusból, hanem benne ragasztja a társadalmat.<sup>209</sup> Indiában

[m]int Nyugaton mindenütt, [...] az történt, hogy a patrimonialis bürokrácia eleinte nem akadályozta, hanem elősegítette a céhek elzárkózását [...]. Indiában viszont [...] nem került sor a nyugati uralkodói politika második szakaszára, a tőkével való szövetségkötésre, a kifelé érvényesíthető hatalom növelése céljából. (HÉB, 306.)

Mindezek fényében azt mondhatjuk a patrimonialis bürokrácia *csak* a Nyugaton jelöli az említett szűk átmeneti sávot:<sup>210</sup>

Az orientális patrimonializmusnak és pénzjavadalmainak [...] általános következménye volt, hogy a javadalmi érdekek szilárd építményét rendszerint csak az ország katonai megszállása vagy egy-egy sikeres katonai, esetleg vallási forradalom rendíthette meg, [...] az újításra irányuló minden belső törekvés kudarcot vallott ama bizonyos ellenállás miatt. A nagy történelmi kivétel [...] a modern európai Nyugat. (KÉT, 119–120.)<sup>211</sup>

<sup>207</sup> Ennek sajátos vonásaihoz vö.: SCHLUCHTER 1980: 89. sk.

<sup>208</sup> Az 1920-as kiadáshoz írt szakasz a korábban idézett gondolatmenet folytatása („A tisztán patrimonialis államok [...] általános sorsa [...], hogy a *pénzgazdálkodás* keresztülvitele éppenséggel erősítette a tradicionalizmust [...].”)

<sup>209</sup> Vö. SONG 1972: 142. sk.

<sup>210</sup> Ennek megfelelően a *Gazdaság és társadalom* Második részének uralomszociológiájában is Egyiptom, Kína és Oroszország merülnek fel legjellegzetesebb példáiként.

<sup>211</sup> Vö.: „A fejedelemtől független nemesség[...] rendi előjogaiból a dzsentri-közigazgatás Angliájában már csak bizonyos maradványok léteztek. Az angol dzsentri hatalmi helyzete éppen a fordítottja annak, amikor közszolgálat jellegű teherként vállalnak el egy fölöttébb időt [rabló] és költséges kötelezettségekkel járó, tiszteletbeli hivatal. Ilyesmi a kontinentális Európában – legalábbis az újkorban – már nem létezett.” (GÉT II./3, 159.) Ld. még SCHLUCHTER 1980: 95. sk.



Roppant szűk tehát a keresztmetszet, amelyben a keleti patrimonialis bürokrácia és ennek a Nyugaton megtalálható formái fedik egymást. *Éppen ezen van a hangsúly*: Weber nem pusztán arra mutat rá, hogy Kína egy bizonyos állapotban „megmerevedett”, hanem arra is, hogy *ez* az állapot olyan volt, amely a Nyugaton csak *átmenetként*, tehát egyfelől kiegyenlítetlen, egyensúlyát veszítő formaként, másfelől viszont – ezáltal – *valami minőségileg különböző struktúra első fázisaként* jelent meg. Ez a sajátosság, az irracionális és a racionális forma feszültsége jelenti a típus legjellegzetesebb vonását.<sup>212</sup> „Kína – amennyire ez egyáltalán lehetséges – a minden ellensúly nélküli patrimonialis bürokratizmus tiszta típusát képviselte, amelyben a bürokráciából még nem lett kifinomult szakhivatalnoki kar.”<sup>213</sup> „Amennyire lehetséges” – vagyis amennyire valós történelmi alakulatban „tiszta típust” láthatunk, amely persze eközben a „kényszerből” való párosítás példája. Azért kényszerű ez a párosítás, mert a „továbbra is elemzendő nyugati fejlődés”,<sup>214</sup> melyben ugyan szintén létezett patrimonialis bürokrácia az újkor kezdetén, nem szolgáltat rá *tipikus* példát. Tipikus példát nyújt viszont a patrimonializmusra, és az ebből *kivezető* bürokráciára. Nem a Kína-tanulmányban és nem is a *Gazdaság és társadalom* szövegében, hanem a „Parlament és kormányzás az újjászervezett Németországban” („Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland”) című 1918-as írásban, egy *nem tudományos* munkában találjuk meg a különbség legvilágosabb megfogalmazását:

A bürokráciát a modern racionális életrend [*Lebensordnung*] más történelmi hordozóival szemben sokkal nagyobb *elkerülhetetlensége* tünteti ki. Nem ismerünk történelmi példát arra, hogy ott, ahol egyszer egyeduralomra jutott – Kínában, Egyiptomban, kevésbé konzekvens formában a késő-római birodalomban és Bizáncban – ismét eltűnt volna, kivéve az egész őt hordozó kultúra teljes hanyatlásával, holott ezek még a bürokrácia viszonylag nagymértékben irracionális formái: „patrimonialis bürokráciák” voltak. A modern [a nyugati!] bürokráciát az a tulajdonsága tünteti ki mindezen korai példáival szemben, amely *elkerülhetetlenségét* [*Unentrinnbarkeit*] lényegileg végérvényesebben rögzíti, mint azokét: a *racionális szak-speciálizáció és iskolázás* [*Einschulung*]. (PRND, 463.)<sup>215</sup>

Politikai esszéről lévén szó, nem szabad ebből túl messzemenő következtetést levonnunk. A „démon” azonban mindig a tárgy megválasztásában kell keresnünk – erre pedig ez a szöveghely igen érzékletes példát nyújt. A modern nyugati racionalizáció, ez esetben a modern nyugati bürokrácia, mint látjuk, úgyszólván *a szabályt erősítő kivételként* áll Weber érdeklődésének középpontjában a kínai társadalomfejlődés leírásakor. Azért kell a Kínát *tipikusan* jellemző szerkezetet egy kényszer-terminussal leírnia ahelyett, hogy új fogalmat alkotna, mert egy Kína- (vagy Kelet-) specifikus típus révén a kínai társadalomfejlődés a nyugatitól *lényegileg* különbözőnek tűnne. Weber azonban a lényegi különbségek helyett épp az említett szűk keresztmetszetet keresi – ha ezt megtalálja, sokkal világosabban tud rámutatni azokra az elemekre, amelyek révén a Nyugat (és csakis a Nyu-

<sup>212</sup> Ld. ZINGERLE 1972: 36.

<sup>213</sup> GÉT II/3., 157.

<sup>214</sup> EM, 19.

<sup>215</sup> A „Parlament und Regierung...” szakaszainak fordításakor felhasználtam a *Gazdaság és társadalom* „A racionális állam s a modern politikai pártok és parlamentek (Államszociológia)” című, eredetileg 1956-ban külön kötetben megjelenő, Weber különböző szövegeiből álló kompiláció Józsa Péter által készített magyar fordítását. Ld. Max WEBER: *Allam, politika, tudomány*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1970, 368–461, az itt idézett szakasz: 402.

gat) eltérő irányba haladt tovább *ugyanarról a pontról*, amelyen Kína (és ugyanígy India, az iszlám alakzatai vagy Egyiptom) elakadt. Ezért köti a Kelet *egy* sajátos jelenségét a két összekapcsolt típus segítségével a Nyugat *két* sajátos jelenségéhez, így a különbözők *különbözőségeikben is hasonlóként* tűnnek fel, miközben a viszonyítási pont a Nyugat marad. Éppen ez az eljárás az oka, hogy *sinológiai* szempontból „[a] kontrasztív megállapítások magyarázóereje” – írja Schmidt-Glitzer –,

korlátozott, amennyiben Webernél az olyan típusú kijelentések mellett, mint „Kínában nem volt”, „Kínában nem található meg” vagy „Kínában teljes mértékben hiányzott”, olyan megfogalmazásokat is találhatunk, mint „bár Kínában sem hiányzott, azonban”. (SCHMIDT-GLITZER 2000: 183.)

Az utóbbi típusba tartozó megfogalmazások *mind* csakis az ideáltipikus konstrukciók módszertani keretében értelmezhetők.<sup>216</sup> A vizsgálat ezek használata révén nem pusztán *olyan mértékben* deríti fel a Keleten megfigyelhető kauzális viszonyokat, „*amennyire* a továbbra is elemzendő nyugati fejlődés *összehasonlítási* pontjainak megtalálásához szükséges”,<sup>217</sup> hanem egyúttal *olyan formában* írja le őket, *amelyben* az összevetés fogalmilag lehetségessé válik.

### III.2.B. TÖRTÉNETI PÁRHUZAMOK

Miközben van der Sprenkel szerint „Weber számára a történelem mindig a szociológia szolgálólánya” volt, a Kína-tanulmány így nélkülözi az eseménytörténet szakszerű, kronologikus áttekintését,<sup>218</sup> Zingerle olvasatában „történelem és szociológia viszonyának gondos felülvizsgálata Max Weber munkáiban sokkal inkább a [sprenkeli] kijelentés megfordítását indokolja”, amennyiben a „történelmet” „történeti megismerésként” kell kezelnünk, amelyet a szociológia és a történettudomány „munkamegosztásban összekapcsolódva segít elő”.<sup>219</sup> Jellemző, hogy mind Sprenkel elemzése, mind Zingerle polémiája, akárcsak számos későbbi, egymásnak ellentmondó értelmezés<sup>220</sup> is a patriarchalizmus–feudalizmus–patrimonializmus viszonyrendszert helyezi középpontba: ebben a hármasságban ragadható meg ugyanis leginkább Weber Kína-képének történeti oldala.

#### *i) Patriarchalizmus*

Mint arról korábban szó volt, a kínai társadalomszerkezet patriarchális jellegének alaptételét mind Kína bálványozóinál, mind bírálóinál megtaláljuk.

Azt kérdezni, hogy a késő császárkori Kína patriarchális társadalom volt-e, olyan kérdés, melyre egyértelműnek tűnik a válasz, szinte klisének, kissé olyan ez, mint azt kérdezni, „katolikus-e a pápa?”. (HAMILTON 1990: 78.)

<sup>216</sup> SCHMIDT-GLITZER 2000: 183–184.

<sup>217</sup> EM, 19. Az első kiemelés tőlem – T.F.

<sup>218</sup> SPRENKEL 1964: 352.

<sup>219</sup> ZINGERLE 1983: 177.

<sup>220</sup> Ld. Bünger 1977-es írását és Schmidt-Glitzer 2001-es – nem kifejezetten kritikái, de Bünger gondolatmenetétől eltérő – érveit, továbbá Hamilton 1984-es kritikáját és Eisenberg erre írt 1998-as vitacikkét.

Ez a klisé egyidős a jezsuita Kína-misszióval, és a sinológia tudománnyá válásával csak megerősödik. Voltaire ugyanolyan egyértelműséggel jelenti ki, hogy „[a] gyermekeknek az apa iránti tisztelete az alapja a kínai kormányzásnak”, amennyiben „[a]z írástudó mandarinokat úgy tekintik, mint a városok és provinciák atyjait, és a császárt, mint a birodalom atyját,”<sup>221</sup> ahogyan Marx számára a kínai társadalom egysége „a despotában realizálódik mint a birodalom atyjában”.<sup>222</sup> A hasonló kijelentések minden esetben arra mutatnak rá, hogy az értelmezők a kínai struktúra szilárdságát – jelentsen ez akár stabilitást, akár megkövültséget – annak *család-jellegében* látják, melynek eszmei kifejeződése a *xiao* 孝, a „szülőtisztelet”. Ez a vonás, mint látni fogjuk, Webernél is kulcsfontosságú. Szintén közös jellemzője viszont az ellentétes előjelű értelmezéseknek, hogy e család-jellegben Kína lényegi másságát találják meg, számunkra pedig az a legfontosabb kérdés, hogy *ez* a mozzanat milyen módon jelenik meg Weber munkáiban. E kérdés megválaszolásához kísérletet kell tennünk rá, hogy átfogó képet rajzoljunk a klasszikus Kína történetéről, ahogyan az Webernél megjelenik, mivel maga Weber ezt nem tette meg. Az első lépés efelé a patriarchalizmus problémájának tisztázása.

A „patriarchalizmus” értelme *Az ókor agrárviszonyai*hoz képest – ahol Weber először használja a terminust, a nyugati antikvitás vonatkozásában – a ’10-es évek első felében, így a *Gazdaság és társadalom* ekkor születő uralomszociológiájában kitágul.<sup>223</sup> Míg az előbbi műben azt olvassuk, „[a] házközösség alapformája [*Normalform*] a történeti időben mindenütt a patriarchális kiscsalád volt”,<sup>224</sup> melynek magva az apához fűző *vérségi* kötelék, az utóbbi szövegben Weber arra figyelmeztet, hogy

[a]z atyai hatalom és a gyermeki tisztelet elsődlegesen nem valóságos vérségi köteléken nyugszik, bármennyire természetes lenne is, hogy erről legyen szó. A primitív patriarchális felfogás szerint a ház urának hatalma – még ha ismerik is a nemzés és a születés közti összefüggést (ami semmiképp sem nevezhető „primitív” ismeretnek) – inkább teljesen tulajdon jellegű: a ház urának helyzetében lévő férfi valamennyi asszonyának gyermeke [...] tekintet *nélkül* a tényleges apaságra, az „ő” gyermekének számít, ha ő úgy akarja, mint ahogy a szarvasmarhájának az ivadéka is az ő szarvasmarhája. (GÉT II/3., 101.)

A patriarchalizmus így meghatározott, eleve tág fogalmához viszonyítva kell tehát értelmeznünk a hozzá kapcsolódó alakzatokat, elsősorban pedig a Kína elemzésében kulcsfontosságú patrimonializmust. Az utóbbi, miközben tipológiai értelemben a patriarchális uralom egy *válfaját* jelent, történetileg *per definitionem* később jelenik meg, mint a tiszta típus értelmében vett, avagy „kezdeti” patriarchalizmus.<sup>225</sup>

<sup>221</sup> VOLTAIRE: *Essai sur les moeurs* [Bâle, 1754], I., 216., idézi, ford.: VÁRNAI 1983: 36. Ld. I.1.

<sup>222</sup> MEM 46/1, 357. Vö. MEM 28, 252–253; MEM 25, 312.

<sup>223</sup> HAMILTON 1984: 401.

<sup>224</sup> AVA 2., 94. A megfogalmazás alig módosul a korai kiadáshoz képest – ld. AVA 1., 66.

<sup>225</sup> Vö.: „A tradicionális uralom kezdeti típusait azok az esetek jelentik, ahol *nincs* olyan *igazgatást végző csoport*, amely személyesen az úrhoz kapcsolódnék. Ilyen *a*) a gerontokrácia és *b*) a kezdeti patriarchalizmus. [...]Ha létrejön az úrhoz tisztán személyesen kapcsolódó igazgatási csoport (és katonai vezető testület), a tradicionális uralom egyre közelebb kerül a *patrimonializmus*hoz [...]” (GÉT I., 237–238.) Vö. ZINGERLE 1972: 29. Zingerle felhívja a figyelmet a feszültségére, melyet az okoz, hogy a patrimonializmus, amelyet alapvetően az *igazgatási csoport* definiál, a tra-

A patriarchális uralmi struktúrának [azt] [...] a speciális esetét – amikor [...] a ház fiainak vagy más függő helyzetben lévő tagjainak földet és esetleg felszerelést adnak, s ennek következtében decentralizálódik a házon belül<sup>226</sup> a hatalom – „*patrimonialis*” uralomnak nevezzük. (GÉT II/3., 106.)

Ahhoz, hogy a patriarchalizmus és az alább tárgyalandó patrimonializmus viszonyát tisztázzuk, meg kell különböztetnünk a „patriarchalizmus” két jelentését: az ideáltipikus, uralomtipológiai használatot, és a terminus „korszakjelölő” értelmét. A „Bevezetés” szerint

[a] tradicionálisztikus autoritáson nyugvó, legitimitását a hagyományra építő uralom kiemelkedően legfontosabb fajtája a patriarchalizmus: a családapa, a férj, a család- és a nemzetségfő uralma a házhoz tartozók és a nemzetségársak fölött, az uraság és a patrónus uralma a jobbágy, a felszabadított rabszolga fölött, a háziúr uralma a háziszolga, a családi alkalmazott fölött, a fejedelem uralma a házi és udvari hivatalnokok, a miniszteriálisok, a kliensek, a vazallusok fölött, a patrimonialis úr és a fejedelem (az „országatya”) uralma az „alattvalók” fölött. (BEV, 80–81.)

A patriarchalizmus ebben az értelemben, vagyis mint az uralomgyakorlás tradicionális formájának alapesete, rendkívül tág jelentésű. E tekintetben Weber ugyanúgy patriarchálisnak tartja Kínát, ahogyan Voltaire vagy Marx, amennyiben egyik legjellegzetesebb sajátosságát éppen a tradicionalizmus fenntartásában jelöli meg.

A patriarchális (és annak egyik válfajaként a patrimonialis) uralom sajátos vonása, hogy a megszeghetetlen, mert feltétlenül szentként érvényes normákon kívül, amelyek megsértése mágikus vagy vallási bajokat von maga után, ismeri az úr szabadon rendelkező önkényének és kegyelmének a birodalmát is, amely elvben kizárólag „személyes”, nem „tárgyi” viszonyok alapján értékel, és ebben az értelemben „irracionalis”. (BEV, 81.)

Ezen ideáltipikus értelemben használja Weber legtöbbször a „patriarchális” jelzőt mind a *Világvalásokban*, mind a *Gazdaság és társadalomban*. Ebben az értelemben tartozik – csak egy példát említve – a kínai jogszolgáltatás

abba a típusba [...], amely patriarchális módon [!] elmosza az igazságszolgáltatás és az igazgatás közti határokat. A császárok általában vagy egy-egy esetben be szoktak avatkozni félig felvilágosító, félig parancsoló tartalmú rendeleteikkel. (GÉT II/2., 157.)

Amikor ilyen tág értelemben olvasunk „patriarchális” jogról, vagy a „patriarchális” uralomról, a szóhasználat háttérében természetesen gyakran állhat az a tétel, hogy az adott szerkezet *még mindig* egy *korai* időszak jegyeit hordozza magán, de *ebben* a tág értelemben a terminus nem köthető semmilyen korhoz vagy területhez, ahogyan a tág ideáltipikus értelemben vett „kapitalizmus” sem.

Ezzel érkezünk el a terminus másik használatához. Miként ugyanis a „kapitalizmus”, a „patriarchalizmus” is olyan, időben kitágított (vagy ha tetszik, idő-függetlenné tett) típus, melynek eredeti (nem weberi) jelentésmezője egy bizonyos – igaz, nehezen körülhatárolható – korhoz kötődik. A kapitalizmussal szemben azonban itt nem az újkorról, hanem éppenséggel a legkorábbi időkről van szó, a terminus kitágítása tehát nem „visszafelé”, hanem az események folyásirányában törté-

---

dicionális uralomhoz tartozik, ezt viszont alapvetően az igazgatás csoport *hiánya* jellemzi. Bár ellentmondás nem áll fenn (a patrimonializmus nem *kezdeti* típusa a tradicionális uralomnak), Zingerle joggal utal feszültségre, amely meglátásom szerint itt is a típusok nehezen körvonalazható jellegéből ered. A patrimonializmushoz ld. III.2.A.iii.

<sup>226</sup> A „ház” itt csak a korábban említett típusokhoz hasonlóan *tág értelemben* állhat.

nik. Szintén a kapitalizmus esetéhez hasonlóan, a patriarchalizmus sem kizárólag ideáltipikus értelemben jelenik meg: történetileg is jelölhet egy bizonyos, pontosan nem meghatározott, de feltétlenül *korai* stádiumot, amennyiben arra a házon belüli atyai hatalomra utal, amelyben még egyáltalán nem decentralizálódott a hatalom, amely tehát nem család-jellegű (patriarchális) állam, hanem a szó közvetlen értelmében vett család, vagy *nemzetség*.<sup>227</sup> A konfucianizmus-tanulmány néhány szöveghelyén Weber ebben a történeti értelemben beszél patriarchalizmusról mint *korszakról*, amely az összes többit megelőzte, és rájuk hagyományozta vonásait.<sup>228</sup>

A „Szociológiai alapok” első szakaszában a hivatalnokréteg hatalmának karizmatikus jegyeiről ír, melyekkel e réteg ugyanúgy – egy később, feltehetőleg általa is elhamarkodottnak ítélt megfogalmazása szerint „ugyanolyan mértékben”<sup>229</sup> – rendelkezett, mint maga az uralkodó. A hivatalnokréteg e helyzete, teszi hozzá, „egy számunkra történelem előtti időből” származik. „Számunkra”, tudniillik abban az értelemben történelem előtti ez az idő, hogy a források alapján nem szerzünk róla ismereteket. Az 1920-ra átdolgozott változatból azonban megtudjuk azt is, hogy

[a] Tschou [Zhou i.e. XII/XI. sz. – i.e. 256.] dinasztia régi, félig legendás szent rendje, ahogyan a Tschouliben [*Zhou li*<sup>230</sup>] ránk maradt, már azon a ponton helyezkedik el, amelyen az eredeti [*urwüchsig*] patriarchalizmus elkezd átmenni a feudalizmusba. (KUT, C 313.)

Természetesen nem állítom, hogy itt ne volna szó a patriarchális és a feudális uralom*típusok* közötti átmenetről is, az a „pont” azonban, amelyet a „patriarchalizmusból” a „feudalizmusba” való átmenet jellemez, elsősorban történeti pontot jelent. Ugyanerre utal a „Szociológiai alapok: B.” szakasz szintén csak a második megjelenéshez beszúrt megjegyzése, mely szerint „hihetőnek tűnik, hogy a feudális korszakot az egyiptomi Óbirodalomra hasonlító patriarchális időszak [!] előzte meg”, de – olvassuk a jegyzetben – „természetesen nem a szultánizmus értelmében, hanem az örökletesen karizmatikus *nemzetségi* patriarchalizmus értelmében”.<sup>231</sup> Hiába „nemzetségi” azonban ez a viszony, annak magyarázata, hogy a patriarchális korszak létezése „hihető”, itt sem a vérségi kötelékek vagy ezek maradványainak meglétében rejlik, hanem abban, hogy „sem itt [Kínában], sem pedig ott [Egyiptomban] nem lehet kétségbe vonni a – királyi klientúrából kinőtt – öntözési

<sup>227</sup> A *Gazdaság és társadalom* kései tipológiájában megjelenő „*kezdeti* patriarchalizmus” ebben a megközelítésben úgy aránylik a tisztán ideáltipikus értelemben vett, kor-független „patriarchalizmushoz”, mint a „*modern nyugati* kapitalizmus” a „kapitalizmus” „tőkeelszámolásra törekvő” gazdasági irányultság értelmében mindenütt megtalálható típusához.

<sup>228</sup> A Shang-kor (i.e. XVIII/XVI. sz. – i.e. XI. sz.) viszonyairól, amelyek még mindig meglehetősen homályosak a sinológia számára, ld. EBERHARD 1983: 64. skk. Eberhard alapvetően elfogadja Weber leírásait, a pontatlanságokat elsősorban a források hiányosságában látja.

<sup>229</sup> Ld. KUT, A 39. (179.)

<sup>230</sup> Az i.e. IV. századból származó mű, melyet a Han-korban átdolgoztak (vö. SALÁT 2003: 98.). Fordítását Biot adta ki 1851-ben *Le Tcheou-li ou Rites des Tcheou* címen. Ld. MASPERO 1978: 18. Maspero többször is utal rá, hogy a *Zhou li* „fő fogyatékosága talán nem is annyira adatainak viszonylag kései volta [...], mint inkább az olykor abszurditásig vitt végletes rendszerező tendencia.” (Uo., 79. 35. jegyz.)

<sup>231</sup> KÉT, 92. KUT, C 318–319. A kínai társadalom nemzetséghez kötött jellegéhez ld. III.3.A.i.

és építési bürokrácia meglehetősen *régiségét*.<sup>232</sup> Márpedig ez a bürokrácia – folytathatnánk a gondolatmenetet – *patrimoniális* igazgatási csoportot jelent, vagyis a *patriarchális*, tehát a *tradicionális* uralomformához tartozik. E forma „az az átfogó szerkezeti alapelv, melynek segítségével Weber patrimonializmus-fogalma [...] meghatározható.”<sup>233</sup> A bürokrácia eredete tehát egy patriarchális időszakra nyúlik vissza. A gondolatmenet persze – források híján – nagyrészt következtetésen alapul, ezért az óvatos megfogalmazás: „hihetőnek tűnik” – hiszen a tények nem igazodhatnak a teóriához, noha itt a teória alapján próbálunk következtetni az ismereteinkből hiányzó tényekre.

Jól látszik, milyen módon épít kontextust Weber a típusok révén a másodfokú összehasonlításhoz, amelyben majd kiderül, mely pontokon *tért el* a Nyugat – és csak a Nyugat – az általánosan meglévő trendtől. Ennek bemutatásához, mint arról már szó volt, *közös alapra* van szükség.

[...] Weber számára a tradicionális uralom fontossága abban rejlett, hogy kiindulópontot szolgáltatott, amelyből a nyugati civilizáció fejlődési sémái magyarázhatók, és szintén ez adja a patriarchalizmus és a patrimonializmus fontosságát is, ezek ugyanis Weber számára a tradicionális uralom formái, amely Európában lecsökken, el is tűnt, Kínában azonban virágzott. (HAMILTON 1984: 397.<sup>234</sup>)

Ez az oka, hogy Webernek – írja a „Konfucianizmus és taoizmus” záró fejezetében –

nagyon fontos egy egyszerű és neves sinológusok által is alátámasztott megfigyelés: nevezetesen az, hogy minél távolabbra megyünk vissza a történelemben, a kínaiak és kultúrájuk (a nekünk jelenlegi szempontjainkból fontos vonásokban) annál inkább *hasonlónak* tűnnek ahhoz, ami nálunk is található. (KÉT, 182.<sup>235</sup>)

*Csakbogy*, miközben a tág ideáltipikus konstrukciók lehetőséget biztosítanak e korai közös kiindulópont megragadására, Weber számára nem volna elegendő, hogy a kínai társadalmat *tisztán* patriarchálisnak írja le: ez ismét csak egy igen keveset mondó korai hasonlóságot, és megszámlálhatatlanul sok később megjelenő különbséget eredményezne Kína és a Nyugat között. Erről azonban szó sincs: bár tipológiailag elsődlegesen patriarchálisnak látja a birodalmat, ezt a jellegét *történetileg* a Zhou kor előtti időszakra tartja meghatározóan érvényesnek, amely ugyan áthagyományozta e sajátosságot a Zhou „feudalizmusára” és az ezt követő „patrimoniális-bürokratikus” időszakra is, ám az utóbbiak épp abban különböznek tőle, hogy tiszta patriarchalizmusában meghaladják.

## **ii) Feudalizmus**

„A »feudális« szó kifejező, kényelmes – és veszélyes” – írja a neves sinológus, Marcel Granet.<sup>236</sup> A terminust, az utóbbi vonása ellenére, roppant széles körben használják, ám igen sok esetben kérdéses, mit értenek rajta pontosan.

<sup>232</sup> KÉT, 92–93. Kiemelés tőlem – T.F. Vö. a *Gazdaság és társadalom* urolomszociológiájának 7.§-ával: „A tipikus igazgatási csoport *verbuválódhat* [...] azok közül, akik tradicionálisan, tisztelet alapján kötődnek az úrhoz („patrimoniális eredetű” igazgatási csoport).” Ilyenek többek között a kliensek, a rájuk vonatkozó megjegyzés szerint pedig „Kínában valamint Egyiptomban a király kliensei jelentették a patrimonialis hivatalnoksereg utánpótlásának forrását.” (GÉT I., 237.)

<sup>233</sup> ZINGERLE 1972: 27.

<sup>234</sup> Vö. HAMILTON 1990: 83. skk. Az antikvitással való összevetés kapcsán Hamilton azt emeli ki, hogy a sokat emlegetett atyai hatalom abszolút jellege Kínában nem olyan régi jelenség, mint azt legtöbben állítják. (*Uo.*, 86. skk.)

<sup>235</sup> A szakasz az 1915-ös kiadásban máshol áll, de szó szerint megtalálható – ld. KÉT, 421. *e*) jegyz.

Egyiptomi, akháj, kínai, japán feudalizmus – megannyi jól ismert szókapcsolat. A nyugati történészeket e fogalmak mégis nyugtalanítják kissé. Jól tudják ugyanis, hogy ezt a nevezetes fogalmat még saját szülőföldjén is nagyon különbözőképpen próbálták meghatározni. A feudális társadalom alapja – mondja Benjamin Guérard – a föld. A személyi csoport – vág vissza Jacques Flach. (BLOCH 1974: 220.)

A nehézség természetesen hatványozódik, ha a fogalmat más kultúrák történetében próbálják meg alkalmazni, márpedig

[a]z egyik olyan állítás, amely mélyen meghatározta a korai kínai történelemről szóló értelmezésünket, az volt, amely a Nyugati Zhou államot és kormányzatát a »feudalizmussal« azonosítja, szükségszerű párhuzamra utalva a középkori Európával. (LI 2003: 116.)

Ez az azonosítás az európai sinológiában minden nyelvterületen és időszakban megjelenik a XX. század elejétől egészen napjainkig.<sup>237</sup> Azok, akik „feudális” korszakról beszélnek Kínában, általában a Zhou-kort (i.e. XII/XI. sz. – i.e. 256.) szokták ilyennek nevezni, sokszor abban az összefüggésben, hogy a nagy országegyesítés Qin Shi Huang-di alatt a feudalizmus felszámolását jelentette.<sup>238</sup> Ezt a nézetet képviseli például Albert Tschepe is,<sup>239</sup> akire Weber számos alkalommal hivatkozik a konfucianizmus-tanulmányban, különösen a „Szociológiai alapok: B.” fejezetben, amely a „Feudális és prebendális állam” alcímet viseli. Ennek már a legelején világossá válik, hogy Weber tisztában van a Zhou-kori viszonyok sajátos jellegével – mégsem mond le róla, hogy az időszakot „feudálisnak” nevezze.

Amennyire megítélhető, Kínában a politikai hűbéri rendszer elsődlegesen nem a (nyugati értelemben vett) földesúri uralomhoz mint olyanhoz kapcsolódott,<sup>240</sup> hanem mint Indiában, mindkettő a „nemzeti államból” nőtt ki, miután a törzsfőnöki *nemzetiségek* elszakadtak a férőház régi kötelékeitől és annak derivátumaitól. [...] [A] „Közép Birodalmához”, vagyis a közvetlenül a diadalmas uralkodó – mint házi hatalom – által hivatalnokai, személyes kliensei és minisztériálisai révén igazgatott, a királyi székhely körüli „belső” területek köré egyre több, sarcfizető fejedelmek által uralt „külső” területet csatoltak [...].<sup>241</sup> (KÉT, 87.)

A kínai „feudalizmus” tehát Weber szerint *nemzeti* eredetű, e tekintetben pedig – a fent elmondottak nyomán – patriarchális gyökerű volt, ami egyben azt is jelenti, hogy akár hűberről, akár javadalomról volt szó, az esetek túlnyomó részében öröklésen alapult. Mindez azonban ismét sajátos értelemben veendő, amennyiben a Nyugat vizsgálatában egymástól elkülönített típusok itt különböző módon összekapcsolódva jelennek meg. A *Gazdaság és társadalom* szerint

A patrimonális szolga ellátása a következő módokon történhet: *a)* az úr asztalánál eszik, – *b)* az úr készleteiből – javakból és pénzből – (túlnyomórészt természetben) juttatásokat kap, – *c)* szolgálataiért földet kap [!], – *d)* a különféle járadékok [...] elsajátításával jövedelmi lehetőségekhez jut, – *e)* hűbéradományt kap. A *b*-től *d*-ig

<sup>236</sup> Granet: *La féodalité chinoise*, 20. – idézi WHEATLEY 2008: 118.

<sup>237</sup> Egy korai példához ld. a Weber által is többször (de más kontextusban) hivatkozott H.A. Giles *The Civilization of China* című 1911-es munkáját (GILES 1911: 7–36., „The feudal age”). Li kiemelkedő tanulmányában Granet, Fitzgerald, Maspero és Bodde nevét említi (*uo.*), de számunkra nagy jelentősége van, hogy neves sinológusunk, Étienne Balázs is hasonló véleményen volt, miközben Weber szociológiája is hatott rá (a kettő között nem kell feltétlen kapcsolatot feltételeznünk), ld. BALÁZS 1976, főként 98–103.

<sup>238</sup> Vö. BODDE (1938): 133. skk., BALÁZS 1976: 26. skk.

<sup>239</sup> Ld. TSCHPE 1909: 1.

<sup>240</sup> Az 1915-ös változatban: „nem a lovagi harcos [réteg] földesúri hatalmából nőtt ki” (Ld. KÚT, 180.)

<sup>241</sup> A birtokszerkezethez vö. MASPERO 1978: 80–90.

terjedő ellátási formákat „*javadalma*knak” nevezzük, amennyiben tradicionális keretek között [...] mindig újra és egyénileg, de nem öröklődően sajátítják el őket. Ha az ügyeket igazgató csoport ellátása *elvileg* ebben a formában történik, akkor *javadalmas rendszerről* [Präbendalismus] beszélünk. (GÉT I., 241. WUG I, 136.)

A Kína-tanulmányban a „javadalom” számos különböző formájáról esik szó, a *prebendalizmus* terminusa azonban egyetlen egyszer fordul elő a szövegben: a „Szociológiai alapok: B.” szakasz címében. Ez is alátámasztja, hogy Weber tisztában van a „javadalom”, „földhasználat”, „tulajdon” és egyéb ide kapcsolódó terminusok problematikus voltával, amennyiben ezek a formák nem, vagy legalábbis nem európai mintáiknak megfelelően léteztek Kínában, így a rájuk alapozott rendszerszerű elnevezések torzítanak. Ugyanakkor éppen ez az eljárás, az egyes elemek, s ezek révén a kínai és az európai gazdaság- és társadalomtörténet összekapcsolása a „Konfucianizmus és taoizmus” egyik metodológiai kulcsa. Ilyen módon például

[a]mikor Weber a feudalizmus hűbéri és a javadalmas elemeinek együttes előfordulását állapítja meg az ókori Kínában [...], ez a császárság eljövendő bürokratikus államszervezetének patrimonális karakterére utal. (ZINGERLE 1972: 46.)<sup>242</sup>

Weber kimondja, hogy míg „Nyugaton a hűbér örökölhetősége csupán a fejlődés terméke”,

Kínában – az általunk ismert korban – mindig is a nemzetség örökletes karizmája volt az elsődleges [...]. Tehát *nem* (mint később Nyugaton) a konkrét *hűbérbirtok* örökölhetősége [...], hanem az öröklött nemzetségi rang alapján [támasztott] igény a meghatározott rangú hűbérré. [...] A rangot [...] (s ennek megfelelően a javadalmakra támasztott igényt) [...] azon *hivatal* szerint osztották el, amelyet a család valamely *őse* birtokolt [...]. (KÉT, 89–90.)<sup>243</sup>

Li Feng 2003-as megvilágító erejű írásában a következő fő tényezőket sorolja fel mint olyanokat, melyek tekintetében a Zhou-kor nem kezelhető feudalizmusként: 1) az alattvalók Kínában nem voltak az úr „vazallusai” a szó nyugati értelmében; 2) a birtokviszonyok más típusúak voltak a Zhou Kínában, mint a Nyugaton; 3) a Zhou sokat emlegetett „ötfokozatú rangrendszere” nem feleltethető meg az európai rangoknak; 4) az alárendelt területek és az úr között Kínában nem jött létre a Nyugatot jellemző szerződéses viszony.<sup>244</sup> Weber e sajátosságok közül többet is érzékel, ha nem is emeli ki őket explicit módon. Említi a helyi fejedelmeknek az uralkodótól való függetlenedési kísérleteit,<sup>245</sup> kitér a birtokviszonyok sajátosságára,<sup>246</sup> nem tulajdonít komoly jelentőséget a

---

<sup>242</sup> Zingerle itt a *Gazdaság és társadalom* egy megjegyzésére utal: „Nem minden »feudalizmus« azonos a nyugati értelemben vett *hűbéri* feudalizmussal. Ezen kívül létezik még először is/ A *javadalmasi* feudalizmus, amely a kincstár nyújtotta lehetőségekhez kapcsolódik. [A megjegyzésben:] Ez az elő-ázsiai iszlám területeken és – a mogul uralom alatt – Indiában volt tipikus. Ezzel szemben a Si Hoang Ti [Qin Shi Huang-di] előtti, *régi* kínai feudalizmus – legalábbis részben – hűbéri feudalizmus volt, bár a hűbér mellett kétségtelenül előfordult a javadalom is.” (GÉT I., 265. 12c§.) Ld. még ZINGERLE 1972: 40–41.

<sup>243</sup> Weber Chavanne-ra hivatkozik. Masperónál a következőt olvassuk: „Földet [...] nem mindenki egyformán birtokolt. Egyeseknek jogcímük volt fejedelemségre (*kuo* [guo 國]: az uralkodó nagy ünnepélyességgel helyezte birtokba őket (*feng* 封) [...]. [...] Nem minden földet adományoztak azonban a fenti módon [...]” (MASPERO 1978: 121.) Az első esetben említett „birtokba helyezésre” használt *feng* terminus szilárdul meg később a „feudális” földadományozás megfelelőjeként a kínai nyelvben, természetesen csak a nyugati történettudománnyal való megismerkedés után. A szakasz tárgyalásához ld. ZINGERLE 1972: 65. skk.

<sup>244</sup> LI 2003. A rangok kérdéséhez ld. még MASPERO 1978: 92–93.

<sup>245</sup> Ld. KÉT, 93. sk.



rangrendszernek,<sup>247</sup> és érinti azt is, hogy az úr és alattvalói közti viszony nem hordozott személyes jelleget,<sup>248</sup> hiszen a *nemzetiségi* viszonyokon alapult. Bár érzékelte e különbségeket, mégis következetesen a kínai „hűbéri” rendszer különbségeiként, a „vazallusok” és az úr viszonyának különbségeiként, a „kliensek”, „miniszteriálisok” és „lovagok” társadalmának különbségeiként írta le őket, amennyiben úgy látta, Kínában „több mint fél évezreden át politikai feudalizmus uralkodott.”<sup>249</sup> *Politikai* volt tehát az a „hűbériség”, amely Zhou-kort, a Weber által megadott korszakhatárok szerint az i.e. IX–III. századot<sup>250</sup> jellemezte.<sup>251</sup> A későbbiekben szó lesz arról, milyen konnotációi vannak a „politikai” jelző használatának a konfucianus hivatalnokréteg vonatkozásában. Itt csak arra hívom fel a figyelmet, hogy a weberi értelmezésben a kínai feudalizmus ugyanúgy „politikai” volt, ahogyan a korabeli Kína „kapitalizmusa” is, mint azt korábban láttuk, ami közvetlenül arra utal, hogy csak *legkülső* rétegében viselte a feudalizmus jegyeit: „[a] régi feudalizmus külsőleg [...] nagymértékben hasonlított a nyugatira, a belső különbségek ellenére.”<sup>252</sup> Más szóval, ahogyan a „politikai kapitalizmus”, ez a „politikai feudalizmus” sem hordozta azokat az *érzületi* („belső”) jegyeket, amelyek a Nyugatot nagymértékben meghatározták, „külsőleg” azonban Weber *kellő mértékben* feudálisnak látja ahhoz, hogy „politikai feudalizmusként” írja le.<sup>253</sup>

E megoldás oka persze ismét az ideáltípusokban volna keresendő, hiszen ezekben „olyan összefüggéseket alkotunk meg [...], amelyeket a valósághoz igazodó és a valóságon iskolázott *képzeletünk* adekvátnak *ítél*”.<sup>254</sup> Ezt – Weber magyarázatai nyomán – szívesen értjük úgy, hogy a típusok *megkönnyítik* a dolgunkat, amennyiben egységes, világos fogalmi keretet biztosítanak vizsgálódásainknak. Bizonyos értelemben és bizonyos esetekben azonban – és feltétlenül ilyen a „kínai feudalizmus” is – épp ennek az ellenkezője a helyzet. A típusok használata ugyanis olykor azzal való szembenézéssé is válik, hogy képzeletünk csak olyan fogalmakat képes „adekvátnak ítélni”, amelyek a *saját* valóságunk összefüggésein alapulnak. Hiába alkotnánk új terminusokat, hiába mondanánk, hogy a Zhou-kor gazdasági-társadalmi rendje nem „feudalizmus”, hanem „x”, rögtön szükségünk volna egy egyenletre, amelyben „x egyenlő feudalizmus mínusz y” – és így tovább a végtelenségig. Ezeket a definíciókat, vagyis a tények logikai megragadásának eszközeit tapasztalataink (a képzelet „iskolázódása” a valóságon) viszonyrendszere határozza meg. Ez röviden ahhoz a

<sup>246</sup> Ld. KÉT, 87.

<sup>247</sup> A rangok Zhou-kori bevezetését „legendának” nevezi, ld. KÉT, 88–89.

<sup>248</sup> Ahogy Li érzékletesen megfogalmazza, nem volt „házasság» férfi és férfi között”. (Li 2003: 120.) Ld. KÉT, 88. Vö. BÓNIS 2003: 33. „A *hűbériség* magva az úr és vazallus közötti személyes viszony [...]”

<sup>249</sup> KÉT, 93.

<sup>250</sup> KÉT, 93.

<sup>251</sup> Vö. SONG 1972: 147. Song helyesen mutat rá a „politikai” feudalizmus sajátosan „weberi” jellegére, de a fent idézett szakaszok nyomán nem helyes az a meglátása, hogy Weber itt a vérségi köteléken nyugvó közösségi cselekvést állítaná szembe a politikaival.

<sup>252</sup> KÉT, 91.

<sup>253</sup> Ez egyben persze azt is jelenti – emeli ki Wolfram Eberhard – hogy Weber nem a marxista társadalomtudományban jellemző negatív előjellel használja a fogalmat. EBERHARD 1983: 61.

<sup>254</sup> OT, 51.

paradox helyzethez vezet, hogy a nyugati társadalomtörténet adott korszakát *akkor sem* nevezzük „Zhou típusúnak” és adjuk meg a sajátosságait ahhoz képest, ha éppenséggel arra vagyunk kíváncsiak – mint Weber –, hogy a Nyugat mennyiben jelent *kivételt* a mindenhol megfigyelhető *mintából*. Akár így, akár úgy, a kiindulópont Európa marad. Persze „ha a Nyugaton történekekből arra következtetünk”, írja Étienne Balázs,

hogy a társadalmi fejlődés elkerülhetetlen és azonos szakaszok sora, elméleti zsákutcába kerülünk és tévedésbe esünk; ez a tévedés visszatérést jelentene (a történetírás területén) a fehér ember régi jó imperialista szemléletéhez. (BALÁZS 1976: 99.)

Weber mindent megtesz, hogy elkerülje ezt a tévedést, így a megértés eszközeinek elkerülhetetlen európai béklyóját – minthogy levetni nem lehet – megpróbálja a lehető legnagyobb mértékben kitágítani. Ez rendkívüli erőfeszítést igényel. Mert „nem lehetetlen”, mondja Bloch,

hogy a miénktől különböző civilizációk az imént leírt [feudalizmus]hoz megközelítőleg hasonló stádiumon mentek át. Ha ez így van, ezek is megérdemlik a ebben az időszakban a feudális jelzőt. Az ily módon felfogott összehasonlító munka azonban láthatólag meghaladja egyetlen ember erejét. (BLOCH 1974: 227.)

Weber persze egyfelől elutasítja, hogy a vizsgált kultúrák teljes, átfogó összehasonlító elemzésére vállalkozott volna. A *Világvallások* írásai, mondja az 1920-as „Előzetes megjegyzés”-ben,

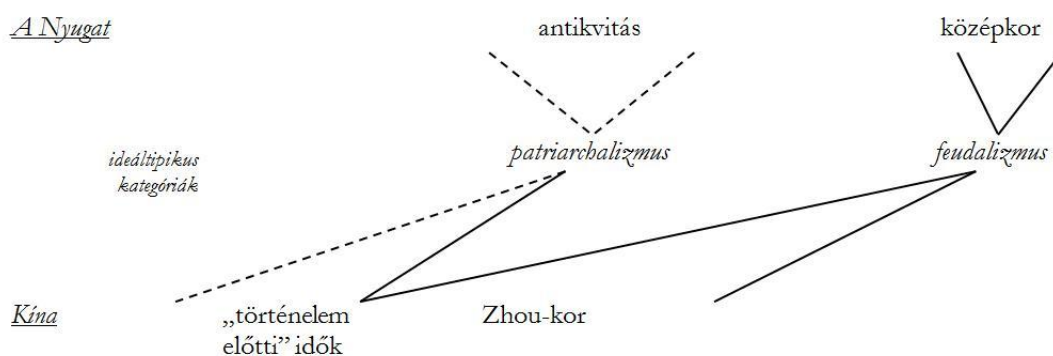
nem óhajtának kultúrák átfogó – akármilyen tömör – elemzése lenni, hanem minden kulturális területen szándékosan azt hangsúlyozzák, ami *ellentétben* állt és áll a nyugati kultúrafejlődéssel. Kizárólag aszerint tájékozódnak, ami a nyugati fejlődés ábrázolásához *ebből* a szempontból fontosnak látszik. Nem lehetett másképp eljárni az adott cél esetén. (EM, 19–20.)

Az itt röviden felvetett problémák tükrében is látható azonban, hogy bár a tanulmányok valóban azt *hangsúlyozzák*, ami a keleti kultúrákban ellentétes volt a nyugati formákkal, minden ilyen konkrét ellentét vizsgálata a típusok által biztosított *közös* terminológia alapjára épül. A Zhou-kor specifikus vonásainak leírása nem a Zhou és a korabeli Európa különbségeinek leírása, hanem a Zhou-kori *feudalizmus* és a nyugati *feudalizmus* különbségei. Weber tehát megpróbál olyan keretet kidolgozni, amely egyfelől terminológiailag egységes, másfelől megmutatja a lényegi („belső”) különbségeket; amely Európa történelmén iskolázott képzeletünk számára „adekvát”, de megvilágítja, milyen értelemben „kivételes” a modern nyugati kapitalizmus létrejötte. Ez a *Világvallások* minden tanulmányát átható *aporía*, amelyet Weber megpróbál legyőzni – máskülönben a megértés reményének helyébe a „vigasztalan esetlegesség” lép. Így lesz a Zhou dinasztia a „kínai feudális középkor”,<sup>255</sup> amely éppen annyiban *középkor*-jellegű, amennyiben „feudális” – vagyis amennyiben „külsőleg” hasonlít a nyugati történelem egy korszakára, és amennyiben *kivezet* a tiszta, „kezdeti” patriarchalizmusból, és *átvezet* a patrimonialis bürokráciába. Minden „belső” különbség mellett ugyanis *ez* a hasonlóság Weber számára a Zhou-kor legfőbb tulajdonsága: ezért van *szüksége* erre a feudalizmusra mint „feudalizmusra” a kínai társadalomtörténet értelmezésében. Ezáltal ugyanis

---

<sup>255</sup> KÉT, 88.

már két ponton rögzítette ezt a történetet a Nyugatéhoz: a korai patriarchális időszakot a nyugati antikvitással, a Zhou-kort pedig a feudális középkorral kapcsolta össze. Noha ez az azonosság csak *tipológiai* szinten létezik, lehetővé teszi, hogy az európai történelem egyes korszakait kitágítva és időben visszavetítve tükröztesse a kínai történelem szakaszaiban.



Így oldódnak el az elméleti síkon megadott pontok az általuk jelölt történeti valóságtól, amennyiben Weber addig bővíti fogalomról fogalomra *egyszer* teóriáját, amíg az nem igazodik a tények *két* különböző sorához. Mivel a *Világvallások* fő kérdésfeltevése (a modern kapitalizmus hiányának okára vonatkozó kérdés) alapvetően a Keletnek a Nyugattól *eltérő* vonásaira irányítja a figyelmet, e technika, melynek a feudalizmus kezelése az egyik legtipikusabb példája, a különbségek keresése mellett háttérbe szorul.<sup>256</sup> Ismét hangsúlyozni kell ezért, hogy az ideáltípusok szintjén felállított párhuzamok szintén kulcsfontosságúak, amennyiben csakis általuk válik lehetővé az *egyetlen* döntő különbség felfedése a Nyugat és Kína között. A bemutatott módon végsőkéig sematizált terminusok rajzolják ki az elmélet szintjén az utat, amely évezredekken keresztül ugyanabba az irányba vezet e két társadalmat – ez esetben a feudalizmusból a patrimonialis bürokrácia korszakába.

### **iii) Patrimonializmus**

Az előző fejezetben (III.2.A.) már szó volt a „patrimonialis bürokrácia” típuspárról és ennek jelentőségéről a weberi gondolatmenet egészében, tisztán metodológiai oldalról. Ez az összetétel, mint láttuk, még ilyen, „kényszerű” jellegében is viszonylag jól körülhatárolható funkciót tölt be az elemzésben, amennyiben a kettős, a Nyugaton csak egy-egy átmeneti időszakot jellemző struktúra *tartósságát* érzékelteti. A későbbiekben a konfuciánus „racionális” sajátos jellege kapcsán szó lesz e forma bürokratikus jellegéről, itt azonban röviden vissza kell térnem a „patrimonializmus” fogalmának *történeti* vonatkozására. Ennek önmagában is meghatározó szerepe van a Kína-

<sup>256</sup> Ezért fogadja el Zingerle is Mühlmann meghatározását, mely szerint Weber munkái nem „összehasonlító” (*vergleichend*), hanem a „differenciáló” (*differentielle*) kultúrszociológiai tanulmányként kezelendők (ZINGERLE 1972: 13.), ez azonban csak a végső célkitűzés szintjén állja meg a helyét, az eljárásmodot tekintve nem.

tanulmányban, amennyiben a kínai bürokratizmus bár elsősorban „patrimoniális bürokrácia”, Weber korántsem csak a bürokratikus időszakot nevezi patrimoniálisnak.<sup>257</sup>

A patrimonializmus kapcsán maga is utal a felmerülő nehézségekre az uralomszociológia egy megjegyzésében, melyben a terminus „következetes használatát” Haller 1816-os *Restauration der Staatwissenschaft*ájából eredezteti.<sup>258</sup> Arra már nem tér ki, hogy maga Haller éppenséggel a fogalom korábbi pontatlan használatát igyekszik kiigazítani, egyaránt ostromozva Grotius, Hobbes és Pufendorf meghatározásait a „társas magánjog” (*gesellige Privatrecht*) tárgykörében.<sup>259</sup> E szerzők munkáin keresztül egészen a – Weber által jól ismert – római jogelméletig vezethető vissza a patrimonialis jog, illetve a patrimonialis tulajdon problematikája. Ebből a korai kontextusból kiindulva „patrimonialis” birtokon (királyságon/ birodalmon/ államon) olyan *tárgyi* tulajdonként kezelt birtokot vagy tulajdont kell értenünk, amellyel tulajdonosa külső megkötésektől (szinte) teljes mértékben mentesen bánhat.<sup>260</sup>

E jogi-gazdasági vonatkozás mellett azonban a „patrimonializmusnak” van egy másik, mind a Nyugat, mind a fogalom Kínára való alkalmazása tekintetében kulcsfontosságú eleme. Az tudniillik, hogy bár a tulajdonviszonyok tekintetében a latin *patrimonium*, („[öröklött] birtok”) kifejezésre vezethető vissza, történetileg szorosan kapcsolódik a római jogban szintén nagy jelentőségű *patria potestas* („atyai hatalom”) koncepciójához, amelyet Weber kiemelt figyelemmel kezel mind *Az ókor agrárviszonyaiban*,<sup>261</sup> mind a *Gazdaság és társadalomban*.<sup>262</sup> Ez a láncszem köti össze a nyugati és a kínai patrimonializmust.

A patria potestas [...] a gazdasági fejlődés elképzelhető legkülönbözőbb szakaszait túlélte, míg nem a [római] császárság politikai viszonyai között az atya hatalma végül a gyermekekkel szemben is meggyengült. Kínában hasonló helyzetet idézett elő az az elv, amely egészen szélsőséges formában előírt köteleességgé tette a tiszteletet. Ezt azután az államhatalom és a bürokrácia konfuciánus rendi etikája politikai célokra – az alattvalók megszelídítésére – is kihasználta. (GÉT II/1., 83.)

Ahogy genezisének tekintve a patrimonializmus a ház atyjával szembeni gyermeki tiszteletből jött létre, úgy a konfucianizmus is a gyermeki tiszteletből vezeti le a hivatalnokoknak az uralkodóhoz, az alacsonyabb rangú hivatalnokoknak a magasabb rangú hivatalnokokhoz, és mindenekelőtt az alattvalóknak a hivatalnokokhoz és az uralkodóhoz fűződő viszonyát. (GÉT II/3, 145.)

Az utóbbi párhuzam mutatja, milyen szoros kapcsolatban áll egymással az értelmezésben a *patria potestas* nyugati kontextusban kidolgozott típusa és a konfuciánus *xiao* 孝 („szülőisztelet”), amennyiben Weber szerint Kínában „[a]z életvitelt befolyásoló kiemelkedően legerősebb hatalom a szellemhíten alapuló családi pietás volt.”<sup>263</sup> Itt két problémával kell szembenéznünk.

<sup>257</sup> A patrimonializmus jelentőségéhez a Kína-tanulmányban ld. ZINGERLE 1972: 21. skk.

<sup>258</sup> GÉT I., 243. Vö.: MÁLYUSZ 2003: 12.

<sup>259</sup> Ld. HALLER 1816: xxvii. skk.

<sup>260</sup> Vö. COLEMAN 2008: 611. BÜNGER 1977: 169. SCHMIDT-GLINTZER 2001: 225.

<sup>261</sup> Vö. HAMILTON 1984: 405.

<sup>262</sup> Ld. HAMILTON 1984: 408–410., ZINGERLE 1972: 31–36., a *patria potestas* kapcsán BUCKLAND 1963: 101. skk.

<sup>263</sup> KÉT, 186.

Az elsőt a *patria potestas* és a *xiao* azonosítása okozza. Miközben ugyanis az előbbi valóban az atyai hatalom meghatározója, az utóbbi nem a családfő hatalmára, hanem a fiú magatartására, kötelmeire vonatkozik: nem egy „lefelé”,<sup>264</sup> hanem egy „felfelé” irányuló attitűdöt jelöl.

A *patria potestas*sal valaki az apját tiszteli, a *xiao*val valaki fiúként viselkedik. A *patria potestas* olyan régiókat határoz meg, melyeken belül egy személynek saját döntési joga van, ezzel együtt pedig meghatározza az emberek közötti uralmi viszonyokat. A *xiao* szerepeket, cselekvéseket, és a szerepekkel járó értékeket határoz meg, ezzel együtt pedig valakinek a szerephez tartozó kötelességét. (HAMILTON 1984: 411.)

A Hamilton által kissé túlélezett képet árnyalja, de egyben bonyolítja, hogy Weber értelmezését a fordítások szóhasználata és az ezekben megjelenő vallási konnotációk befolyásolták. A „*pietas*” megjelenése a konfucianizmus-tanulmányban nyilvánvalóan a *xiao* ekvivalenseként Legge által következetesen használt „*filial piety*”-hez kötődik, amely a vallásos kontextust megidézve inkább a klasszikus jogi értelemben vett *patria potestas* és a Hamilton által érzékletesen leírt *xiao* között helyezhető el, ami részben magyarázza, miért siklik át Weber a különbségen.

Ha ettől eltekintünk, és Weberrel együtt eljutunk odáig, hogy feltesszük a „patrimonializmus” koncepciójának Kínára való alkalmazhatóságát, újabb akadályba ütközünk ennek vonatkoztatási körét és idejét illetően. E probléma mélységét érzékelteti két kortárs sinológus álláspontja. Wilkinson szerint

[a] „feudális” terminus használata a Zhou politikatörténetében [...] annyiban félrevezető, hogy azt sugallja, amikor a Zhou ház az uralkodó klán tagjait a Zhou központi földjét övező területek élére nevezte ki, olyan volt, mint az európai középkorban létrejövő szerződéses kapcsolatok (feudalizmus). Az alárendelt úrrá való kinevezés (*feng* 封) nem ugyanazt jelenti, mint hűbéressé tenni valakit, hanem a felelősség átruházását. Ebben az értelemben a rendszer patrimonális volt. (WILKINSON 2013: 96.)<sup>265</sup>

A Weber által előszeretettel használt terminus eszerint alkalmazható volna Kínára, de a terminus itt láthatóan sokkal szűkebb értelemben jelenik meg, mint Webernél. Wheatley, aki egyfelől kifejezetten weberi alapokon vizsgálja a kínai város fejlődéstörténetét,<sup>266</sup> a Zhou-kornál mintegy fél évszázaddal korábban kezdődő Shang-kort (i.e. XVIII/XVI. sz. – i.e. XI. sz.) nevezi patrimonálisnak, sőt úgy fogalmaz, hogy bár az így felvázolt kép

nagyban megközelíti a Weber által leírt patrimonális uralmat, az is világos, hogy a kései Shang idejére a nagy extrapatrimonális területek elfoglalása, amelyeket már nem lehetett az úr saját forrásai és háztartásának irányítása révén kormányozni, az adminisztratív csoport kibővítését [...] eredményezte. (WHEATLEY 2008: 57.)

Ezek szerint tehát már a korai Zhou-kor is túlmenne a *weberi értelemben vett* patrimonializmuson. Ezen ellentmondásos meglátások aligha teszik világossá a kínai viszonyokat – jól mutatják azonban, milyen flexibilis a „patrimonializmus” fogalma Kína vonatkozásában. Ennek oka természetesen

<sup>264</sup> A *xiao* párjaként kezelhető, „lefelé” irányuló attitűd a *ci* (慈), „atyai kegyesség”.

<sup>265</sup> Shang-kori patrimonializmusról beszélni mai ismereteink nyomán is problémásabb, mint Zhou-kori feudalizmusról, ez az értelmezés azonban jól mutatja, hogyan cserélődnek fel gyakran a hasonló társadalmi viszonyok a sinológiai irodalomban.

<sup>266</sup> A patrimonializmus fogalmát több ízben is Bendix Weber-monográfiáját idézve igyekszik tisztázni (WHEATLEY 2008: 56., 60.).

tesen az, hogy a patrimonializmus európai kontextusban sem jól körvonalazható – sem egyes történészeknél megjelenő formájában, sem a tradicionális uralom igen tág jelentésű altípusaként, speciális weberi használatában. Ha a fogalom annyit jelent, hogy a szoros értelemben vett patriarchalizmushoz képest a hatalom decentralizálódik, a terminus valóban a legkorábbi időktől egészen az újkorig használható,<sup>267</sup> ebben a vonatkozásában azonban szinte csak annyival járul hozzá az egyes uralomstruktúrák megértéséhez, hogy a „kezdeti patriarchalizmust” megkülönbözteti a későbbi (nem „tisztá”) formáktól. Ebben az értelemben kell a weberi „feudalizmust” szintén patrimonialis uralmi struktúráként kezelnünk, amennyiben a hűbéri rendszer

olyan egzisztenciákat teremt, akik képesek önerőből felfegyverkezni, és a fegyverfogásban hivatásszerű gyakorlatot szerezni, akik az úr becsületéért vívott háborúban lelik saját becsületüket, az úr hatalmának kiterjesztésével<sup>268</sup> teremtenek lehetőséget arra, hogy utódaik is hűbért kapjanak, és mindenekelőtt feltétlen hívei az úr teljesen személyes uralmának, amely egyben *saját hűbérbirtokuk egyetlen legitimációs alapját* jelenti. Ez utóbbi mozzanat, mely mindenütt kimagaslóan fontos volt a hűbéri rendszerre való átmenet szempontjából, abban is főszerepet játszott, hogy a katonai szolgálat után [...] a közhivatalokat is mindenütt hűbéri alapon szervezzék meg [...]. (GÉT II/3., 172–173.)

Csakhogy Kínában valami más történik. Itt ugyanis

legalább ilyen tipikus volt a fordítottja, a hűbéri jellegű hivatalok megszüntetése, és ennek tudható be, hogy az azóta is következetesen ugyanolyan irányban fejlődő javadalmas-bürokratikus rendszer megsemmisítette a feudalizmust – melyet a kínaiak atyáik szent rendjeként még sokáig visszasírtak –, és újra az úr kezébe került a teljhatalom. (GÉT II/3., 173.)

„Újra” – akárcsak a hűbéri időszakot megelőző patriarchális korszakban, de nem azáltal, hogy az uralom ismét *irracionalissá* válik, hanem mert a bürokrácia *racionalis* eszközökkel megfékezi a további átalakulást. Mint azonban arról már szó volt, mindez nem jelenti, hogy Kína *kevétel* lett volna – éppenséggel „a kínai hivatalnokállam” volt „a maga nemében legkövetkezetesebb *patrimonialis* politikai alakulat”, amely viszont „nem a földesúri birtok bázisára épült, hanem [...] éppen a földesúri birtok hiánya következtében nyerte el jellegzetesen zárt patrimonialis formáját”.<sup>269</sup> Ezt a „legkövetkezetesebb” patrimonialis formát pedig Weber épp úgy konkrét időszakhoz kapcsolja Kínában, ahogyan a patriarchalizmust: a politikai értelemben feudálisnak titulált Zhoukor *utáni* időszakhoz.

[A] Csinek [Qin-dinasztia, i. e. 256–206] alatt, majd az ő mintájukra a Hanok [Han-dinasztia, i. e. 206–i. sz. 221] alatt a pénz- és rizsjáradék tizenhat osztályát állították fel. Ez már a feudalizmus teljes felszámolását jelentette. (KÉT, 91.)

A legfontosabb [...] a feudális rendszer megszüntetése és a személyes alkalmasság révén kvalifikált hivatalnokoktól irányított kormányzás bevezetése volt. A régi teokratikus rend elleni vétekként az írástudók által elátkozott patrimonialis újításokat [!] a Han-dinasztia restaurációja mégiscsak megtartotta, s ez végül is az írástudóknak jött jól. (KÉT, 102.)

<sup>267</sup> Vö. BÓNIS 2003: 32.

<sup>268</sup> Tehát a weberi értelemben „patrimonialis alapon”.

<sup>269</sup> GÉT II/3., 185.

Ezen az átmeneti ponton, az egymást rövid időn belül váltó dinasztiák időszakában jelenik meg az a feszültség, amelyet hasonló, eltérő formák „összeütközésekor” a Nyugat történetén „iskolázott” képzelet *várna*. Kínában ugyanakkor hosszútávon

[a] társadalmi rend feudális elemei egyre inkább visszaszorultak, s minden lényeges pontban a patrimonializmus válik [...] a konfucianizmus szelleme szempontjából alapvető strukturális formává. (KÉT, 103.)

Ha van olyan tézis, amely a Kína-tanulmány „fő” tételének nevezhető, akkor *ez* az: hogy tudniillik a konfuciánus bürokratikus struktúra *mint* bürokrácia nem szemben állt a patrimonializmussal, hanem megszilárdította azt. Zingerle ugyanerre a látszólagos paradoxonra mutat rá, amikor a kínai patrimonializmus kettős jellegét hangsúlyozza, azzal a különbséggel, hogy nála a patrimonializmus *vs.* bürokrácia szembeállításnál nagyobb szerepe van a „tisztá” *vs.* „rendi” patrimonializmus ellentétnek, amelyben a „rend” természetesen a konfuciánus bürokrata rétegre utal.<sup>270</sup> Mint Zingerle írja, a Weber által bemutatott, a Han-kortól évszázadokon át tartó folyamat

„eredménye”, a patrimonialis bürokrácia, patrimonialis összetevőjében a „rendi” (*ständisch*) és a „tisztá” patrimonializmus *között* áll. Nem „rendi” patrimonializmus, mert az irányítás eszközeihez való döntő jogok (s így a velük való rendelkezés) a császári kormányzat kezében vannak, nem pedig azokéban, akik az irányítást a gyakorlatban végezték. Ám nem is „tisztá” patrimonializmus, mert [...] a rendi ellensúly bekapcsolása a patrimonialis irányításba olyan sokat hoz magával a „tradíció” eleméből, hogy az „önkény” (*Willkür*) eleme csak korlátozottan, és csak despotikus uralkodói személyiségek hatalomra jutásának különleges esetében nyer megfigyelhetően tág teret. (ZINGERLE 1972: 56.)

Ebben a többször említett kettősségben, e *között*-szituációban merevedik meg a kínai társadalom-szerkezet és gazdasági rendszer. A *Gazdaság és társadalom* fent idézett szöveghelye szerint az általános értelemben vett

patrimonializmus egyaránt összeegyeztethető az önellátó gazdasággal és a cseregazdasággal, a kispolgári és a földesúri agrárszervezettel, a kapitalista gazdaság hiányával és meglétével. Az ismert marxista tételnek, mely szerint a kézimalom éppúgy feltételezi a feudalizmust, mint a gőzmalom a kapitalizmust, csupán a második részében van némi igazság. [...] A tétel első része azonban teljesen hamis: a kézimalom az összes egyáltalán elképzelhető gazdasági struktúraformát és politikai „felépítményt” megélte. És általában a kapitalizmusról is csak annyi mondható el, hogy mivel expanziós lehetőségei a feudális és patrimonialis uralmi formák között korlátozottak [...], a kapitalista erők rendszerint – de nem feltétlenül és nem mindig – arra törekednek, hogy ezeket az uralmi formákat bürokratizálják, vagy egy plutokratikus honorácioruralommal váltsák föl. (GÉT II/3., 185–186.)

Mindez persze csak a *modern* kapitalizmusra érvényes, teszi hozzá, amely nem létezett a világon mindenütt. Ez a szakasz azért kiemelten fontos számunkra, mert arra a pontra mutat rá, amelyen Weber a nyugati fejlődésben egyszerre látja összeütközni a modern értelemben vett kapitalista gazdasági szerkezetet és egyben az ezzel összekapcsolódó bürokratikus uralomstruktúrát a patrimonialis formával. Kínában *éppen ezen a ponton* volt más a helyzet, amennyiben a bürokratikus uralom nem táptalaját, hanem gátját jelentette a – tág típusa értelmében ott is meglévő – kapitalizmus *minőségi* továbblépésének. Eddig a pontig azonban, vagyis amelyen a nyugati „patrimonialis bürok-

<sup>270</sup> A konfuciánus hivatalnokok „rendi” szerveződéséhez ld. III.3.

rácia” rövid, átmeneti fázisaiban megjelenő feszültség Kínában is létrejön, hogy aztán egyfajta egyensúlyi állapotba kerüljön és megszilárduljon a konfuciánus hivatalnokréteg racionálisan fenn-tartott tradicionalizmusában<sup>271</sup> – eddig Weber ugyanazon az „ideáltipikus vonalon” követi végig a kínai fejlődést, amelyen az európaiat.

A patrimonális igazgatásnak a nyugalom, a tradicionális „megélhetési szint” megőrzése és az alattvalók közti békesség volt az érdeke. Ennyiben a patrimonális igazgatás „szelleme” idegenül és bizalmatlanul állt szemben az adott életfeltételeket forradalmasító kapitalista fejlődéssel. Ez a szembeállítás [...] a konfuciánus hivatalnoketikában volt a legélesebb [...]. (GÉT II/3., 203–204.)

Itt nyer elsődleges szerepet az *érzület*, a konfuciánus hivatalnokmorál „életorientáló” jellege. Mielőtt azonban ennek részletes vizsgálatára térnék (III.3.), néhány példán keresztül meg kell mutatnom, milyen módon épülnek az eddigiekben vázolt tág tipológiai alapokra Webernél a kínai társadalom-szerkezet egyes alkotóelemeinek konkrét meghatározásai.

### III.2.C. ELSŐ- ÉS MÁSODFOKÚ ÖSSZEHAONLÍTÁS HATÁRÁN

Mint arról már szó volt, az egyes társadalmi folyamatok és jelenségek között fennálló különbségek weberi elemzésének alapja az az eljárás, melynek során az összehasonlítandókat először egy átfogó szempont szerint azonos kategóriába (típusba) rendeli („elsőfokú összehasonlítás”), majd ki-mutatja az ez által egyazon rendszerben elemezhető mintázatok közti különbséget („másodfokú összehasonlítás”). A fentiekben az előbbi párhuzamba állításra láttunk példát, a későbbiekben (III.3.) pedig elsősorban a különbségek kezeléséről lesz szó. Most három jellegzetes mozzanat weberi értelmezésének példáján szemléltetem azon eseteket, amelyek mintegy a vizsgálat e két szintjének „határán” helyezkednek el, vagyis amelyekben az egyes, a Nyugaton és Kínában is „fel-fedezett” jelenségek hasonlósága és különbsége mintegy egyensúlyi állapotba kerül. E gondolat-menet a „Szociológiai alapok: A.” fejezet második felét követi,<sup>272</sup> melyben a weberi Kína-kép több kulcsfontosságú eleme jelenik meg.

#### ***i) Teremtő király – teremtő isten: Kína és Elő-Ázsia***

Többször szóba került már, milyen nagy szerepet tulajdonít Weber a kínai társadalom alakulástör-ténetében a hivatalnokréteg által irányított centralizációnak – természetesen joggal. A központosí-tás *alapjára* vonatkozó tézise emellett az egyik legvilágosabb tétel a Kína-tanulmányban, s egyben a komparatív állítások jellegzetes példája is. Sokkal problémásabb azonban, mint a hivatalnokréteg jelentőségére vonatkozó állítás önmagában.

---

<sup>271</sup> Ld. LOVE 2000: 176.

<sup>272</sup> KuT, C 298–313. Ha szigorúan értelmezzük az alcímben megadott „város, fejedelem és isten” felosztást, e szakasz az utóbbi kettővel foglalkozik, az előzőekben a pénzgazdaság és a városok helyzete dominál.



A legkorábbi történeti emlékezet óta létező központi hatalom és az ezt kiszolgáló patrimonialis hivatalnokréteg kialakulása szempontjából Kínában, akárcsak Egyiptomban, döntő [szerepet játszott] a folyamszabályozás, bármiféle racionális gazdaság szükségszerű előfeltétele [...]. (KUT, C 298.)<sup>273</sup>

Magáról a folyamatról a „Konfucianizmus és taoizmus” korai változatával párhuzamosan születő, korábban többször idézett uralomszociológia városra vonatkozó fejtegetéseiben találunk bővebb leírást, ahol a Kína és Egyiptom közötti párhuzam szintén megjelenik.

Elő-Ázsiában (ideértve Egyiptomot is) és (nem teljesen ugyanolyan mértékben, de azért döntően) Kínában is szükség volt folyamszabályozásra és öntözéspolitikára, ennek következtében kialakult a királyi *bürokrácia* – mely eleinte pusztán az építkezéseket irányította, ám innen kiindulva azután az egész közigazgatás bürokratizálódott –, és ez a bürokrácia olyan személyzetet és olyan bevételeket teremtett a király számára, melyek segítségével a hadsereg igazgatását is képes volt saját kezelésbe venni [...]. (GÉT, II/4, 109.)

A vízszabályozás és a központosított bürokrácia szoros összefüggésének tétele, amely később – első sorban a Weberre számos helyen hivatkozó<sup>274</sup> Wittfogel nyomán – nagy karriert fut be a „hydraulic society” elméletének formájában, fontos azonban, hogy míg

Weber a *vízi építkezéseket* kapcsolja össze az uralmi szervezet tartósságával és „technikai” fenntartásával, Wittfogel az *öntözési építkezéseket* köti a bürokrácia tisztán szervezeti sajátosságaihoz: a „despotizmushoz”. (ZINGERLE 1972: 61.)<sup>275</sup>

Ettől függetlenül jogos Swedberg megjegyzése, mely szerint a vízszabályozásra vonatkozó tézis „a földrajzi és gazdasági tényezők közötti interakció weberi elemzésének legvitathatóbb része.”<sup>276</sup> Ami a kínai viszonyokat illeti, Weber legalábbis túlértékeli a központi beavatkozás szükségességét a vízszabályozás helyi megszervezésében,<sup>277</sup> az elő-ázsiai régióra vonatkozóan pedig – szintén főleg Wittfogel kritikájaképp – a XX. századi kutatások rendre cáfolják a vízszabályozás elsődleges jelentőségének tézisét.<sup>278</sup>

<sup>273</sup> Vö. KUT, C 294., ill. *uo.* 42. jegyzet, amelyben Weber Plath nyomán (PLATH 1869: 125.) arra utal, hogy az igazgatás fogalomkörében használt írásjegyek némelyike is a vízszabályozáshoz kapcsolódik. A „kormányozni” jelentésű „tsching” [z**heng**] 政, mondja, „bottal/pálcával való vezetés” jelentésű (Webernél „Führung des Stocks”, Plathnál világosabban: „das Rechte bewirken, selbst den Stock in der Hand”), de a korai időkben „a folyamat szabályozásával” (*Regulierung der Gewässer*) kapcsolták össze; a „törvény” jelentésű *fa* 法 jelentéseként pedig „a víz elvezetését/leeresztését” (*Ablassen des Wassers*) adja meg. A hasonló etimologizálás önmagában is rendkívül bizonytalan, Weber pedig nem is pontosan veszi át Plath-tól (a „Regulierung der Gewässer” a hivatkozott helyen egy másik írásjegy fordítása – vö. KUT, 154. 24. jegyzet). A *z**heng*** korai jelentése „kormányzat”, „szabály, törvény”, „szolgálat az államnak”; a *fa* jelentése „törvény”, „modell, utánozni”, „stílus, mód [*fashion*]”. KARLGREN 1996: 642k; 833r.

<sup>274</sup> Ld. pl. WITTFOGEL 1967: 21, 24, Kína vonatkozásában főként: 307. Bár Wittfogel *Oriental Despotism* című kötete teszi széles körben ismertté – és vitatottá – a „hydraulic society” nézetét, az elmélet eredetileg *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas* című sinológiai művében körvonalazódik, sokkal árnyaltabb módon.

<sup>275</sup> Zingerle gondolatmenetében nincs központi jelentősége, de utal rá, hogy a *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland* korábban általam is említett helyén Weber igen közel kerül a későbbi, wittfogeli nézethez. (ZINGERLE 1972: 62. 8. jegyzet). A vízszabályozás „oksági” szerepének elemzéséhez ld. KALBERG 1994: 70., uralomszociológiai vonatkozásaihoz: SCHLUCHTER 1980: 89. (Schluchter gondolatmenetére később visszatérek.)

<sup>276</sup> SWEDBERG 2000: 153.

<sup>277</sup> Ld. ELVIN 1983: 124. sk.

<sup>278</sup> Ld. SWEDBERG 2000: 276, 34. jegyzet. A tételt Mitchell megfogalmazása szerint úgy lehet helytállóvá fogalmazni, hogy „amennyiben egy sivatagos vagy félsivatagos területen központi törekvések vannak az öntözési tevékenységek [megszervezésére], akkor a társadalmi élet egyéb területein is a központosított politikai hatalom ennek megfelelő növekedése következik be.” (MITCHELL 1973: 533.) A tézis eredetéhez és hibáihoz ld. BLAUT 1993: 81–90., vö.: ZINGERLE 1972: 59. 4. jegyzet.

Számunkra ezen a ponton fontosabb ennél a weberi megfontolások másik aspektusa, jelesül hogy miközben az összehasonlítás első szintjén párhuzamot találunk Egyiptom és Mezopotámia, illetve Kína között, a két társadalom fejlődésének különbségét sem hagyja figyelmen kívül, s ez az aspektus a Kína-tanulmányban nagyobb hangsúlyt kap, mint a *Gazdaság és társadalom*-ban. Kiemeli, hogy Kínában a gátépítés révén nyújtott védelem, illetve a belső kereskedelem érdekében folytatott csatornaépítés játszott főszerepet, nem pedig – miként Egyiptomban és Mezopotámiában – az öntözés megszervezése.<sup>279</sup> Továbbá, míg a *Gazdaság és társadalom* „Vallásszociológia” fejezete szerint

[a]hogy Egyiptomban a folyamszabályozás, úgy Mezopotámiában az öntözés volt az összerabolt alattvalókkal csatornákat – és a csatornák mentén városokat – építtető, és ebből jövedelmet húzó király abszolút uralmának *egyedüli* forrása (GÉT II/1., 155. Kiemelés tőlem – T.F.)

– Kína vonatkozásában hangsúlyozza, hogy a vízszabályozás szerepe, bár döntő volt, mégsem *önmagában* alakította ki a császári hatalom sajátos jellegét. A kérdés összetettségét akkor látjuk át, ha megvizsgáljuk, hogyan kötődik ide az említett tényezőknél a vallással való összekapcsolása – ezzel pedig központi témánk, a gazdasági folyamatok és a vallási szféra viszonyának kulcskérdéséhez érkezünk. Hogy látható legyen, mennyire egy szövetből valók a *Gazdaság és társadalom* vonatkozó fejtegetései a konfucianizmus-tanulmányéival, együtt idézem a két szöveg egy-egy helyét. Az imént említett „Vallásszociológia”-paragrafus szerint az uralkodó vízszabályozásból kinövő abszolút hatalma lehetővé

az egyik forrása annak az elképzelésnek, mely szerint isten nem valamiből létrehozta, hanem a semmiből „csinálta” a földet és az embert: a király öntözéses gazdálkodása csakugyan a semmiből állítja elő [*schaff*] a pusztaságban a termést. Sőt, a király törvényekkel és racionális kodifikációkkal a jogot is megteremtí – ez olyan valami, amit a világ itt Mezopotámiában élt meg először. És így még akkor is nagyon érthetőnek látszik, hogy e benyomás hatása alatt a világ rendjét is törvénynek – egy szabadon rendelkező személy, egy túlvilági úr örvényének – fogták föl, ha eltekintünk attól, hogy itt nem is léteztek azok az igen sajátos, etikát hordozó rétegek, amelyek Indiában és Kínában az ottani „isten nélküli” etikát megteremtették. (GÉT II/1., 155. WUG I, 274.)

A Kína-tanulmányban ugyanezzel kapcsolatban a következőket találjuk:

A mezopotámiai és az egyiptomi alattvaló számára, aki alig ismerte az esőt, minden jó és az összes baj – elsősorban az, hogy elég gazdag-e a termés – a király és igazgatása tetteivel volt összefüggésben. A király közvetlenül „teremtette” [*schuf*] a termést. [...] Elő-Ázsiában így a korai központosított bürokratikus igazgatás vitathatatlanul kedvezett azon lehetőségnek, hogy kialakuljon a legfőbb istennek mint az ég királyának képzeletében, aki a világot és az embert a semmiből „teremtette” [*geschaffen* „hat”] és ezáltal mint világleletti etikai uralkodó a teremtménytől kötelessége és adóssága teljesítését követelte meg: – egy istenkép [*Gottesidee*], amely valóban csak itt nyert ilyen mértékben kizárólagos jelentőséget. (KUT, C 299.)

A megfogalmazás helyenként egyenesen azt az érzést kelti, hogy Weber valamelyik szöveg íráskor fejből idézi a másikat. A konfucianizmus-tanulmányban azonban e gondolatmenet végére illeszt egy megjegyzést, amellyel a hasonlóság után rögtön a különbségre tér át: „*hogy* [ez az istenkép] felülkerekedett”, mondja, „nem vezethető le *pusztán* gazdasági feltételekből”,<sup>280</sup> amennyiben

<sup>279</sup> KUT, C 298.

<sup>280</sup> KUT, C 299. Igen beszédes, hogy a „*pusztán*” betoldása és a „*dafs*” kurziválása az átdolgozás eredményei.

az istenkoncepció alakulástörténetét a gazdasági tényezőkön kívül „külpolitikai” körülmények is befolyásolták. Az után ugyanis, hogy a kezdeti – számunkra alig megismerhető – időben a kínai helyszellemek mellett egy, az elő-ázsiaihoz hasonló istenség képze alakult ki, a kínai tradícióban ez az istenség „egyre inkább személytelenné vált, épp fordítva, mint Elő-Ázsiában”.<sup>281</sup> Az állítást önmagában tekintve Webernek igaza van: Shangdi (上帝 „a legfelső ős”) kultusza először magában, majd egy ideig a *tian*éval (天) párhuzamosan létezett, míg végül az utóbbi lett uralkodó.<sup>282</sup> Hogy milyen értelemben befolyásolták e folyamatokat „külpolitikai” tényezők, a zsidóság istenképével való összevetésben válik érthetővé.

A zsidó Jahve kezdetben hegyi vihar- és természeti katasztrófaistenség volt, aki záporban és felhőkben érkezett a hősök segítségére a háborúban, a háborúval hódító esküszövetség istene, melynek köteléke a vele való szerződésben, az ő papjai révén, az ő védelme alatt jött létre. A kifelé irányuló politika maradt tehát tartósan az ő területe [...]. [...] Ezzel szemben a kínai birodalom a történeti időkben minden hadjárat közepette is egyre békésebb világbirodalom volt. (KUT, C 301.)

[...] <sup>283</sup>

Az „ég” tehát itt nem válhatott háborúban, győzelemben, vereségben, száműzetésben és hazavágyódásban tisztelt, a nép külpolitikai sorsának irracionálisában megnyilvánuló hősi istenséggé. (KUT, C 304.)

Weber tehát úgy látja, a konfucianizmus egész története során az „isten nélküli” etika megszilárdítása felé haladt, míg az i.sz. XII. században, elsősorban Zhu Xi munkássága nyomán, a személyszerű isten képze végleg megsemmisült.<sup>284</sup> Joggal mutat rá mármost Schluchter, egyfelől, hogy

Weber számára az istenképzet [...] mindenképp előtt azért fontos, mert ennek révén a kultúrvallások szintjén is különbséget tehet két nagy áramlat között: az egyik oldalon állnak az indiai és kínai kultúrvallások, melyek egy személytelen örök rend képzetét mutatják és ennyiben kozmocentrikus beállítottságúak, a másik oldalon pedig az iráni és elő-ázsiai, továbbá az ezektől befolyásolt nyugati kultúrvallások, melyek egy személyszerű teremtő isten képzetét tartalmazzák és ennyiben teocentrikus beállítottságúak. (SCHLUCHTER 1983: 20.)

Fontos azonban, másfelől, hogy ez az elkülönülés egy kezdeti *hasonlóságból* jött létre,<sup>285</sup> méghozzá egy olyan folyamat során – és ennek mind a „Konfucianizmus és taoizmus” belső gondolatmenete, mind a tanulmánynak az életműben betöltött helye szempontjából meghatározó jelentősége van –, amelyben Weber a *politikai* érdekek kifejeződését látta megjelenni. Ennek során „tör be” az uralkodó „pontifikális” karizmájára épülő korai szerkezetbe egy új összetevő

---

<sup>281</sup> KUT, C 300.

<sup>282</sup> Ld. ehhez VASZILJEV 1977: 48–50. A „Konfucianizmus und Taoizmus” szerkesztője Chavannes fejtegetéseire utal Weber vonatkozó kifejtése mögött (ld. KUT, 161. 54. jegyzet).

<sup>283</sup> Az itt kihagyott meglehetősen hosszú szakasz az 1915-ös megjelenéskor még nem szerepel a szövegben, közvetlenül az idézet második fele következik. A kihagyott szakaszhoz ld. a következő alfejezetet.

<sup>284</sup> Weber csak irodalmi áttekintésében utal Grube munkájára (*Geschichte der chinesischen Literatur*, 1902), melyre Zhu Xi kapcsán minden bizonnyal támaszkodott (ld. a szerkesztő megjegyzését: KUT, 162. 61. jegyzet). Grube nyomán elsősorban Zhu Xire vezethető vissza „nem csak az irodalom terméketlensége, hanem az is, hogy a teljes szellemi és szokáserkölcs [sittliche] élet megmerevedett [...]” (GRUBE 1902: 353.)

<sup>285</sup> A korai Kína alapvetően „teista” jellegét mai szerzők is igyekeznek alátámasztani. Ld. elsősorban PUETT 2002: 63. skk. A Shang-tiről szóló korai, „elsődlegesen szakrális és teista” tanítás konfucianus átalakításáról beszél Vasziljev is (VASZILJEV 1977: 101–102.).

mint annak a valaha mindent átfogó, karizmatikus uralomstruktúrának formalizált maradványa, amely tradicionálissá vált, és amelynek a kínai történelem sajátos körülményei közepette egy kifejezetten „karizmaellenes” szervezeti formára volt szüksége a fennmaradáshoz: a bürokráciára. (ZINGERLE 1972: 91.)

Politikai volt tehát nem csak a kínai kapitalizmus és feudalizmus, hanem az *egyik* meghatározó erő is, amely a legkorábbi idők antropomorf istenét az „örök rend” alkotórészévé olvasztotta, mintegy feloldotta a *tian* működésében, miközben – s a weberi értelmezésben ezzel összefonódva – kialakult a hivatalnok-írástudók hasonlóképp megbonthatatlan rendje is.

## ii) *Hős és hivatalnok: Kína és Görögország*

A gondolatmenet után, melyben Kína mint „békés birodalom” sorsát szembeállította a zsidósággal, Weber az átdolgozáskor egy hosszú szakaszt szúr a műbe, melyben az itt középpontba állított különbséget hasonlóságokkal egészíti ki, ismét mintegy egyensúlyba billentve a mérleget. „A kultúrfejlődés kezdetén”, mondja, Kína is

tisztán militarista jegyeket mutatott. A *schih* [shí], később a „hivatalnok”, eredetileg a „hős”.<sup>286</sup> A későbbi oktató terem (Pi yung kung), melyben a szertartásnak megfelelően a császár személyesen tanulmányozta a klasszikusokat, eredetileg feltehetően „férfiház” (ἀνδραγωγείον) lehetett, a csaknem az egész világon, minden kifejezetten háborús és vadászó népnél elterjedt értelemben, vagyis: a ma is meglévő „fövegfeltételi” ceremónia révén, kétségkívül előzetes próba után, *harvkésszé* tett ifjú csoport testvériségének [Bruderschaft] tartózkodási helye abban a korokban, amikor a családjuktól elválasztva külön lakóhelyre költöztették őket. (KU’I, C 302.)<sup>287</sup>

A később a hivatalnok-írástudókra utaló *shi* (士) eredeti jelentésében, illetve a „férfiház” kínai meglétében Weber az antik görögséggel, ezen keresztül pedig ismét a nyugati társadalomfejlődéssel való *korai* párhuzamot véli felfedezni. A „férfiház” számos szöveghelyen szóba kerül a *Gazdaság és társadalomban* is, legkifejtettebb leírását pedig az „Uralomszociológia” elején, „A politikai társulások fejlődésének szakaszai” című paragrafusban találjuk – ismét a társadalomfejlődés *politikai* vonatkozásainak kontextusában. E szakasz szerint

[a] fegyverviselő politikai értelemben csak azt ismeri el néptársnak, aki alkalmas a fegyverforgatásra. [...] A szabadság ezekben a közösséget alkotó fegyveres csoportokban azonos a fegyverviseléshez való joggal. A legkülönfélébb formákban az egész világon elterjedt *férfiház* [...] egyike azoknak a képződményeknek, amelyek az ilyen harcosközösségből [...] kialakulhattak. Amennyiben a katonai hivatás lendületesen fejlődik, a politikai

<sup>286</sup> A *shi* korai jelentése valóban ilyen jellegű, de kevésbé a „hősre”, mint inkább általánosabb értelemben a „harcosra” vonatkozik: „eredetileg az alacsonyabb rangú előkelőségeket jelölte, akik a csatákban a harci szekereken küzdöttek, később viszont már annak a művelt rétegnek a tagjait nevezték így, akik különböző speciális feladatokat láttak el.” (DAWSON 2003: 85.). Karlgren a „hivatalnok”, „tudós”, „úr” [*gentleman, man*], „harcos”, „bíró”, „szolgálni”, „dolgozni” jelentéseket sorolja fel. (KARLGREN 1996: 970a.)

<sup>287</sup> E sorokkal kezdődik az előző alfejezetben említett, az ott idézett szakaszból kihagyott betoldás. A szertartáshoz vö. MASPERO 1978: 118–120. Weber Quistorp *Männergessellschaft und Altersklassen im alten China* című 1913-as diszsertációjára hivatkozik, aki szintén a *Männerhaus* kifejezést használja a „Pi-yung” (*bijong* 辟廱) megfelelőjeként (ld. QUISTORP 1915: 20–21.). Az persze, hogy olyan házról volt szó, amelybe valóban csak férfiak léphettek be, természetesen nem jelent a görög „férfiházzal” való szorosabb kapcsolatot. Maspero a szóban forgó épületet „az ifjak házának” nevezi (MASPERO 1978: 119.), a *Shijing*-beli előfordulásnál, melyre Quistorp mint legkorábbira hivatkozik, Legge-nél „hall with its circlet of water” (*Shijing*, „Ling tai”, 3.) áll. Az írásjegy alapján valóban egy (vár)árokkal körbevett épületről van szó. Vö.: KARLGREN 1996: 853j; 1184a,j. Schurtz a férfiházakat hosszan tárgyaló híres művében (*Altersklassen und Männerbünde*) óvatosan csak annyit említ meg, hogy egyes kínai templomok korábban hasonló funkciót tölthettek be, de ennek igazolása „a szakemberek mélyebb vizsgálatát igényli” (SCHURTZ 1902: 287.)

cselekvés területén a férfiház szinte tökéletesen megfelel annak, amit a kolostori szerzetesek társulása jelent vallási téren. Csak az tartozik a férfiházhoz, aki kiállta a próbát, fegyverviselésre alkalmasnak minősült, s próbaidó után felvették a testvéri közösségbe [*Verbrüderung*] [...]. (GÉT II/3., 12. WUG II, 517.)

A *Verbrüderung* terminusa központi szerepet játszik a nyugati városfejlődés weberi elemzésében,<sup>288</sup> s bár a konfucianizmus-tanulmányban nem jelenik meg ebben a formában,<sup>289</sup> a férfiházakkal való szoros összefüggése nyomán arra következtethetünk, hogy Weber az *ἀνδρείον* Kínában való meglétében ismét egy olyan folyamat egyik „első lépését” látja, amely a Nyugat talaján is elindult és később kiteljesedett – Kínában azonban elakadt. Persze a „Városshociológia”-ról szóló tanulmányok a *Verbrüderung* és a hozzá kapcsolódó *synoikizmos* fogalma esetében is hasonló nehézségekre hívják fel a figyelmet, mint amelyekre korábban a feudalizmus kapcsán utaltam, tudniillik hogy Weber ezeket számos korra és régióra használja kontextusfüggő megvilágításban, vagyis a terminusok jelentéskörét túlságosan kitágítva.<sup>290</sup>

A görög-római antikvitásra összességében változékony fény vetül: amennyiben a nyugati fejlődés sajátosságait mutatja meg más kultúrákkal való összevetésben, a polis kialakulását elősegítő synoikizmos és a közösségképző *coniuratio* a város egységének megalapozóiként állnak párhuzamban [...]; ha azonban éppen a nyugati fejlődés korszecifikus vonásait hangsúlyozza, a két jelenség közötti különbségek kerülnek előtérbe, s a vallási alapú, elsőként meghaladott ókori nemzeti kötelék kerül szembe a kereszténységben már adott középkori individualizmussal, ez esetben pedig az ókor strukturális szempontból inkább az Európán kívüli kultúrákra hasonlít. (NIPPEL 1994: 49.)

A férfiházak feltételezhető korai létezése Kínában e technika „negatívját” mutatja: itt nem *területi* sajátosságok kapcsolnak össze különböző régiókat egy adott kultúrkörön belül valamely másikkal szemben, hanem *korbeli* hasonlóságok állítanak párhuzamba egymástól távoli kultúrákat, melyekben később a fejlődés más-más irányba haladt tovább. Ez természetesen nem jelenti, hogy Kínában ne léteztek volna „városok”, ám a következőkben látni fogjuk, hogy Weber ezeket már első sorban azt magyarázandó elemzi, hogy miért *nem* azon a módon jöttek létre, ahogyan a nyugati város – például: nem a férfiházhoz is kötődő „testvéri szövetségek” nyomán.

A kínai férfiházak ugyanis, folytatja, még a történelem előtti időben széthullottak, s „az individualis hősi harc [...] került előtérbe a ló, először mint a hadiszekér vonóállata, felértékelődésével”.<sup>291</sup>

Kínának ez a „homéroszi” korszaka azonban szintén messze a múltban fekszik, s úgy tűnik, hogy a lovagi hadtechnika itt Egyiptomhoz és Mezopotámiához hasonlóan csekély mértékben vezetett valaha is olyan individualisztikus *társadalmi* állapothoz, mint a „homéroszi” Hellaszban és a középkorban. A döntő ellensúlyt feltehetőleg a folyamatszabályozástól és ezzel a fejedelmi bürokrácia egyeduralmától való függőség jelentette. (KUT, C 303.)

<sup>288</sup> Vö. pl. GÉT II/4., 90. skk.

<sup>289</sup> Weber a Kína-tanulmányban csak a fent idézett helyen említi ide vonatkozó értelemben a „testvériséget” (*Bruderschaft*), illetve kétszer, meglehetősen homályos kontextusban a *Verbrüderung*ggal összekapcsolódó *synoikizmos* terminust (KUT, C 278. és C 295. 43. jegyzet, az első esetben a fogalom a XIX. század, másodsor Shi Huangdi uralkodása idejéhez kapcsolódóan jelenik meg).

<sup>290</sup> NIPPEL 1994: 37–38.

<sup>291</sup> KUT, C 302.

Ezzel ismét visszatértünk kiindulópontunkhoz, a folyamszabályozás szerepéhez, amely Weber szerint, meghatározó a tekintetben, hogy Kínában más irányba indul tovább a fejlődés, mint az egyiptomi és elő-ázsiai birodalmakban. E hangsúlyos különbség mellett azonban a konkrét példákban már megelőlegeződik – s ha elfogadjuk e példákat, igazolást is nyer – az explicit módon csak a Kína-tanulmány végén, az „Összegzés”-ben megfogalmazott tétel, mely szerint „minél távolabbra megyünk vissza a történelemben, a kínaiak és kultúrájuk (a nekünk jelenlegi szempontjainkból fontos vonásokban) annál inkább *hasonlónak* tűnnek ahhoz, ami nálunk is található”.<sup>292</sup> Ez még akkor is meghatározó jelentőséggel bír, ha e hasonlóságok felderítéséhez csak a legkorábbi időkből ránk maradt töredékes hagyományra támaszkodhatunk. A lényegi különbségek megragadását ugyanis Weber csak úgy tartja lehetségesnek, hogy előbb megkeresi a közös kiindulópontot, láthatólag nem csak a legtágabb értelemben vett, a történelmi korszakok meghatározásakor alkalmazott ideáltípusok szintjén, hanem a férőházhoz hasonló konkrét jelenségek esetében is. A konfucianus bölcsélet szövegei, írja később, még hordozzák a hőskorból megmaradt jegyeket, amennyiben ezek

legrégebbi részeiben még a karizmatikus harcok királyok alatti állapotok ismerhetők fel. A *Dalok könyvének* (*Si king [Shijing]*) hősi énekei a hellén és indiai eposzokhoz hasonlóan a kocsin harcoló királyokról szólnak. Ám ami összkarakterüket illeti, *már* nem az individuális vagy egyáltalán a tisztán emberi hősiesség hirdetői, mint a homéroszi vagy a germán eposzok. A királyok hadseregét *már* a *Si king [Shijing]* mostani redakciójának korában sem jellemezte a hőséges kíséret vagy a lovagi kalandok homéroszi romantikája, hanem bürokratikus hadseregjellegzet mutatott [...]. (KÉT, 127. Kiemelések tőlem – T.F.)

Ezen a ponton az idézett mondatokban olvasható két „*már*” a legfontosabb számunkra: az, hogy noha számos különbségre mutat rá a nyugati és a kínai kultúrtörténet között, *evidenciaként* kezeli azon közös alap meglétét, amelyet Kína a dokumentumokon keresztül vizsgálható időszakra *már* elhagyott, amennyiben nem örökítette tovább a férőházhoz kötődő „homéroszi” kor hőseszményét, ahogyan a „hellenisztikus Zeusznak megfelelő”<sup>293</sup> antropomorf istenképet sem. Az utóbbi helyét, mint láttuk, az „ég”, a *tian* vette át, ezzel pedig, mint mondtam, kizárólag a birodalom „főpapja”, a császár léphetett kapcsolatba, miként a birodalom egyesítése előtti időkből a király.

### **iii) A pontifex: Kína és Róma**

Az előbb említett 1915 utáni betoldás második fele a császár szerepét vizsgálja, ismét a háborúk kapcsán. A történelem előtti korokban, mondja Weber, előfordult, hogy az uralkodó háborús hősként került trónra, „a történelmi időben azonban a hivatalos dokumentumok szerint csak egyszer neveztek ki valakit győzedelmes hadvezérként mint olyanként a *hadseregből* császárrá”.<sup>294</sup> Valójában persze sokkal gyakrabban történt ilyen, teszi hozzá, de mindig a *rituális* szabályrendszernek

<sup>292</sup> KÉT, 182. Ld. III.2.B.i.

<sup>293</sup> KuT, C 300. A Shang di – Zeusz párhuzam természetesen rendkívül torz, ám Weber ezt is Chavannes-tól veszi át.

<sup>294</sup> KuT, C 304. Weber Wang Mangra (王莽) céloz, aki azonban nem így került trónra, hanem uzurpátorként.

megfelelően, illetve csak az e rituális szabályrendszernek meg nem felelő korábbi uralkodó ellenében. A birodalom vezetője ezzel párhuzamosan hatalom nélküli, formális szereplővé vált, s ez így maradt egészen az i.e. III. századig.<sup>295</sup> „A Nyugat Szent Római Birodalmával szemben a különbség elsősorban abban állt”, folytatja,

hogy a császári főhűbérúr *egyben* és mindenekelőtt – ez a történelem előtti időkbe visszanyúló fontos tényállás – nagyjából a nyugati pápa VIII. Bonifác által követelt pozíciójában állt: legitim főpap volt. E nélkülözhetetlen funkció feltétele volt a császár [szerepkörének] megtartása [*Erhaltung*]. Ennek révén képezett lényegi összetevőt a területük és hatalmi helyzetük tekintetében folyamatos változásban lévő részállamok között.<sup>296</sup> A rituálé (legalábbis teoretikus) azonossága alkotta ezen összetartás kötőanyagát. (KUT, C 304.)

A császárságban megjelenő egység tette lehetővé, hogy a családok a kisebb fejedelemségek között szabadon mozogjanak, mígnem a Qin egyesítés az i.e. III. században „belülről szabadította fel a birodalmat”, ami után pedig nem volt többé mód „jogszerű» háborúkra”. A barbárok távoltartása csak a hatalomnak a biztonság megőrzésére vonatkozó feladata volt, az „ég” így – ezzel folytatódik az 1915-ös kiadásban is szereplő, fent már idézett szakasz – „nem válhatott háborúban, győzelemben, vereségben, száműzetésben és hazavágyódásban tisztelt [...] hősi istenséggé.”<sup>297</sup>

Ez a problémakör két szempontból fontos számunkra. Egyfelől azért, mert az idézett sorok megközelítésmódja érzékletes példáját nyújtja a hasonlóságok és a különbségek együttes kezelésének, amennyiben Weber az általa hangsúlyozott eltérést egy (feltételezett) párhuzamon keresztül mutatja be. Ez a kettős jelleg persze a korábban vizsgált problémák kapcsán nem jelent újdonságot: a technika, mellyel a kínai uralkodónak a Nyugat császáraitól való *különbségét* a Nyugat pápájával mutatott *hasonlóságán* keresztül ábrázolja, nagymértékben hasonlít arra a módszerre, ahogyan a „patrimoniális bürokrácia” típuspárt alkalmazza. Nem meglepő, hogy a Zhou-kor kapcsán valamivel később a „cezaropápiszmus” – nem ugyanabban az értelemben, de szintén kettős vonatkozású – terminusát használja, amely persze csak „felemás” jelentésben állhat: az uralkodó, *pozícióját* tekintve, „császár”, míg *funkcióját* tekintve „főpap”.<sup>298</sup> Weber számára az uralkodó nem a kettő „egy személyben”, hanem az utóbbi „személyéhez” a szó individualizáló értelmében nem kötődő funkció révén tölti be az előbbi szerepkört.<sup>299</sup> A sinológus Rosthorn, akinek bécsi előadásai Weberre is nagy hatást gyakoroltak,<sup>300</sup> helyesen jegyzi meg a Kína-tanulmány kritikájában, hogy

a császár nem mint abszolutista uralkodóvá emelkedett világi hatalom kapja meg a főpapi címet az ég kultuszában, hanem fordítva, mint főpap indul el és csak lassan, e pozíció révén nyerte el a világi hatalmat. (ROSTHORN 1923: 223.)

<sup>295</sup> Uo. Weber nyilván Shi Huangdiban lát ismét valódi hatalommal rendelkező uralkodót.

<sup>296</sup> A *guo* (國) írásjegy a kínaiiban egyaránt jelenthet „országot”, illetve ennél szűkebb, illetve közigazgatásilag nem-független régiót, „fejedelemséget” is.

<sup>297</sup> KUT, C 304. Ld. fent III.2.C.i. Vö. WEBER-SCHÄFER 1983: 223.

<sup>298</sup> Vö. ZINGERLE 1972: 95. sk.

<sup>299</sup> Vö. LOEWE 2006: 9–10.

<sup>300</sup> Ld. Marianne WEBER 1926: 626.

A *kritika* azonban nem jogos. Weber ugyanis kevéssel az idézett szakasz után ismét visszatér az uralkodó funkciójára, s maga is hangsúlyozza a Rosthorn által kiemelt vonásokat. Itt érkezünk el a kérdéskör tágabb vonatkozásához, amennyiben az uralkodó státusza nem csak a weberi Kína-kép, hanem az évszázadok óta tartó „kínai despotizmus” toposz körtörténete szempontjából is meghatározó jelentőségű. Kínában, mondja Weber,

alapvető, de számunkra a történeti idő előtti körülmények, feltehetően a folyamszabályozás nagy jelentősége játszottak szerepet abban, hogy a császárság a *mágikus* karizmából kiemelkedhetett és a világi, illetve a szellemi autoritást, az utóbbi nagyon nagy mértékű elsőbbsége mellett, egy kézben egyesíthette. Bár a császár mágikus karizmája a háborús sikerekben (vagy az eklatáns balsiker hiányában) is meg kellett mutatkozzon, elsősorban mégis a jó aratási időben és a belső nyugalom és rend megfelelő voltában kellett igazolódnia. A személyes kvalitásokat azonban, amelyekkel rendelkeznie kellett ahhoz, hogy karizmatikus tisztelet övezzé, a ritualisták és a filozófusok szertartási, majd etikai [kvalitásokká] formálták: [az uralkodónak] a régi klasszikus művek szertartási és etikai előírásai szerint kellett *élnie*. A kínai monarcha ezáltal elsősorban pontifex maradt: a régi mágikus vallásosság „esőcsínálója”, lefordítva az etikaiba. (KUT, C 310–311.)<sup>301</sup>

Weber tehát ismét visszatér a folyamszabályozás kérdéséhez és a császár „mágikus karizmájából” vezeti le a hatalom egy kézben való összpontosítását. Helyesen mutat rá, hogy az uralkodó alapvetően nem hadvezéri kiválóságának köszönheti szerepét,<sup>302</sup> hanem rituális funkciójának. Így a kínai „pontifex” „a karizmatikus uralom eredendő értelmében [...] azáltal igazolta magát »az ég fiaként«, az ég által jóváhagyott úrként: hogy népének jól ment a sora.”<sup>303</sup> Jól ítéli meg tehát a *tianzi* (天子) elnevezés karakterét is, amely – mondja Vasziljev – „nem több, mint allegória, nem több, mint annak szimbóluma, hogy a földi uralkodó alá van rendelve a legmagasabb égi erőknek, s ezek az erők pártfogolják őt.”<sup>304</sup>

Az itt sorra vett funkciók: az uralkodó mint a legfelső „világi” hatalom, *egyben* a legfőbb rituális szerep birtokosa, „az ég fia” és „a nép atyja”, a konfuciózus hivatalnokréteg mint az „isten nélküli etika” megszilárdítója, amely olykor mégis úgy jelenik meg, mint az uralkodó-főpap „klérusa”<sup>305</sup> – ezek okozzák a kínai hatalomszerkezet nagyfokú összetettségét. Emiatt rendkívül bonyolult, az európeai fogalmi sémában szinte *lehetetlen* felcímkézni, a nyugati történelem egyes jelenségeivel párhuzamba állítani a kínai birodalomban megfigyelhető alakzatokat. Azon gondolkodók, akik Kína hatalomtechnikai sajátosságait vagy ezekből következő, széles társadalmi vonatkozású jellegzetességeit pozitívan vagy negatívan értékelték a jezsuitáktól egészen Hegelig, ezen összetettség valamely aspektusát helyezték előtérbe a többivel szemben. Talán Montesquieu írja le a legpreg-

<sup>301</sup> Az 1915-ös kiadásban csak az itt idézett szakasz utolsó mondata szerepelt, amely viszont már önmagában is mutatja, hogy Weber Rosthornhoz hasonlóan látja a folyamatot.

<sup>302</sup> Vö. MASPERO 1978: 136: „A királyság [...] még a történeti korban is megőrizte bizonyos nyomait azoknak az időknek, amikor inkább vallási, mint politikai szerepe volt.” Ahogy Loewe a Qin- és a Han-kort vizsgáló művében fogalmaz, Kínában „[a] presztízs nem kapcsolódott heroizmushoz; csak kivételes esetekben tulajdonítottak vagy tulajdoníthattak egy kínai császárnak olyan jellegű sikert, mint Sándornak vagy Julius Caesarnak.” (LOEWE 2006: 10.)

<sup>303</sup> KUT, C 312.

<sup>304</sup> VASZILJEV 1977: 49.

<sup>305</sup> Ld. ehhez ZINGERLE 1972: 91–97. Weber a „Szociológiai alapok: D.” fejezet végén a Hanlin Akadémiát kifejezetten „a pápai kúria kongregációjához” hasonlítja. (KUT, C 392–393.)



nánsabban a Weber által is megfigyelt jelenséget, amikor úgy fogalmaz, Kínában „egybefoglalták a vallást, a jogot, az erkölcsöt és az illemt: náluk mindez erkölcsnek, erénynek számított. E négy tárgyra vonatkozó tanításokat szertartásrendnek nevezték”<sup>306</sup> – mindehhez azonban negatív előjelet kapcsol. Hogy ennek ellenére a kínai struktúra nem illeszkedik tökéletesen a montesquieu-i felosztásba, annak tudható be, hogy a „kínai despotizmus” alapvetően különbözött más egyeduralmaktól, amennyiben – ha ragaszkodunk e megnevezéshez – *despota nélküli despotizmus* volt (a valóban végtelen és drasztikus centralizáció időszakaitól eltekintve).<sup>307</sup> Ebben a struktúrában, mondja Puett,

az uralkodó pozíciója mint az Ég Fiáé explicit módon rituális viszonyként jelent meg: nem állították, hogy az ég adott életet az uralkodónak, vagy hogy az isteni jog folytán kormányzott. Ellenkezőleg, az uralkodót pusztán rituális értelemben tekintették az Ég Fiának: azáltal, hogy ő mutatta be azokat az áldozatokat az Égnek, amelyeket egy ember mutatna be elmúlt apjának, az uralkodó, rituális értelemben, az Ég Fiává vált, s ugyanezen az alapon töltötte be a nép anyjának és apjának szerepét. A nép családi kötelekeit így az uralkodóig terjesztették, akit úgy követtek, mint egy szülő, az uralkodó családi kötelekeit pedig felfelé irányították az Éghez mint apjához, és lefelé a néphez, mint gyermekeihez. Ezáltal az egész szféra úgy működött, ismét rituális értelemben, mint egyetlen leszármazási ág. (PUETT 2015: 241–242.)<sup>308</sup>

Ezt a sajátosságot emeli ki a jezsuiták nyomán Leibniz, Voltaire, majd később Herder, sőt Marx is: innen származik a korábban már vizsgált patriarchalizmus-kép. A weberi értelmezést az teszi sajátosan bonyolulttá, hogy miközben belátja a kínai rendszer összetettségét és ebből következő egyedi jellegzetességeit, nem mond le arról, hogy ezeket a nyugati történelem egyes jelenségeiből absztrahált típusok révén elemezze, ez esetben a császár és a római pontifex párba állításával. Azon számos mozzanat egyike válik ezzel explicitté, amely nemcsak Webernél, hanem az egész európai gondolkodástörténetben (beleértve a mai kort is), összekapcsolja a klasszikus kínai *császárságot* a római hatalomszerkezettel,<sup>309</sup> holott a látszólagos hasonlóságok mögött – mint itt az uralkodó példáján látszik – számos esetben lényegi különbségek húzódnak meg.<sup>310</sup> Éppen ezért kell tudatában lennünk, akár Kínát, akár egy európai gondolkodó Kína-képét tanulmányozzuk, hogy a kínai társadalomtörténet vizsgálatában nem csak az olyan terminusok problematikusak, mint a „feudalizmus” vagy a „kapitalizmus”, hanem az általánosan elterjedt, *épp ezért* „észrevétlen” konnotációkat keltő fogalmak is, mint például a „császár(ság)”.

Ismét hangsúlyoznom kell azonban, hogy a „Konfucianizmus és taoizmus” értelmezésében sokkal kevésbé az általános fogalmak reflektálatlan használatában rejlő hibalehetőségek okoznak nehézséget, mint a komparatiztika keretét alkotó *tudatos* megfeleltetések – típusba sorolások –, melyek, ahogyan azt az itt bemutatott rövid példákban láttuk, nem csak a hasonlóságok kimutatá-

<sup>306</sup> MONTESQUIEU 2003: XIX/17 (458–459). Ld. I.1.

<sup>307</sup> Montesquieu ezt úgy magyarázza, hogy Kína despotikus állam, amely „a család kormányzásának mintájára alakult ki”, az „apai tekintélyre” és „az apák iránti tiszteletet kifejező szertartásokra” alapozódik. „Vegyünk el ezekből valamit” – írja – „s meginog az állam.” (MONTESQUIEU 2003: XIX. 461.)

<sup>308</sup> Vö. LOEWE 2006: 11., ill. bővebben a császár vallási szerepéhez DAWSON 2002: 23. skk.

<sup>309</sup> A hasonlóság alapjául szolgáló mozzanatok elemzéséhez ld. SCHEIDEL 2009: 13–15.

<sup>310</sup> Egy másik fontos pontra mutat rá az „égalatti” (*tianxia* 天下) és az *imperium* különbsége kapcsán Nylan 2008-as munkájában (NYLAN 2008: 42–43.)

sának szolgálnak alapul, hanem a különbségek megállapításának is. Ezzel együtt persze emlékeztetnem kell arra is, hogy Weber tisztában volt a „patrimoniális bürokráciához” hasonló típusok alkalmazásának *kényszerű* voltával, az 1915 utáni betoldások közül pedig számos darab épp arra szolgál, hogy *különbségekre* hívja fel a figyelmet azokban a szakaszokban, amelyek alapvetően hasonlóságok leírására szolgáltak. Megemlítendő végül, hogy azon esetekben, amelyekben a források hiányából adódó értelmezési nehézségekkel szembesül, nem próbálja azt a látszatot kelteni, hogy a sémák alapján *minden* ismeretlen együttható kikövetkeztethető volna. Az imént idézett gondolatmenethez például, amelyben a folyamszabályozás jelentősége ismét középpontba kerül, egy lábjegyzetet fűz, melyben immár másodszor hangsúlyozza: a mágikus karizma átalakulása

*nem* vezethető le kizárólag ebből [ti. a folyamszabályozásból]. Ez esetben Mezopotámiában is ugyanennek a fejlődésnek kellett volna végbemennie. Be kell érünk azzal: hogy – mint azt már G. Jellinek is megjegyezte<sup>311</sup> – az imperium és a sacerdotium kapcsolatának e központi jelentőségű fejlődése sokszor épp „véletlen”,<sup>312</sup> számunkra a múltba vesző, történelmi körülményeken [*Schicksalen*] nyugszik. (KUT, C 311. 73. jegyzet)

Minden olyan mozzanat azonban, amelyről tudomást szerezhethünk, Weber meggyőződése szerint megérthető és megértendő része a társadalmi folyamatoknak, a megértés elsődleges eszközei pedig az ideáltípusos konstrukciók. Ezek alkotják a weberi komparatiztika rendkívül flexibilis keretét, melyben a hasonlóságok és különbségek bonyolult, itt csak egy-egy példán bemutatott viszonyrendszere felépül. E rendszerben elemzi a kínai társadalomtörténet *minden* elemét: azokat, melyek – miként Európában – Kínában is talaját alkothatták volna a *modern* kapitalizmus kialakulásának, és azokat, melyek ennek létrejöttét akadályozták. Az utóbbiakról lesz szó a következő szakaszban.

---

<sup>311</sup> Az utalás helye egyelőre ismeretlen. Jellinek nagy szerepet játszott Weber gondolkodásának alakulásában. Az ő *Allgemeine Staatslebré*éből származik az „ideáltípus” (nála „Idealtypus”) terminusa is. Vö. Marianne WEBER 1926: 327.

<sup>312</sup> A véletlen történelemkutatásban játszott szerepéhez ld. OT, 56. skk., ill. II.1.C.

### III.3. A KÜLÖNBÖZÉS ESZKÖZEI

#### III.3.A. A KAUZÁLIS ÖSSZEFÜGGÉS „MÁSİK OLDALA”

##### – *MIHIÁNYZOTT?*

Az „Előzetes megjegyzés” sokat idézett helyén Weber azt írja, a protestantizmus-tanulmányok csak azt mutatták meg, miként befolyásolják „vallási hittartalmak” egy gazdasági forma „étoszát”, s ennyiben „a kauzális összefüggésnek csak az *egyik* oldalát” vizsgálták. A világvallásokat elemző tanulmányokban viszont, mondja, „*mindkét* viszonyt” utánajár.<sup>313</sup> Ezt kétféleképpen érthetjük. Vagy úgy, hogy azt fogja vizsgálni, milyen módon befolyásolják *gazdasági* folyamatok a *vallási* érület változásait, vagy úgy, hogy a *gazdasági* étosz alakulásának más, szintén *gazdasági* vonatkozású mozzanatokhoz való viszonyát elemzi – s természetesen a „gazdaság” mindkét esetben a lehető legtágabban veendő. Amennyiben tehát a kauzális összefüggés „másik oldalát” keressük, Weber azon elemzéseit kell szemügyre vennünk, melyekben *nem* vallási-érületi jellegű tényezőket értelmez *hatásuk* tekintetében. A következőkben ilyen gondolatmenetekről lesz szó.

##### *i) A város és igazgatása*

A Kína-tanulmány a következő *in medias res* felütésű mondattal kezdődik: „Kína, Japánnal éles ellentétben, már a számunkra történelem előtti időkben is a nagy, fallal körülvett *városok* országa volt.”<sup>314</sup> Csak a városoknak volt „kanonizált kultusszal” rendelkező védőistensége, teszi hozzá Weber, s a fejedelem is „városban élő úr” (*Stadtber*) volt; a miaók XIX. századi felkelését szintén „kényszer-szünoikiszmoszal”, városba toloncolással fékeztek meg véglegesen, s az adópolitika is mindig a városoknak kedvezett a vidékkel szemben.<sup>315</sup> *Ennek ellenére* a gazdaság az ország agrárjellegének megfelelően soha nem volt olyan fejlett, mint például a ptolemaioszi Egyiptomban. Ennek – mondja – jó példája a pénzgazdaság, melyről egy hosszú szakaszt illeszt a szövegbe az átdolgozásakor.<sup>316</sup> Az eredeti változatban azonban a kínai városra vonatkozó fejtegetések folytatódtak, ez a „város” pedig, „minden analógia ellenére, a döntő pontokon valami más volt, mint a nyugati.”<sup>317</sup> Weber e különbségre vonatkozó meglátásai a „Konfucianizmus és taoizmus” talán egyik legtávolabb ható gondolatmenetét alkotják,<sup>318</sup> de számunkra elsősorban a megközelítésmódnak van kiemelt jelentősége.

A történeti időben megszülető kínai város, mondja, elsősorban „fejedelmi székhely” volt, amely a nyugati városhoz hasonlóan erődítményként szolgált. Ugyancsak a nyugati mintának meg-

<sup>313</sup> EM, 19.

<sup>314</sup> KUT, C 276. A mondat majdnem ugyanígy állt az első kiadásban, csak a „nagy, fallal körülvett” jelzők hiányoztak.

<sup>315</sup> KUT, C 276. sk.

<sup>316</sup> KUT, C 279–290.

<sup>317</sup> KUT, C 290–291.

<sup>318</sup> Vö. IV.3.

felelően *volt* benne kereskedelem, de „hiányzott belőle az állami privilégiumként garantált városi piacmonopólium.”<sup>319</sup>

A kínai, mint minden keleti városképződés Nyugattal szembeni alapvető különbsége azonban a város sajátos politikai karakterének hiánya [*Fehlen*] volt. [A kínai város n]em volt az antik értelemben vett „polisz” és nem ismert semmiféle „városi jogot”, mint a középkor. Nem volt ugyanis „község” [*Gemeinde*] saját politikai különjogokkal. Nem volt polgársága a magát felfegyverző városi harcosrend értelmében, mint a nyugati antikvitásban. Soha nem jöttek létre továbbá katonai esküszövetségek, mint a genovai „compagna communis” vagy más „conjuratio”-k [...]. (KÜT, C 291.)<sup>320</sup>

A „hiányzó” elemek ugyanúgy a nyugati minták szerint válnak a város feltételévé, ahogyan a fent vizsgált esetekben is a Nyugat volt az összevetés alapja. A *Gazdaság és társadalom* szerint

[a] szó teljes értelmében vett városhoz mint községhez [*Stadtgemeinde*] [...] hozzátartozott, hogy a település – legalábbis viszonylag erősen – ipari-kereskedelmi jellegű volt, az ilyen településnek pedig a következő ismertetőjegyei voltak: 1. az erődítmény, – 2. a piac, – 3. saját bíróság és – legalább részben – saját jog, – 4. szervezeti jelleg és ehhez kapcsolódóan 5. legalább részleges autonómia és autokefália, vagyis az igazgatást olyan hatóságok látták el, amelyek felállításában valamiképpen maguk a polgárok is részt vettek. (GÉT II/4., 78–79.)

Ezek természetesen szigorú kritériumok, s részben egyetérthetünk Wheatley-vel abban, hogy

Weber maga is tudatában volt, az autonómia és az autokefália beemelése a kritériumok közé a hagyományos világ nagyon nagyszámú olyan települését zárja ki a teljes [értelemben vett] városi státuszából, melyeket szokásosan városnak [*city or town*] neveztek. (WHEATLEY 2008: 2/371.)

Korábbi példáink alapján mégsem evidens, hogy Weber a város vonatkozásában szigorúbban kellene vegye általános kritériumait, mint bármely más esetben. A kínai város kapcsán épp úgy hangsúlyozhatná egyes elemek meglétét (például az erődítmény-jelleget és a kereskedelmet, melyeket említ is<sup>321</sup>), ahogyan máskor, mégis mintha éppen ellentétes módon járna el: nem arra törekszik, hogy a Kínában is felfedezhető részmozzanatok megléte révén hasonlóságot mutasson ki Kína és a Nyugat között. Sokkal inkább a hiányokat nyomatékosítja, háttérbe szorítva a többé-kevésbé párhuzamba állítható elemeket, elsősorban pedig a város *szabadságának* hiányát.<sup>322</sup> E szabadság „a nyugati formában már csak azért is nehezen volt lehetséges” – az 1915-ös változatban: „már csak azért is lehetetlen volt”<sup>323</sup> – „mert [Kínában] soha nem vetették le a *nemzetség* kötelekeit”: a származási helyhez, a *faluboz* fűző „rituális és személyes” kötelekeket.<sup>324</sup>

A Kína-tanulmányban újra és újra felbukkanó „nemzetségi kötöttség” (*Sippengebundenheit*<sup>325</sup>), amely a tradicionalizmus melegágya, s ezzel az újítások egyik legmeghatározóbb gátja volt, *látszólag* olyan elem a weberi vizsgálatban, amely a kelet-ázsiai társadalomszerkezetről alkotott képét legközelebb viszi a marxí tézishez, mely szerint a korai fejlődési stádiumban lévő népeknél

<sup>319</sup> KÜT, C 291.

<sup>320</sup> Vö. GÉT II/4., 81. Ld. ehhez SCHMIDT-GLINTZER 2000: 184–185.

<sup>321</sup> KÜT, C 290–291.

<sup>322</sup> Ld. SHIBA 1986: 249.

<sup>323</sup> KÜT, A 32.

<sup>324</sup> KÜT, C 292.

<sup>325</sup> Vö. KÜT C 386. skk.

[a] munkafolyamatbeli kooperáció [...] egyrészt a termelési feltételek közös tulajdonán alapul, másrészt azon, hogy az egyes egyén még éppoly kevésbé szakadt le a törzs vagy a közösség köldökzsinórjáról, mint a méh-egyén a kaptárról. (MEM 23. [*A tőke*, I.]: 313.)

Mint ismeretes, Marx elsősorban India példáján szemléltette az „ázsiai” termelési formára vonatkozó meglátásait. Talán ennek is köszönhető, hogy a *Világvallások* egyetlen közvetlen Marxra vonatkozó utalása az India-tanulmányban található, de egészen hasonló kontextusban, mint amelyet Kína kapcsán a jelen fejezet vizsgál. „Marx”, mondja Weber,

az „ázsiai népek sajátos stabilitásának” okaként az indiai falusi kézműves sajátos helyzetét jelölte meg:<sup>326</sup> azt, hogy piaci értékesítés helyett rögzített természetbeni járandóságokra volt utalva. Marxnak igaza is volt. (HÉB, 288.)

Igaza volt abban az értelemben, tehetjük hozzá, hogy a vérségi kötelékek átszakíthatatlan rendjében helyesen ragadta meg a keleti társadalmak fő strukturális sajátosságát. „De a régi falusi kézművesen kívül”, folytatja Weber, „ott<sup>327</sup> volt a kereskedő és a városi kézműves is, aki piacra dolgozott vagy gazdaságilag épp úgy a kereskedőcéhektől függött, mint a nyugati kézműves.”<sup>328</sup> Nem térhetek itt ki bővebben az indiai viszonyok elemzésére, amelyek természetesen nem tökéletesen egyeznek Weber értelmezésében a kínaiakkal. Elég számunkra, hogy a „Hinduizmus és buddhizmus”-ban azzal egészíti ki – és ezzel nem tagadja – a marxi nézetet, amit a „Konfucianizmus és taoizmus” említett szöveghelyén is kifejt, tudniillik hogy „ott volt” a kereskedő és a kézműves. Vagyis: a fejlődés nem *pusztán* a gazdasági feltételek hiányában, hanem – igaz, *csak* – a legalapvetőbb gazdasági feltételek megléte *ellenére* akadt el, s elsősorban éppenséggel nem a helyi – nemzeti – viszonyok, hanem a központi kormányzás, a bürokrácia miatt. Miközben Nyugaton

a város „közösség” [*Gemeinde*] volt, az antikvitásban egyben kultusz-szövetség [*Kultverband*] is, a középkorban esküszövetség. Ezeknek Kínában csak előzetes stádiumát találjuk meg,<sup>329</sup> megvalósulását azonban nem. A kínai városi istenség csak helyi védőszellem volt, de nem: egy *szövetségi* istenség, leggyakrabban pedig sokkal inkább: egy kanonizált városi mandarin.

Teljes mértékben hiányzott – ezen múlik mindez – a felfegyverzett lakosok esküszövetsége. [...] Bizonyos tekintetben a kínai városok állapota látszólag az angolokéra emlékeztetett, részben a firma burgi, részben a Tudor-kor idején. Ám, már *pusztán* külsőleg is, azzal a nem jelentéktelen különbséggel: hogy egy angol városhoz még akkoriban is egy „Charter” tartozott, amely rögzítette „szabadságait”. Ilyesmi azonban Kínában nem létezett. A Nyugattal legélesebb ellentétben, az indiai körülményekkel azonban megegyező módon a kínai városoknak mint császári erődítményeknek a gyakorlatban lényegesen *kevésbé* jogi garanciája volt, mint a falvaknak [...]. (KUT, C 292–293.)

Étienne Balázs a kínai falu várossal szembeni elsődlegességének okairól írva megjegyzi, hogy e

megállapításhoz [...] a zseniális Max Weber, korát megelőzve, már rég eljutott híres vallásszociológiai esszéiben. Tőle származik a találó formula: „város” egyenlő: mandarinok székhelye, közigazgatási autonómia nélkül; „falv” egyenlő: közigazgatási autonómiával rendelkező helység, mandarinok nélkül.<sup>330</sup> (BALÁZS 1976: 121.)<sup>331</sup>

<sup>326</sup> Weber természetesen nem arra gondol, hogy az indiai kézműves az, akinek helyzete egész Kelet-Ázsiára hatással van, hanem arra, hogy Marx India példáján mutatta be az „ázsiai termelési mód” sajátosságait.

<sup>327</sup> Itt is csak közvetlenül van szó Indiáról, de a megállapítás ugyanígy vonatkozhat Kínára is.

<sup>328</sup> HÉB, 288.

<sup>329</sup> Ld. az előzőekben a férházról mondottakat.

<sup>330</sup> Ld. KUT, C 381. A szakasz az átdolgozáskor kerül a szövegbe.

Ecsedy Ildikó épp Balázs e szöveghelyére utalva jegyzi meg teljes joggal, hogy

Max Webernek ez a formailag – párhuzamos szerkesztésével – keleti párversnek is beillő aforizmája szellemességében és szellemében nagyon is „európai”; Kínában ugyanis mandarinok (hivatalnokok) nélküli hely legfeljebb isten háta mögötti vagy primitív („barbár”) lehet, „önkormányzata” pedig ennek megfelelő, legalábbis az állami adminisztráció császárkori megszervezése óta; s ez a hivatalos megítélés nem is alaptalan a nagy kiterjedésű, csak fokozatosan civilizálható kínai birodalomban, hogy ne is beszéljünk a császárkori birodalmi egységet megelőző időkről. Erre a korai időszakra láthatólag nem is gondolt Max Weber [...] (ECSEDY 1987: 177. 6. jegyzet)

Bármennyire jogos is azonban Ecsedy kritikája, Weber motivációira vonatkozó következtetése téves: Weber nagyon is gondolt a császárkor előtti időszakra, melyben a város legkorábbi kezdeményeit vélte felfedezni – ennek eklatáns példája, hogy hangsúlyozza, a férőház igenis létezett a „történelem előtti” időben. Az Ecsedy által kiemelt sarkítás ugyanakkor jól mutatja, mi munkál Weber értelmezése mögött. Az ugyanis, hogy a kínai fejlődés már a legkorábbi időkben más irányba indult el, mint az európai, *közvetlenül* tényleg gazdasági okokra vezethető vissza. Arra jelesül, mondja Weber, hogy a nyugati városok tengeri kereskedelmi központokként alakultak ki, a keletiek azonban (és itt az elő-ázsiai térség a Távols-Kelettel kerül egy kategóriába), ahol a kereskedelem alapvetően *belső* kapcsolatokat jelentett, „korán a bürokratikus királyi csatornaépítő igazgatás kegyétől való függőségbe kerültek teljes létükben.”<sup>332</sup> Ez volt végső soron az ok, amiért a kínai falu és az ehhez kötődő nemzetség megőrizte elsődlegességét a várossal szemben, s amiért az ipar sem lépett ki korai, nemzetséghez kötött formájából.<sup>333</sup> Nem jöttek létre céh-privilegiumok, „hiányoztak a szabad, szövetségileg irányított kereskedelmi és ipari szerződések szilárd, nyíltan elismert, formális és megbízható *jogi* alapjai”, melyek a Nyugaton a kiskapitalizmus feltétele voltak.

Hogy hiányoztak, annak oka a városok és a kereskedőcéhek saját politikai-*katonai* hatalmának hiánya [*Fehlen*] volt, e tény pedig ismét abban nyer magyarázatot, hogy a hadseregben és az igazgatásban korán kifejlődött a hivatalnoki (és: tiszti) szervezet. (KUT, C 298.)

Itt kezdődik a korábban vizsgált szakasz, a folyamszabályozás és a királyi bürokrácia kapcsolatának elemzése, ezek pedig csak közvetve, a szó legtágabb értelmében nevezhetők „gazdasági” tényezőknél, különösképp, ha arra gondolunk, ahogyan a termést „a semmiből” teremtő király és a teremtő isten képzelete a weberi értelmezésben összekapcsolódik. Az ilyen vallási-érületi mozzanatok legalábbis *időben* elsődleges szerepet játszanak a kínai városfejlődésben, miközben „a kauzális összefüggés másik oldala” pusztán ezek *okozatában*, vagyis például a céhes monopóliumok, ezeken keresztül a kiskapitalizmus *hiányában* jelenik meg, s ebben a negatív értelemben vannak további következményei a kínai gazdaságtörténetre. E következmények tehát, másképp fogalmazva, valójában *nem* a városgazdasági folyamatok következményei.

---

<sup>331</sup> A magasztalás után maga Balázs azzal folytatja, hogy a kínai városi adminisztráció nem működött jól, aminek következtében a lakosság a falvakba áramlott vissza.

<sup>332</sup> KUT, C 294.

<sup>333</sup> KUT, C 297.

Weber kínai városra vonatkozó fejtegetései természetesen joggal kritizálhatók a sinológia szaktudományára felől,<sup>334</sup> s kétségtelen, hogy meglátásai legalábbis részben a korabeli szakirodalom egyoldalúságára vezethetők vissza, melyek a kínai történetírói hagyományra támaszkodva szükségképp nagyobb hangsúlyt fektettek a hivatalnokrétegre, mint a kereskedőkre, mert az utóbbi csoportról sokkal kevesebb szó esik a kínai forrásokban.<sup>335</sup> Mégis, ha a vizsgálat elsődleges célját vesszük figyelembe, amely nem abban áll, hogy a kínai társadalomfejlődés egészéről pontos történeti leírást adjon, hanem abban, hogy újabb példán szemléltesse a gazdasági és vallási mozzanatok *együtt*es társadalomtörténet-alakító szerepét, akkor úgy tűnik, a hangsúlyok itt bemutatott elhelyezése nagyon is jól illeszkedik elemzésébe. A weberi valóságtudomány ugyanis az élet „egyes jelenségeinek összefüggését és kulturális jelentőségét” nem pusztán „mai alakjukat tekintve” ismeri meg, hanem „történetileg épp ilyenné [és nem másmilyenné] válásuk okait vizsgálva” is,<sup>336</sup> mindig kiemelt szerep jut tehát benne az egyes jelenségek *kialakulásának*,<sup>337</sup> és ezáltal az „okszági hozzárendelésnek”. Ebben a megközelítésben Webernek a kínai város létrejöttére vonatkozó fejtegetései mintha csak azzal a marxi tétellel vitatkoznának, hogy „[a] társadalom gazdasági alapelemeinek szerkezetét nem érintik a politikai felhőrégió viharai”.<sup>338</sup> A kínai hivatalnok-írástudók bürokratizmususa ugyanis éppen a politikai régió „szélcsendjét” teremtette meg (vagy legalábbis erre törekedett), ami még inkább szembetűnő lesz a következőkben vizsgált kérdéskör, az autonómia, a jog, és az individuum (hiánya) kapcsán.

## **ii) Polgárság és polgári üzem**

Weber a kínai város elemzésekor, mint látjuk, elsősorban ennek a nyugati várostól való különbségét vizsgálta. Fontos itt két további mozzanatot is megemlíteni, melyek „a kauzális összefüggés” két ellentétes oldalán helyezkednek el: a városi „polgárságot” és a városi üzemet.

A *Gazdaság és társadalom* már említett paragrafusában, melyben „a szó teljes értelmében vett város” jellemzőit is felsorolja, röviden kitér a keleti vonatkozásokra. Ázsiában, mondja, „[n]em ismerték, vagy csak kezdeti formában ismerték az autonóm igazgatást, mindenekelőtt pedig – ez a legfontosabb – ismeretlen volt számukra a város *szervezeti* jellege és a vidéki emberrel szembenálló

<sup>334</sup> Ld. ELVIN 1983: 127. és az ott hivatkozott forrásokat. Elvin sinológiai tárgyú írásaiban sokszor nem áll távol attól, hogy a kapitalizmus terminusaival beszéljen a kínai viszonyokról („a pénz és a hitelrendszer forradalma”, „a piaci struktúra és az urbanizáció forradalma” – ELVIN 165. skk., 185. skk.). Az adatok valóban sok változást mutatnak az említett tényezőkben, a változásokat azonban a hatalom rendre elfojtja.

<sup>335</sup> Erre hívja fel a figyelmet sok egyéb kritikai észrevétel mellett Sybille van der Sprenkel (SPRENKEL 1983: 103.), kiemelve, hogy legalábbis az ezredforduló után, a Song-kori Kínában a viszonyok lényegesen eltértek a Weber által leírtaktól. Ezt támasztja alá Gernet is, szintén a kereskedőréteg Song-kori előretörését hangsúlyozva (GERNET 1980: 59.) Ugyanakkor hozzá kell tennünk, hogy Gernet ugyanitt arról a folyamatról is beszél, melynek során az írástudó-hivatalnok réteg „korrumpálódik”, morális hanyatlásnak indul (*uo.*), ami egybecseng Weber meglátásaival. A Song-kori fejlődésről ld. még SHIBA 1986: 250. sk.

<sup>336</sup> OT, 29.

<sup>337</sup> A weberi városszociológia kapcsán ld. ehhez NIPPEL 1994: 38.

<sup>338</sup> *A tőke*, MEM 23: 336.

városi polgár fogalma.”<sup>339</sup> Ebben a „vidékkel” való szembenállásban rejlik mármost a „polgár” terminus *közvetlen* jelentése, ami Kína kapcsán sokszor hangsúlyozott „hiányát” illeti: a kínai városnak, mint láttuk, azért nincs polgársága, mert a társadalom tagjai nem szakadtak ki a *nemzeti* kötelékből, nem léptek másokkal új, nem vérségi alapú *társulásba* (*Synoikizmos*, *Verbrüderung*). Ez természetesen azt jelentette, hogy a gazdasági tevékenységek azon köre, amely Kínában is megfigyelhető, szintén a társadalmi kapcsolatok nemzeti szegmenséhez kötődött, ami *önmagában véve* „gazdasági” jelenség. A Kína-tanulmány központi kérdése ugyanakkor mégiscsak az, hogy a konfucianus bürokrácia „társadalometikája” milyen módon hat *erre* a folyamatra, vagyis arra, hogy a *Sippe* elsődlegessége nem szűnik meg úgy, mint a Nyugaton. Nem kizárólag, „de azért igen jelentős mértékben” e társadalometika következménye ugyanis

Kínában a nemzeti kötődések fennmaradása, a politikai és gazdasági szervezeti formák teljességgel személyes kapcsolatokhoz kötődő jellege, amelyek mind (viszonylag) igen feltűnő módon híján voltak a racionális tárgyyszerű szerveződésnek és a racionális célra alakult szervezetek absztrakt, transzperszonális jellegének, a tulajdonképpeni „községek” hiányától – különösen a városokban – elkezdve egészen a tisztán dologi célokra elkötelezett gazdasági társulási és üzemi formák hiányáig. Tisztán kínai gyökerekből ilyesmi jóformán egyáltalán nem jött létre. (KÉT, 192.)

E sorok persze már a puritanizmust és a konfucianizmust összehasonlító zárófejezetből származnak, amelyről később lesz szó. Egyelőre azt kell tisztázni, mi a *közvetlen* jelentősége a „polgárság” hiányának – ez ugyanis meghatározó a *Világvallások* gondolatmenetében.

Az említett „Városszociológia”-paragrafusban Weber az erődvárosok kialakulásáról írva beszél a „polgár” középkori fogalmáról, amely egy király vagy nemes(ek) által uralt várhoz kötődött.

A várban bennlakókat vagy a vár lakosait [...] mint polgárokat [*Bürger*] (burgenses) arra kötelezték, hogy meghatározott katonai szolgálatot [...], őrszolgálatot és védelmet [...] teljesítsenek a város katonai urának. A polgár akkor és annyiban tagja a rendjének, ha és amennyiben részt vesz a város védelmében, azaz tagja a védelmi szervezetnek. (GÉT II/4., 76. WUG II, 734.)<sup>340</sup>

Ez a jelenség – mondja – ahhoz az időszakhoz tartozik, melyben az „erődváros” politikai karaktere kialakult, s ez a védelmi szövetség gyakran szorosan összekapcsolódott – a piacon keresztül még *térben* is – a városban folytatott kereskedelmi tevékenységgel. Az persze, „hogy milyen kapcsolat van egyfelől a helyőrség, a politikai erő polgársága, másfelől a gazdasági tevékenységet – polgári haszonszerző tevékenységet – folytató lakosság között, fölöttébb bonyolult” probléma, ám „mindig *döntően* fontos alapkérdése a városi alkotmányok történetének.”<sup>341</sup> Itt Weber szokásához híven elkezdi példákat felsorakoztatni a hellén várostól Egyiptomon át a szóban forgó középkori fejedelemségeig, bemutatva, hogy a város urának milyen módon fűződhet érdeke a városban működő kereskedelem serkentéséhez, vagyis hogy ne korlátozza a gazdasági folyamatok előrehaladását.<sup>342</sup> A nyugati város sajátosságait taglaló második paragrafusban eztán már központi jelentőséget kap

<sup>339</sup> GÉT II/4., 79.

<sup>340</sup> Vö. KATUS 2014: 259. sk.

<sup>341</sup> GÉT, II/4., 79–80.

<sup>342</sup> GÉT, II/4., 80. sk.



az ilyen értelemben vett városi polgár mint *egyén*. Noha természetesen eleinte ez a „polgár” is az úr hatalmának volt alávetve, írja Weber, ez fokozatosan átalakult, s

[a] középkori város szervezetté alakulása szempontjából [...] az volt a döntő, hogy egy olyan korszakban, amelyben a polgárokat gazdasági érdekeik arra készítették, hogy intézmény jellegű társulásokat hozzanak létre, e törekvésük egyfelől *nem* ütközött mágikus vagy vallási korlátokba, és – másfelől – nem voltak alávetve semmilyen felettük álló politikai szervezet racionális igazgatásának sem. Ahol ugyanis e körülmények közül akár csak az egyik fönnállt – mint Ázsiában –, ott még a nagyon erős közös érdek is legföljebb csak átmeneti összefogásra tette képessé a városlakókat. (GÉT II/4., 98.)

Leegyszerűsítve azt mondhatjuk, éppen az itt röviden kiemelt folyamatok nem mehettek végbe Kínában. Annak megfelelően, ahogyan Weber kínai „feudalizmusról” és „patrimonializmusról” beszél, ezek a folyamatok is az európai középkorhoz kötődnek, melyet az 1880-as évek végén született disszertációja (*A kereskedelmi kapcsolatok története a középkorban*, 1889) óta számos aspektusból vizsgált. Kaelber szerint, noha a terminust akkor még nem használta, már a disszertációban is a „racionalizáció” gyökereire lelt rá az itáliai városban.<sup>343</sup> Csakhogy – folytatja Kaelber – miközben a racionalizáció eredetét később is a középkorhoz kötötte, amelynek így továbbra is meghatározó történeti jelentőséget tulajdonított, a modern nyugati gazdasági „étoszt” mégsem innen eredeztette, hanem – mint tudjuk – elsősorban a protestáns világon belüli aszkézisből.<sup>344</sup> Ez az oka annak, hogy a „polgárság” hiányának vizsgálatakor nem elégedhetünk meg az eddig mondottakkal.

Úgy tűnik ugyanis, hogy amikor Weber a „Konfucianizmus és taoizmus” különböző szöveghegyein a polgárság hiányáról beszél, legalábbis egyes – méghozzá kulcsfontosságú – esetekben nem a középkori Európa polgársága jár a fejében. A legvilágosabban ott jelenik ez meg, ahol Wang Anshi (szintén később elemzendő) reformkísérletéről és ennek bukásáról ír, amely után végképp lehetetlenné vált a gazdasági változás.

A gazdasági helyzet fokozódó stabilitása [...] nem tette lehetővé, hogy olyan gazdasági problémák jelentkezzenek, mint amilyeneket a 17. századi angol irodalom fejteget. Ugyanis teljességgel hiányzott az a bizonyos öntudatos, a kormányzat által figyelmen kívül nem hagyható polgári réteg, amelynek érdekeihez Angliában a kor „pamfletjei” elsősorban fordultak. A közigazgatás számára [...] a kereskedőcéhek magatartása csak „statikusan” volt komolyan számításba veendő, vagyis akkor, amikor a tradíció és a speciális privilégiumok megőrzéséről volt szó. Dinamikusan ellenben nem volt súlya, mert nem (*már nem!*) léteztek kellő erővel megjelenő expanzív kapitalista érdekek, hogy – mint Angliában – az állami közigazgatást a saját szolgálatukra kényszerítsék. (KÉT, 149.)

A hangsúlyos „*már nem!*” betoldásban, amely az átdolgozáskor került a műbe, egyfelől újabb példát látunk arra, ahogyan Weber az Európa és Kína párhuzamát alkotó jelenségek korai meglétét kiemeli.<sup>345</sup> Világossá válik azonban valami más is: az, hogy Weber itt nem az ókori politészre, és

---

<sup>343</sup> KAELBER 2008: 192.

<sup>344</sup> Kaelber azt hangsúlyozza, mennyire kézenfekvő lett volna, ha Weber az 1880-as évek végén, az középkori itáliai városra irányuló vizsgálódásokat folytatva írja le a modern kapitalizmus kialakulását. KAELBER 2008: 197–198.

<sup>345</sup> Az „expanzív kapitalista érdekek” említése még akkor is kissé túlzónak tűnik, ha figyelembe vesszük, hogy Weber szerint a kapitalista fejlődés alapvető *feltételei* megvoltak a korai Kínában.

nem a középkori *burgensísre* utal a „polgár” fogalmával. Az a „hiányzó” polgárság, amelyről itt szó van, úgy tűnik, a Kálvin utáni nyugati *puritán* városi középosztályt jelenti.

Fontos ennek kapcsán, hogy Weber a fenti idézetben is megjelenő angol viszonyok kapcsán is túlzottan általánosít, amennyiben

a puritanizmust általánosan azonosítja a polgári középosztállyal. Ez az összekapcsolás a 17. század közepe előtt, amikor a puritánok számos képviselője a gentry [réteghez] és magához a felső arisztokráciához tartozott, nem állja meg a helyét. (SCHRÖDER 1995: 473.)<sup>346</sup>

Számunkra azonban fontosabb ennél, hogy amikor Weber „az öntudatos és aszketikus, mi több, hősi polgárságról” beszélt, láthatóan az volt a célja, hogy ezt szembeállítsa „a vilmosi éra feudalizált és hedonisztikusan ernyedt német polgárságával”.<sup>347</sup> Hasonló vonatkozásokkal meggyőződésem szerint a *Világvallások* kapcsán is számolnunk kell,<sup>348</sup> szem előtt tartva az értekezés korábbi megállapítását, mely szerint az *értékmentes* társadalomtudományos kutatást folytató Weber démonát a *tárgy megválasztásában* keressük.<sup>349</sup>

A polgári középosztály ilyen összefüggésben betöltött szerepe még világosabbá válik, ha magát a *Világvallások* elején álló *Protestáns etikát* vesszük szemügyre. „A protestáns szekták és a kapitalizmus szelleme” egy szöveghelyén például a mindenütt<sup>350</sup> megjelenő kapitalizmus képviselőivel szemben Weber a polgári réteg szerepét emeli ki. A szektákat jellemző sajátos „vallási irányultság” hordozói, mondja, elsősorban a „középosztály, a beléje és a belőle felemelkedő rétegek voltak [...] – éppúgy, mint a XVII. és XVIII. században”.<sup>351</sup>

Nincs a történelemnek olyan korszaka, hacsak nem a szigorúan feudális vagy patrimoniális kötöttségűeket vesszük, és nincsen a földnek olyan gazdasági régiója, amelynek ne lettek volna meg a Perpont Morgan, Rockefeller, Jay Gould stb. jellegű kapitalista figurái [...]. [...] [D]e: bármilyen sokra becsülnék is egyébiránt jelentőségüket a gazdaság forradalmasítása szempontjából, soha nem ők döntötték el, hogy milyen gazdasági szellem volt a meghatározó egy adott korszakban és egy adott területen. Mindenekelőtt pedig nem ők voltak a megteremtői és nem ők lettek a hordozói a specifikusan nyugati *polgári* szellemnek. (PE, 238.)

A Kínát érintő eddigi elemzés fényében különösen beszédes az a jegyzet is, melyet Weber „a *signeurs* előkelő hanyagsága és a hivalkodók parvenüsége” vs. „a józan polgári self-made-man” Egyesült Államokbeli szembeállításához ad. „Éppen *ebben* áll a jellegzetes különbség”, írja,

mindenfajta feudális felfogással szemben. A feudális felfogás szerint a [...] parvenü sikere és vérének felszentelése csak *utódainak* válhat javára. [...] S bár e különbségek az amerikai „népjellem” mai gyors változásának és európaizálódásának hatására elhalványulnak, még ma is találkozni ott azzal a sajátos s az előbbivel szögesen *el-*

<sup>346</sup> Schröder az első Rachfahl-antikritika egy lábjegyzetére utal, ahol Weber szintén a „polgári-kapitalista középosztály harcáról” beszél. Ld. AK3, 182. 27. jegyzet.

<sup>347</sup> SCHRÖDER 1995: 474. Vö. MOMMSEN 1974: 105. sk.

<sup>348</sup> Ld. a IV. szakaszt, ill. vö. SCHLUCHTER 1980: 96. skk.

<sup>349</sup> Ld. II.2.B.

<sup>350</sup> Ezen a helyen (ld. az idézett szakaszt) helyesebb úgy fogalmazni, *majdnem* mindenütt, Weber ugyanis kivételként említi a „szigorúan feudális vagy patrimoniális kötöttségű” korszakokat. Noha Kína esetében, amely a „patrimoniális *birokrácia*” tipikus példája, nem ezek a meghatározók, a szöveghely jól mutatja, hogy az ideáltipikus határfogalmak csak absztrakt értelemben bírnak valóban *általános* érvénnyel.

<sup>351</sup> PE, 238.

*lentés* polgári szemlélettel, mely az üzleti *sikert* és *nyereséget* mint a szellemi teljesítmény tünetét dicsőítette, ezzel szemben az öröklött *birtokot* semmiféle tiszteletben nem részesítette. (PE, 196. 241. jegyzet)

Alapvetően – *weberien* tág értelemben – e szöveghelyeken is a vérségi kötelékek béklyói közt ragadt ember és az e béklyóból megszabadult individuuum állnak szemben egymással, s itt világossá válik, milyen messzire vezethetők a Kína-tanulmány azon gondolatmentei, melyek e kötelékek eltéphetetlenségét hangsúlyozzák. Itt lesz ugyanis ez a két *minőségileg* különböző egyén – pontosabban a nyugati értelemben vett „egyen” *hiánya* és a nyugati *individuuum* – a Kelet és a Nyugat szimbolikus alakjává. Miközben viszont így a gyűjtemény elejére helyezett protestantizmus-tanulmányok a *Világvallások* többi írásának megértéséhez is hozzájárulnak, ezek is új fényt vetnek *A protestáns etika* okfejtésére. A Kínáról és Indiáról szóló tanulmányokban Weber, mondja Bendix,

olyan tényezőkre irányította figyelmét, melyek mindkét országban hozzájárultak ahhoz, hogy a rokoni kötelékek erősek maradjanak [...]. [...] [A] keleti és nyugati civilizációk közötti [ezen] ellentét helyezi megfelelő perspektívába *A protestáns etikát*. Az eszmék, melyeket Weber ebben az esszében elemzett, nem fejthették volna ki azt a hatást, amelyet nekik tulajdonított, anélkül a sokrétű ideológiai és intézményi örökség nélkül, mely a középkori Európa urbánus népességét fokozatosan a nagy reformátorok doktrínáinak „felkészült” [„*ready-made*”] hallgatóságává tette. (BENDIX 1960: 98–99.)

Weber persze ezt minden bizonnyal kiegészítené egy csípős megjegyzéssel, amely arra utalna, hogy ezt már a protestantizmus-tanulmányokban sem tagadta, hiszen nem akarta „a kultúra és a történelem értelmezésének egyoldalúan »materialista« módját egy épp olyan egyoldalú, spirituálisan kauzális” értelmezéssel felcserélni.<sup>352</sup> „Az utókor számára azonban” – felelte erre Fischer – „nem az számít, hogy a szerző mit akar, és mit nem akar”,<sup>353</sup> az pedig tagadhatatlan, hogy ha a Kína- és az India-tanulmányból kiemelnénk azokat a mondatokat, amelyek a Nyugaton megfigyelhető jelenségekre vonatkoznak (arra, ami a Keleten „hiányzott”), és *A protestáns etika* elejére illesztenénk őket, legalábbis tompítanánk a kortárs kritika élet. A *Világvallás*-tanulmányok ebben az értelemben is utánajárnak „mindkét kauzális viszonynak”, nem csak „annyira, amennyire a továbbra is elemzendő nyugati fejlődés *összehasonlítási* pontjainak megtalálásához szükséges”,<sup>354</sup> és nem csak *olyan formában*, amelyben fogalmilag lehetséges az összevetés,<sup>355</sup> hanem egyben olyan *módon*, hogy már ezekben is számos, a nyugati „fejlődés” szempontjából kulcsfontosságú elem nyer hangsúlyt, amely a *Protestáns etika*ban háttérbe szorult – jelen esetben a polgárság szerepe.

A „hiányzó” polgárság kapcsán ugyanakkor nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy a weberi terminológia számos fogalmának kifejezetten szűk és precíz vonatkozása mellett van egy rendkívüli mértékben kitágított komplementere is. A fenti gondolatmenet zárásaképp Bendix a „Hinduizmus és buddhizmus” egy olyan passzusát idézi, melyben a „polgár” terminusának ez a két-pólusú jellege jól megragadható. „A racionális világon-belüli etika létrejötté Nyugaton”, kezdi

<sup>352</sup> PE, 226–227.

<sup>353</sup> FISCHER 1972b: 39. Vö. II.2.A.

<sup>354</sup> EM 19., vö. II.2.C.

<sup>355</sup> Vö. III.2.A.iii.

Weber világosan a protestáns aszkézisre utalva, „olyan gondolkodók és próféták föllépéséhez kötődött, akik [...] egy az ázsiai kultúrától idegen társadalmi képződmény, a város politikai polgársága *politikai* problémáinak talaján nőttek fel”. Ezt (a „politikai” jelzőt ugyan némiképp már tágran értelmezve) még mindig a középkor és a reformáció közötti folyamatokra vonatkoztathatjuk. Itt tágitja a gondolatot az ideáltípus *határ*fogalmáig: „város nélkül”, mondja, „sem a zsidóság, sem a kereszténység, sem a hellén gondolkodás fejlődése nem képzelhető el.”<sup>356</sup> Így tágul a „politikai polgárság politikai problémáinak talaja” egy szempillantás alatt a *Nyugat* talajává, amelyen pedig, „és csakis itt” – ahogy a híres nyitó-bekezdésben fogalmaz – „*egyetemes* jelentőségű és érvényű” jelenségek „tűntek fel”.<sup>357</sup>

E jelenségek eredetüket tekintve nagymértékben összefonódtak – a „polgárságon” keresztül – a városi *racionalis* „üzemmel”. Az utóbbi Kínából szintén hiányzott, aminek közvetlen oka természetesen a „polgárság” hiánya volt.

Éppen azok a jellegzetes intézmények hiányoztak [*fehlten*] egészen a jelenkorig, vagy mutattak jellegzetesen változatos fiziognómiát, amelyeket a Nyugaton már a középkori városban virágzásnak induló polgárság kifejlesztett. Kínában hiányoztak a gazdaságot racionálisan eldologiasító kapitalista „üzem” jogi formái és társadalmi alapjai [*Unterlagen*], ahogyan azok az itáliai városok kereskedelmi jogában már korán megjelentek félreismerhetetlen kezdeményeikben. (KUT, C 374.)

Ez természetesen – mint tudjuk – nem jelenti, hogy Kínában ne létezett volna kapitalizmus, de ami „a vagyon-, ezen belül a földfelhalmozást uralta, miként a patrimoniális államokban tipikusan, nem túlnyomórészt racionális gazdasági nyereségszerzés, hanem [...] mindenek előtt belpolitikai zsákmányszerző kapitalizmus [*Beutekapitalismus*] volt”.<sup>358</sup> A hivatalnokréteg az előrelépési lehetőségeket a vizsgarendszer révén végletesen szűkké és egyvágányúvá téve tartotta sakkban a honoráciorcsaládokat, melyek „vagyonyszerző közössége világos módon épp ellentétes irányultságú volt, mint a racionális gazdasági üzemi közösség [*Betriebsgemeinschaft*]. – Mindenekelőtt azonban erősen *nemzeti* kötöttségű volt.”<sup>359</sup> Ebben a struktúrában nem jöhet létre az a racionális gazdasági üzem, amely „túlságosan nagy mértékben van ráutalva, hogy kalkulálni tudjon az államapparátus egyöntetűen racionális, gépszerű működésével”.<sup>360</sup> Ismét arra jutunk tehát, hogy a gazdasági jelenségek (hiányok) nem, vagy legalábbis nem a szó közvetlen értelmében véve „gazdasági” tényezők következményei. Weber természetesen sokat ír a gazdasági viszonyokról, így például a falu nemzeti dominanciája mellett a városi céhekről – e leírások vége azonban soha nem az adott gazdasági mozzanat *hatása*, hanem hogy miután a mérleg egyik serpenyőjébe számos apró – és kétségtelenül nagy gonddal feltárt – kövecskét helyezett, a másikba egy óriási kőtömb kerül: a megdermedt Kína.

<sup>356</sup> HÉB, 431.

<sup>357</sup> EM, 7.

<sup>358</sup> KUT, C 375. Ld. ehhez III.2.A.i., ill. SWEDBERG 2000: 46–47.

<sup>359</sup> KUT, C 375.

<sup>360</sup> KUT, C393–394. Ld. szintén III.2.A.i.

Ilyenformán a gyakran autonóm módon működő<sup>361</sup> kereskedőcéhek és céhek sem a gazdasági fejlődés előremozdítói, amennyiben a *céb* autonómiája csak a szövetség egészére vonatkozik, vagyis éppenséggel nem azt jelenti hogy tagjaik *jogokkal* bírtak. Ellenkezőleg: „[a]z egyes egyének a kereskedőcéhtől és a céhtől [...] való feltétel nélküli függősége sehol nem volt olyan fejlett, mint Kínában (kivéve – más értelemben – az indiai kasztot).”<sup>362</sup> Ennek közvetlen oka a jogrendszer teljes racionalizálatlanságában keresendő.

### **iii) Jog és szabadság**

Újabb lépést téve „visszafelé” a weberi „oksági hozzárendelések” sorában, a városi racionális gazdasági szervezetek hiányától a városi polgárság hiányán át a racionális kodifikált *jog* hiányához jutunk. E kérdéskör kiemelten fontos számunkra egyrészt azért, mert a jog *formális racionális* rendszere a „modern nyugati racionalizáció” weberi elemzésének központi eleme lévén újabb kapcsot jelent a Kína-tanulmány és a *Gazdaság és társadalom* között, másrészt, mert a kínai jogrendszer (hiányának) leírása újabb szállal köti a weberi Kína-interpretációt a korábbi századokéhoz.

Weber a „Jogszociológia” első paragrafusában tekinti át a jog történeti alakulásához kapcsolódó legfőbb ideáltípusokat.<sup>363</sup> A „jogalkotás és a jogtalálás”,<sup>364</sup> mondja, lehet egyfelől *racionális*, másfelől *irracionális*, de mindkét típusjegy további két értelemben, *formális* és *materiális* szempontból kezelhető. 1) Formális irracionálisról akkor beszélünk, ha a jogalkotás és a jogtalálás „a racionális és ellenőrizhető eszközökön túl másfajta eszközöket – például orákulumokat és az ilyesmit helyettesítő eljárásokat – is felhasználnak a jogalkotás rendjének kialakításához és a jogtalálás problémájának megoldásához.” 2) A materiális irracionális azt jelenti, hogy „az egyes esetre vonatkozó egészen konkrét értékelések – legyenek azok etikai, érzésszerű vagy politikai értékelések –, nem pedig általános normák mérvadóak a döntés szempontjából.” A jogalkotás és a jogtalálás 3) formálisan racionális, „ha a tényállások megítélésénél mind materiális jogi szempontból, mind az eljárás menetét illetően kizárólag egyértelmű és általános ismertetőjegyeket vesz figyelembe.” Ez jellemzi a modern nyugati jogász munkát. *Ellentétben* áll ezzel 4) a materiális racionalitás, amely

azt jelenti, hogy [...] az elvont értelem megfejtéséből történő általánosítástól eltérő, más minőséggel és méltósággal bíró normák fogják befolyásolni a jogi problémák eldöntését: olyan erkölcsi imperatívuszok, utilitarista vagy másfajta célszerűségi szabályok vagy politikai maximák, melyek mind a külső jegyek, mind a logikai absztrakció formalizmusát áttörik. (GÉT II/2., 21.)

Itt természetesen nem vállalkozhatok e formák beható elemzésére, de fontos, hogy az általuk kirajzolt mátrixban elhelyezzük a kínai jogi struktúrát, ami közvetlenül átvezet a konfuciánus hiva-

<sup>361</sup> Ez az „autonómia” azt jelentette, hogy a mandarinok nagymértékben támaszkodtak e szövetségekre az igazgatás során, így gazdasági téren úgymond szabad kezet adtak nekik. Ld. KuT, C 292.

<sup>362</sup> KuT, C 295.

<sup>363</sup> GÉT II/2., 21. Innen származnak a következő áttekintésben idézett szakaszok.

<sup>364</sup> A „jogtalálás” azokra a hitekre és meggyőződésekre utal, mely szerint a jogi normák – például kinyilatkoztatás nyomán vagy a természettörvény révén – *léteznek*, és nem „csinálják” őket. (BENDIX 1960: 389. 21. jegyzet.)

talnokréteg szerepének vizsgálatába is, mivel ez az „egyeduralkodó bürokrácia” volt, olvassuk szintén a *Gazdaság és társadalomban*, amely

a mágikus és animisztikus kötelességeket tisztán rituális térre szorította vissza, ahonnan persze [...] meglehetősen mélyreható befolyást gyakorolt a gazdaságra is. Az igazságszolgáltatás irracionalitásai azonban itt patrimonális, nem pedig teokratikus eredetűek. Ahogy Kínában a történeti időkben ismeretlen volt egyáltalában a prófécia, úgy a jogot hirdető prófécia is. Nem létezett a tanácsadó jogász réteg sem, és úgy látszik, a formális jog fejlődésével szembeszegülő politikai szervezet patriarchális<sup>365</sup> jellegének megfelelően egyáltalán nem volt sajátos jogi képzés. (GÉT II/2., 138–139. WUG II, 473–474. Az utolsó mondat fordítását módosítottam – T.F.)<sup>366</sup>

A kínai jogrendszer ugyanis – mondja Weber később –

abba a típusba tartozik, amely patriarchális módon elmosza az igazságszolgáltatás és az igazgatás közti határokat. A császárok általában vagy egy-egy esetben be szoktak avatkozni félig felvilágosító, félig parancsoló tartalmú rendeleteikkel. Az ítéletozatal – amennyiben nem mágikus feltételek szabják meg – nem formális, hanem materiális mércékhez igazodik, és így a formális racionalitással kapcsolatos vagy gazdasági „várakozásokhoz” képest az igazságszolgáltatás erősen irracionális és konkrét „méltányossági szempontokat tart szem előtt. (GÉT II/2., 157–158.)

Három dolgot kell itt hangsúlyozni. Az első, hogy a „patriarchális fejedelmi” jogszolgáltatás esete az idézett paragrafus korábbi szakaszában a „rendi” jogszolgáltatással szemben jelenik meg, amely abban áll, hogy a fejedelem egy adott privilegizált körre, egy *rendre* ruházza át hatalma egy részét.<sup>367</sup>

A kínai struktúra viszont *nem* az utóbbihoz tartozik, noha a konfuciánus hivatalnokréteg Weber szerint rendként szerveződött – ebben az értelemben sem volt tehát „rendi patrimonializmus”.<sup>368</sup>

A második kiemelendő pont, hogy Weber szerint „[a]z impérium ilyen fajta [ti. Kína mintáján látható] beavatkozása a legkülönbözőbb »kulturális fejlődési fokokon« megtalálható és nem gazdasági, hanem *elsődlegesen politikai* feltételektől függ.”<sup>369</sup> Szembetűnő itt egyrészt az az egész „Jogszociológia”-t átszövő szemléletmód, ahogyan Weber a jog nyugati alakulástörténetét –könnyen úgy érezhetjük – nem *pusztán* ideáltipikus értelemben vett *fejlődési* folyamatként írja le. A jogtörténész Weber így, mint Bendix érzékletesen rámutat,<sup>370</sup> épp jogszociológiájában kerül legközelebb a hegeli történelemszemlélethez. Épp az imént idézett mondatban tükröződik persze felfogásának a hegelitől való egyik lényegi *különbözősége* is: hogy tudniillik a vizsgált jelenségek *különböző* „fejlődési fokokon” jelenhetnek meg, vagyis nincs predeterminált „helyük” a történelemben. Ez természetesen úgy értendő, hogy e jelenségeket *ideáltipikus* módon kezeljük. Épp emiatt nem kezelendők viszont így az említett „fejlődési fokok”: a bárhol megjelenő, *tehát* ideáltipikus értelemben

<sup>365</sup> A politikai szervezet itt annyiban patriarchális, amennyiben patrimonális, hiszen, mint láttuk, a patrimonális uralom a patriarchális egyik esete.

<sup>366</sup> Vö.: SONG 1972: 153.

<sup>367</sup> GÉT II/2., 155. sk.

<sup>368</sup> Vö. a „rendi” patrimonializmusról mondottakkal (III.2.C.ii), ill. Zingerle ott idézett soraival (ZINGERLE 1972: 56.).

<sup>369</sup> GÉT II/2., 158. Kiemelés tőlem – T.F.

<sup>370</sup> Nem véletlen, hogy Bendix művének épp a jogi racionalizációt vizsgáló szakaszában tér rá a weberi történelemkép „Hegel történelemfilozófiájának nyomait viselő” aspektusaira, melyeket azonban túlságosan kiterjeszt. BENDIX 1960: 384. skk. Weber a természetjog problémájának lassalle-i kezelése kapcsán, közvetve tesz egy rövid kritikai utalást Hegelre a „Jogszociológia”-ban, amely a *Gazdaság és társadalom* egyetlen Hegel-utalása. (GÉT II/2., 177.)

vett jelenségek – mint „az impérium beavatkozása” – *konkrét* szituációkban található meg, ez esetben tehát konkrét, *noha idézőjelbe tett* „fejlődési fokokon”.

Fontos végül, hogy a politikai tényezők hatása valamely – esetünkben a jogi – folyamatokra, amely hatás itt ismét Kína kapcsán kerül előtérbe, általános értelemben is nagy jelentőségű. Weber egyik célja a „Jogszociológia”-ban ugyanis az, írja Schluchter, „hogy a mai [nyugati] jogállapotot elsősorban a jogtalálás formális racionalizációjának eredményeként mutassa be, amely egyben mint dialektikus<sup>371</sup> ellenmozgás [*Gegenbewegung*] a jogban érdekelteknek a jog materiális racionalizációjára való igényét hozza létre.”<sup>372</sup> Ez az „ellenmozgás” léphet működésbe a „fejlődés” bármely „fokán”.

A jogban érdekeltek közül egyesek, elsősorban a jog ideológusai, mondja Weber, a materiális igazságosságot akarták a formális legalitás *helyére* állítani.<sup>373</sup> Az antiformalizmust hordozó hasonló csoportok [meglétét] épp úgy kimutatja a monarchikus jóléti bürokráciában, mint a szociáldemokratáknál vagy a jogi praxis rendi ideológusainál. Mindezekben az a közös, hogy a formális jogot a jogon kívüli politikai és etikai maximák szolgáltatába akarják állítani [...]. (SCHLUCHTER 2000: 28.)

Ez a jelenség figyelhető meg (és mint látni fogjuk, egészen „tisztá” formában) a korai Kínában is.

A „Szociológiai alapok: D.” szakasz végén Weber felsorolja bizonyos szabadságok, így a költözés vagy foglalkozásválasztás – igaz, sokszor nem hivatalos – meglétét Kínában a XVII–XIX. század között. A hangsúly mégis azon marad, hogy továbbra sem jött létre polgárság, és minden adott feltétele ellenére az ipari kapitalizmus sem. Mint írja, „[a]z ide vezető okok egy sorát megismertük már. Szinte mind az államszervezetre vezettek vissza”<sup>374</sup> – vagyis: a patrimonialis bürokrácia sajátos *politikai* struktúrájára. Itt következik (néhány rövidebb betoldástól eltekintve az 1915-ös változattal összhangban) a kínai jogrendszer tárgyalása, az utolsó lépés az „oksági hozzárendelések” sorában, melyeken keresztül Weber „az írástudók rendjének” vizsgálatához érkezik.

A patrimonialis államforma, elsősorban a kormányzat és a jogtalálás patrimonialis jellege, ezek tipikus következményeivel: a megingathatatlan, szent tradíció birodalmának és az abszolút szabad önkény és kegyek birodalmának egymásmellettségével, politikailag itt is, ahogyan máshol, útjában állt legalábbis az ilyen szempontból különösen érzékeny *ipari* kapitalizmusnak: hiányzott [*fehlte*] belőle a kormányzás és a jogszolgáltatás racionálisan *kiszámítható* működése, amelyre egy racionális üzemmű fejlődő iparnak szüksége volna. Kínában, akár csak Indiában, az iszlám jog területén és egyáltalán mindenhol, ahol a racionális jogalkotás és jogtalálás nem győzedelmeskedett, érvényes volt a mondat: „az önkény megtöri az országos jogot”. (KUT, C 391.)

Az utóbbi szabály persze (ismét egy *hasonlóság*) a középkori Európában is létezett, Kínában azonban (és ez a döntő *különbség*) nem járulhatott hozzá a kapitalizmus kifejlődéséhez. „[H]iányzott [*fehlte*]” ugyanis „egyfelől a városok mint politikai egységek autonómiája, másfelől a döntő jogintézmények privilégiumok szerint garantált és rögzített megalapítása” – melyek, mint láttuk, a formális racionalizáció alapfeltételei. Ugyanakkor a jog nem volt már pusztán „mágikus eszközök-

<sup>371</sup> A szóhasználatból nem kell feltétlenül a hegel rendszer minden konnotációját felidéző „dialektikára” gondolnunk, ugyanakkor Schluchtertől sem áll távol, hogy Webernek a hegelire emlékeztető „egyetemes történeti” szemléletmódot tulajdonítson (ld. erről az *Universalgeschichte* kapcsán korábban mondottakat).

<sup>372</sup> SCHLUCHTER 2000: 26.

<sup>373</sup> Schluchter a „Jogszociológia” 8.§-ára utal: GÉT II/2., 189. sk.

<sup>374</sup> KUT, C 390.

kel” – vagyis: formálisan irracionális módon – „helyesnek »találандó« norma” sem: elsősorban a büntetőjog terén mutatkozik meg a császári önkény statútumainak nagy száma<sup>375</sup> – a materiális racionalitásnak a formális racionalizációval szembeni „ellenmozgása”.

Weber általános értékelése, mely szerint a kínai „jog” *elsősorban* „büntetőjog” volt, alapvetően helytálló. Mint Dawson írja, „a hagyományos kínai társadalomban”

[a] jog elsősorban a büntető törvénykönyveket jelentette, amelyek a súlyos bűncselekmények büntetéseit szabályozták. [...] Az olyan polgári ügyekkel azonban, mint a házasság, az örökbe fogadás és az örökösödés, a törvények nem foglalkoztak részletesen. Ezekről a szokásoknak és a *lín*ek („szertartásosság”, „helyes cselekvés” [禮]) megfelelően, illetve annak a nemzetségnek, céhnek vagy más szervezetnek a viselkedési szabályaival összhangban döntöttek, amelyhez az adott személy tartozott. (DAWSON 2002: 139–140.)<sup>376</sup>

Weber ismerte a *li* 禮 terminusát, amelyet „illendőségként” (*Schicklichkeit*), illetve „a ceremoniális szabályok és rítusok, a Tschung [*szhong*]<sup>377</sup> megteremtésének eszközeként” értelmezett,<sup>378</sup> s noha közvetve „természetjogi” jellegűnek tartotta, *nem* a nyugati természetjog értelmében. „Isteni, megváltoztathatatlan természetjog” – mondja „a konfucianus életorientációt” vizsgáló fejezetben –

csupán a mágikus hatásaiban időtlen idők óta kipróbált szent ceremónia és az ősök szelleme iránti szent kötelezettségek formájában létezett.<sup>379</sup> Egy modern nyugati veretű természetjogi fejlődés többek között az érvényes pozitív jog racionalizálását is előfeltételezte volna, amint az Nyugaton már a római jogban megkezdődött. (KÉT, 158.)

Helyesen látta végül azt is, hogy a nyugati értelemben vett *individuum* nem jelent meg a klasszikus kínai társadalomban. Mint írja: „az egyén ténylegesen garantált »szabadságjogai« alapján véve teljes mértékben hiányoztak [*fehlten*].”<sup>380</sup> Ezzel az önmagában helytálló megállapítással azonban olyan ponthoz érkezünk, amely az összehasonlítás korábban vizsgált két esetétől – az első- és másodfokú összehasonlítástól – egyaránt eltérhet attól függően, hogy milyen értelemben „hiányoztak” (*fehlten*) az itt felsorolt elemek.

Ha 1) a „fehlen” úgymond „értékmentes” jelentését vélelmezzük, a városi autonómia vagy a polgárság „hiánya” a másodfokú összehasonlítás kategóriájába tartozik: Kínában *volt* ugyan – például – „város” (hasonlóság a Nyugathoz mérten), *de* ez a város nem volt autonóm (különbség a Nyugattal szemben). Amennyiben 2) a „fehlen” nem egyszerűen azt jelenti, hogy valami „nincs meg” Kínában, kézenfekvő úgy értelmezni, hogy az adott elem a *várakozásainkkal szemben* „hiányzott”, abban az értelemben tehát, hogy bár az *ideáltipikus*, absztrakt módon elképzelt folyamatnak részét képezi (az adott előfeltételek megléte esetén *objektív lehetőséggel bír*), *mégsem* figyelhető meg. Más-képp fogalmazva: hiányzik *abhoz*, hogy az ideáltipikusan elképzelt sorban általa is befolyásolt ké-

<sup>375</sup> Minden itt idézett szakasz forrása: KÚT, C 390.

<sup>376</sup> Vö. SALÁT 2003: 12–13.

<sup>377</sup> 中, Weber jegyzetében „egyensúly”, „arányosság” (*Gleichgewicht*), eredetileg „közép”.

<sup>378</sup> KÚT C 465, 478. Ld. később.

<sup>379</sup> Ez tulajdonképpen a *li* meghatározása – ilyen értelemben „közvetett” az összekapcsolás.

<sup>380</sup> KÚT, C 392. Vö.: KÉT, 186., ill. HENNIS 2006: 62.



sőbbi jelenségek – esetünkben végső soron a modern kapitalizmus – létrejöjjenek. Végül számolnunk kell azzal az értelmezési lehetőséggel, mely szerint 3) a „fehlen” – legalábbis néhol – nem kezelhető teljes mértékben értékmentes, leíró jelentésében. Így arra utalna, hogy az adott jelenségek – valamilyen (érték?)eszmé szerint – *létre kellett volna* jönnie.

Ezen a ponton korai volna lándzsát törni bármelyik értelmezés mellett, fontos azonban leszögezni a következőket. Világosan látszik egyfelől, hogy e „hiányok” egyre sűrűbben sorjáznak egymásra a „Szociológiai alapok: D.” fejezetben, amelyben a jog kérdését a műben először tematikusan tárgyaló szakasz is található, továbbá hogy a jogra vonatkozó gondolatmenetben<sup>381</sup> a teljes fejezethez képest is egyre több a „fehlen”. Fontos másfelől, hogy a szabadságjogok hiányára vonatkozó mondat után Weber az átdolgozáskor egy olyan utalást illeszt a szövegbe, amelyet egy korábbi helyen, a szinte teljes egészében ekkor születő „Szociológiai alapok: C.” fejezetben is elhelyezett, vagyis amelynek igen nagy jelentőséget tulajdonít. E szerint

[a]z egymással konkuráló részállamok írástudó hivatalnokainak racionalizmusa egyetlen esetben (Kr. e. 536-ban Tsheng államban) kezdeményezte a jog kodifikációját (fém táblákon). E kérdés vitája során azonban az írástudó rétegben a feljegyzések szerint a következő [nézet] győzött (Tsin állam egy minisztere révén): „Ha a nép olvasni tudja ezt, nem fogja tisztelni a feljebbvalóit.”<sup>382</sup> A tanult patrimonialis bürokrácia karizmáját az a veszély fenyegette, hogy veszít presztízséből, e hatalmi érdekek pedig azóta soha többé nem hagytak felmerülni hasonló gondolatot. (KUT, C 392.)

Így nyer a jog formális racionalizációjának hiánya a patriarchális fejedelmi struktúra elsődleges jellemzőjeként a Kína-tanulmányban is központi szerepet.

Az antiformalista patriarchális alapsajátosságok sosem hazudták meg magukat: az illetlen életvitelt megbüntették, még különös rendelkezés nélkül is. A döntő azonban a jogtalálás belső karaktere: Nem formális jog, hanem materiális igazságosság hozta létre az etikai beállítottságú patrimonializmust itt is, mint mindenhol. (KUT, C 392.)

A szabadság és a formális jog hiánya a mű egy későbbi szakaszában ugyanígy kapcsolódik össze. Kínában az embereket, írja Weber, „csupán életkörülményeik differenciálták”, emellett pedig „hiányzott az egyes ember bármiféle személyes szabadságszférájának a természetjogi szentesítése”.<sup>383</sup>

A „dologi javak magántulajdona” egy sajátos, de *nem* a nyugati értelemben létezett ugyan, ám

[a] materiális igazságosság, és nem a formális jog volt a patrimonializmus eszménye ezen a területen is. Ezért maradt a tulajdon és a jövedelem egyrészt a gyakorlati célszerűség problémája, másrészt a tömegek élelmézését szolgáló társadalometikai gondoskodás problémája, amilyen a Nyugaton az újkorban éppen a formális jog és a materiális igazságosság *fejlesztéséből* született meg. (KÉT, 160.)<sup>384</sup>

<sup>381</sup> KUT, C 390–395.

<sup>382</sup> Weber fordítása nem felel meg az eredeti mondat lényegének. Az idézett mondat Parker *Ancient China Simplified*-jában: „But when the people themselves become cognizant [sic] of a written law they will cease to fear their superiors and moreover acquire [sic] a contentious spirit” (Parker 1908: 312. – idézve a kritikai kiadásban: KUT, 280. 71. jegyzet). A „C.” fejezetben Weber precízebben fogalmaz: „A jog kodifikációját az írástudók azzal a jellegzetes indokkal utasították el: hogy a nép nem tisztelné a vezető osztályt, ha *ismerné* jogait.” (KUT, C 368–369.)

<sup>383</sup> KÉT, 159.

<sup>384</sup> Ld. ehhez BENDIX 1960. 133. skk.

Ahogy mármost Weber a „Jogsociológia”-ban látszólag közel kerül a hegeli történelemszemlélethez, e pontokon olyan Kína-képet mutat be ismét a jog kapcsán, mely ugyancsak Hegel interpretációját idézi az államról, „amelyben a szubjektum még nem jutott jogához, s inkább egy közvetlen, törvénytelen [törvény nélküli] erkölcsiség uralkodik, a történelem gyermekora.”<sup>385</sup> „Mint Hegel”, írja Song,

aki történelemfilozófiájában a „szabadság” nélküli „egyformaságban” mutatta be a tradicionális kínai társadalom habitusát, Max Weber is „az emberek alapvető *egyformaságát*” emeli ki, melyhez nem járul „szabadság”: „maga a szabadság szó is ismeretlen volt a nyelvben”.<sup>386</sup> (SONG 1972: 154.)

A „szabadság” szó persze tényleg ismeretlen volt a kínaiban,<sup>387</sup> s *ez* valóban értékmentes ténymegállapítás. Amikor azonban Weber a „Szociológiai alapok” utolsó oldalain a jogról elmondottak után úgy fogalmaz, „[az] igazságszolgáltatás [...] messzemenőig „kádi”- és esetleg „kabinet általi” bírászkodás *maradt*”,<sup>388</sup> vagy amikor azt olvassuk, „hiányoztak [*feblten*] a tengerentúli és kolonialis kapcsolatok”, ami „akadályt [*Hemmnis*] jelentett még a kapitalizmus azon formájának kialakulásában is, amely a Nyugaton *közös* volt az ókorban, a középkorban és az újkorban”<sup>389</sup> – újra felmerül a kérdés: milyen értelemben (mihez viszonyítva) „maradt” kádi-bírászkodás a kínai igazságszolgáltatás, és főként, milyen jellegű (ha nem „egyetemestörténeti”) folyamat az, melynek jelenségeit meg lehet „akadályozni”.<sup>390</sup> Ahhoz, hogy e kérdésekre érdemben választ kapjunk, a konfucianizmus weberi értelmezését kell megvizsgálnunk – vagyis egy „gazdaságinak” távról sem nevezhető tényezőt. „A racionális üzemi kapitalizmust” ugyanis – mondja Weber a „Szociológiai alapok” korábban említett záró bekezdésében<sup>391</sup> –, „melynek sajátos otthona a Nyugaton az üzem lett”, az eddigiekben érintett számos tényező mellett

bizonyos érzelmi [*gesinnungsmäßige*] alapok is gátolták. Elsősorban az a beállítottság [*Stellungnahme*], amely a kínai „étoszban” jelent meg, és a hivatalnok-, illetve hivatal-várományos réteg hordozta. *Ez lesz voltaképpen témánk, amelyhez végre eljutottunk.* (KUT, C 395. – Kiemelés tőlem – T.F.)

<sup>385</sup> HEGEL 1979: 194. Ld. I.1.

<sup>386</sup> A mondatot a magyar fordítás alapján idéztem: KÉT, 157.

<sup>387</sup> Az írásjegyek ezt máig is őrzik: a nyugati nyelvek szabadság-fogalmának fordításaképp ma már elsődlegesen „szabadság” jelentésű 自由 összetétel közvetlenül azt jelenti, hogy valami „önmaga kiváltója”.

<sup>388</sup> KUT, C 393. Kiemelés tőlem – T.F. A „kabinet általi igazságszolgáltatáshoz vö.: GÉT I., 233. A kádi-bírászkodás kapcsán Turner megjegyzi, hogy a kádi-bírászkodással felállított párhuzama nem megvilágító, az ugyanis „inkább a nyugati jogi elképzelést tükrözte, melyben a kádi ügy jelent meg mint pálmafa alatt ülő bíró, akit semmiféle törvénykönyv vagy felsőbb bíróság nem köt, így szabadon kormányoz, ahogy kedve tartja”, holott „ennek ellenkezője közelebb volt az igazsághoz”. (TURNER 2008: 127.)

<sup>389</sup> KUT, C 394. (Az utolsó kiemelés az eredetiben.)

<sup>390</sup> Vö.: II.2.C. Itt egy grammatikai megfontolásra is fel kell hívnom a figyelmet. A két itt idézett gondolat között Weber egyebek mellett kiemeli, hogy Kínában „hiányzott [*feblte*] [...] a racionális *háború* és, ami még fontosabb volt, számos egymással *konkuráló* önálló állam e [háborút] folyamatosan előkészítő, fegyverező békeideje, és a kapitalizmus ezáltal feltételezett jelenségei: a hadi kölcsönök és háborús célra irányuló állami szállítások” (KUT, C 394.). Az „ami még fontosabb volt” mondatrész mármost 1915-ben még „was noch wichtiger ist”, 1920-ban: „was noch wichtiger war”. Anélkül, hogy ebből messzemenő következtetést vonnék le, megjegyzendő, hogy a „war” nem értelmezhető ideáltípus vonatkozásban. Vagy arról van szó, hogy az említett mozzanat a *Nyugaton* „volt” fontos, vagy – és ez valószínűbb – arról, hogy az említett időszakok *hiánya* Kínában fontosabb „volt”, mint a háborúé.

<sup>391</sup> Ld. III.1.B.ii., III.2.A.i.

### III.3.B. „A KONFUCIÁNUS ÉLETORIENTÁCIÓ” – MIÉRT HIÁNYZOTT?

E szakasz a weberi Kína-kép meghatározó elemére, magára a „konfucianus életorientációra” fókuszál. Fő kérdései, hogy miként írja le Weber a „hivatalnokok rendjét” mint *elsősorban* tradicionális uralmi szervezetet, különösen pedig, hogy milyen szerepet tulajdonít a „konfucianus etikának” e réteg karakterének kialakításában. Míg az eddigi elemzésben főként a „Szociológiai alapok” négy fejezetére támaszkodtam, itt főként – persze nem kizárólag – a mű V. („Az írástudók rendje”), VI. („A konfucianus életorientáció”) és VII. („Ortodoxia és heterodoxia (taoizmus)”) fejezeteire koncentrálok, de ismét kizárólag tematikus szempontok szerint, tehát *nem* e fejezetek sorrendiségét követve.

#### *i) Egy „tradicionális” „rend”*

Mielőtt a konfucianus hivatalnokréteg egységét alkotó tanítás elemeinek vizsgálatára térnék, meg kell világítanom, milyen értelemben tartja e réteget Weber „rendnek”. Erről alapvetően két olyan, hosszabb szakaszban beszél,<sup>392</sup> amely az 1915-ös kiadásból hiányzott. Az első gondolatmenet ahhoz a korábban már idézett, szintén az átdolgozáskor születő problémakifejtéshez kapcsolódik, amelyben a kínai gazdaság megmerevedéséről, a birodalom adózó erejének stagnáns jellegéről ír, azután felteszi a kérdést: hogyan lehet mindezt „megmagyarázni a lakosság szám minden kritika ellenére kétségbevonhatatlanul egészen rendkívüli növekedése mellett?”, majd hozzáteszi: „*Ez a központi problémánk.*”<sup>393</sup> Végző soron az e kérdésre adott válaszként foghatjuk fel az egész, a „Szociológiai alapok: D.” fejezet végéig terjedő hosszú szakaszt, amelyben persze számos különböző probléma kerül terítékre. Közvetlenül azonban a válasz a hivatalnokréteg vizsgálatával kezdődik. A gazdasági megtorpanásnak, mondja,

gazdasági és szellemi okai egyaránt voltak. Az elsők, amelyekről most fogunk szólni, államgazdasági [*staatswirtschaftliche*], tehát politikailag meghatározott [*bedingt*] természetűek voltak, de a „szellemi” okokkal is osztoztak abban, hogy Kína vezető rétegének, a hivatalnoki és hivatalvárományosi rendnek (a „mandarinoknak”) a sajátosságaiból eredtek. Róluk kell most beszélnünk, mégpedig elsőként az anyagi helyzetükről. (KÉT, 114. KuT C, 341. A fordítást módosítottam – T.F.)

Igen sokatmondó, hogy a *staatswirtschaftlich* kifejezés, amely a hivatalnokréteg státuszát „anyagi helyzetén” keresztül explicit módon is a „kauzális összefüggés” *gazdasági* oldalához kapcsolja, kizárólag itt fordul elő a Kína-tanulmányban.<sup>394</sup> A bekezdés tehát, amelyben Weber – hangsúlyo-

<sup>392</sup> A „Szociológiai alapok: B.” fejezet végén (KuT, C 341–349.) és „Az írástudók rendje” elején (KuT, C 395–401).

<sup>393</sup> KÉT, 114. Ld. I.1.

<sup>394</sup> A „Nationalökonomie” terminust Weber szintén csak kétszer használja, akkor is egyazon a vonatkozásban: a kereskedelmi mérleg (*Handelsbilanz*) egy Sima Qiannél fennmaradt szövegét két különböző szöveghelyen „a kínai nemzetgazdaságtan legkorábbi dokumentumaként” említi. KuT, C 425. 51. jegyzet, ill. KuT, C 524. Nehéz volna eldönteni, hogy amikor a *történetíró* Sima Qian szövegére utalva kínai *nemzetgazdaságtanról* beszél, vajon ez a korai Kína „modernizálásának” oldalához tartozik-e, vagy a *Nationalökonomie* vonatkozási körének kitágításához, annyi

zom, az átdolgozáskor beillesztett, a „központi problémára” vonatkozó kérdés után – a gazdasági és „szellemi” okok együttes jelenlétéről beszél, érzékletesen megvilágítja a problémát, amelyre az előző szakaszban utaltam. Azt tudniillik, hogy a „gazdasági” jelzőt a „kauzális összefüggés” két oldalának vizsgálatakor a lehető legtágabban kell értenünk, még hozzá nem csak és nem kifejezetten a *Weberre* jellemző tág ideáltipikus jelentésben, hanem abban a *korai* értelmében, ahogyan a *Natinalökonomie* (avagy *Staatwirtschaftslehre*) XIX. század eleji képviselőinél megjelent.<sup>395</sup> A gazdasági és szellemi okok, melyek „osztoznak” abban, hogy egyaránt a hivatalnokrétegre mint elsődleges, közös okra vezetnek vissza, ideáltipikus – absztrakt – értelemben egy V két száraként mutatnak e „rendre” mint a kínai társadalomtörténetet alakító legmeghatározóbb tényezőre. Ezáltal az elsődlegesen a konfuciánus etika „hordozójaként” kezelt hivatalnokréteg *gazdasági* helyzetének vizsgálatában a kauzális összefüggés két oldala úgyszólván egygyé sűrűsödik. Különösen fontos ez itt annyiban, hogy e fejezet fő kérdése, vagyis hogy milyen értelemben alkot ez a csoport „rendet”, látszólag ismét az uralomszociológiai, hatalomtechnikai szférához kapcsolódik, amely alapvetően a *nem-érzületi* oldalhoz tartozna – a válaszhoz azonban itt is a szellemi tényezőkön át vezet az út.

A Kína-tanulmány több elemzője, így Zingerle és őt követve Weber-Schäfer, joggal hangsúlyozzák a „rendiség” kettős vonatkozását Webernél. Az egyik lehetséges értelemben, mondja Zingerle, a „rend” az ő szóhasználatában is „az alkotmánytörténetben bevett politikai-jogi jelentésében”<sup>396</sup> áll és „a patrimonális uralom” azon formájára vonatkozik, „ahol” – olvassuk a *Gazdaság és társadalomban* – „az igazgatást végző csoportra ruházott úri hatalmi jogok és a velük járó kedvező gazdasági lehetőségek *el vannak sajátítva*.”<sup>397</sup> A „Szociológiai alapok: B.” fejezetnek a hivatalnokrenddel foglalkozó, a fent idézett sorokkal bevezetett szakaszában ez a jelentés kap hangsúlyt. A literátusi rend „anyagi helyzetéről” azt tudjuk meg, a hivatalnokok jövedelme azokból az „adókból és díjakból” származott, melyet az irányításuk alá helyezett területen behajtottak, és mivel nagyon gyakran helyezték át őket, igyekeztek „a lehető legtöbbet kigazdálkodni hivatalukból” a rendelkezésükre álló években.<sup>398</sup> Mivel azonban Kínában „a bevételi esélyek, amennyiben a *legfelsőbb*, mértékadó hivatalnoki réteg jött számításba, nem individuálisan lettek elsajátítva, hanem ezen áthelyezhető hivatalnokok rendje mint *egész* által”,<sup>399</sup> közös érdeküket követve együtt, vagyis „rendként” léptek fel bármiféle kísérlet ellen, amely privilegizált helyzetüket csorbíthatta volna. A „rend” e jelentése azonban, mondja ismét Weber-Schäfer, másodlagos.<sup>400</sup>

---

azonban ismét bizonyos, hogy mindkét (időbeli) „irányból” a fogalmak lehető legmesszebbre nyúló, ideáltipikus használatát jelenti.

<sup>395</sup> Ld. I.2.

<sup>396</sup> ZINGERLE 1972: 42.

<sup>397</sup> GÉT I., 238. A Weber-idézet a sokszor említett „Gerontokrácia és patriarchalizmus” (7a) paragrafusból származik.

<sup>398</sup> KÉT, 116–117.

<sup>399</sup> KÉT, 119.

<sup>400</sup> WEBER-SCHÄFER 1983: 216.

Meghatározó, s számunkra is központi jelentésében ugyanis a „rend”, illetve a „rendi helyzet” fogalma „az emberi létsors minden olyan tipikus” összetevőjére utal, amelyet – az osztályhelyzettől eltérően – „az határoz meg, hogy milyen sajátos [...] társadalmi megítélés alá esik a sok ember valamilyen közös tulajdonságához kapcsolódó »becsület«”.<sup>401</sup> Végül, és a jelen vizsgálat tekintetében ez a legfontosabb, „[a]nnak következtében [...], hogy a rendi »becsület« szempontjából döntő szerepe van az »életvitelnek«, a »rendek« mindennemű konvenció jellegzetes őrzői”.<sup>402</sup> Weber tehát

az életvitel egy bizonyos fajtája által kitüntetett »rendi helyzet« jelentőségét hangsúlyozza az elsődlegesen gazdasági meghatározottságú »osztályhelyzettől« szemben a tradicionális kínai társadalomban. Nem a gazdasági helyzet határozza meg az esélyeket a politikai hatalom elnyerésére, hanem fordítva [...]. (WEBER-SCHÄFER 1983: 203.)

Az *életvitel* révén különül el a „hivatalnokok rendje” a társadalom minden egyéb részétől. Ennek kapcsán helytálló Weber-Schäfer észrevétele, mely szerint Weber egyfelől – a fent idézett szakaszban is látható módon – *hármás* megkülönböztetést tesz „hivatalnokok”, „hivatalvárományosok” és a társadalom fennmaradó része között, a korabeli kínai szemlélet nyomán azonban alapvetően két csoportot különböztethető meg: a „hivatalnokok” és a „nép”. Másfelől viszont, ha a hivatalnokréteget nem egészében kezeljük, akkor annál is kevésbé homogén, mint Weber állítja, amennyiben például az alacsonyabb rangú hivatalnokok nagyszámú, hivatalnoki vizsgát *nem* tevő személyzet segítségével dolgoznak.<sup>403</sup> Mint a következőkből is látható lesz, Weber legalábbis nagyvonalakban tisztában volt e heterogenitással,<sup>404</sup> de a „hivatalvárományosok” – elsősorban a gazdasági feszültséget érzékeltető – gyakori említése ellenére *alapvetően* maga is a kettős tagolást tekintette meghatározónak.

Miközben azonban az életvitelre mint a rendhez tartozás alapjára helyezzük a hangsúlyt, fontos visszatérnünk a „patrimoniális bürokrácia” *bürokratikus* jellegét meghatározó „legkorábbi” tényezőhöz: ahhoz, hogy a hivatalnoki kar felállítását a *foljamszabályozás* követelte meg, vagyis egy *gazdasági* vonatkozású tényező, amely egy rendkívül korai időszakban, ahogy Weber többször is fogalmaz, „a történelem előtti időkben” játszott meghatározó szerepet. Úgy tűnhet tehát, Weber számára *végző soron* mégis a gazdasági feltételek elsődlegesek. Ám – tudjuk meg ismét az átdolgozáskor „Az írástudók rendje” című fejezet elejére illesztett szakaszból – a vízsabályozás csakis a szó legtágabb értelmében tekinthető „gazdasági” vonatkozású „adminisztratív” tevékenységnek. „A régi írások”, mondja Weber, „már a legrégebbi hagyományban mágikus tárgyakként, az írástudók pedig mágikus karizma hordozóinak számítottak.”<sup>405</sup> *Nem* voltak varázslók abban az értelemben

<sup>401</sup> GÉT II/3., 37.

<sup>402</sup> GÉT II/3., 41. Erre a helyre utalnak az említett szerzők (ld. ZINGERLE 1972: 43., WEBER-SCHÄFER 1983: 216.)

<sup>403</sup> WEBER-SCHÄFER 1983: 203–204., 209–212.

<sup>404</sup> Minden bizonnyal az utóbbi, vizsgát nem tevő csoportra utal Weber mint a helyi hivatalnok „nemritkán az aljanépből toborzott, nem hivatalos [...] hivatalnoki stábjára” (KÉT, 115.).

<sup>405</sup> KÉT, 122–123. A társadalmi „hordozók” szerepéről általában és Kína példájához is ld. KALBERG 1994: 58–62.

ben, hogy „magánembereken” segítettek volna, az ő feladatuk volt viszont „a szellemek befolyásolása”. „A közösség sorsát” ugyanis, folytatja,

mindenekelőtt az aratást [...] már igen régen racionális eszközökkel befolyásolták, nevezetesen a vízszabályozással, s ezért volt a közigazgatás helyes „rendje” mindig is a szellemvilág befolyásolásának is alapvető eszköze. Az írás tudománya mint a hagyomány ismeretének eszköze mellett a naptár- és csillagtudományra is szükség volt az égi akarat, elsősorban a dies fasti és nefasti<sup>406</sup> kikémléséhez, s úgy tűnik, az írástudók helyzetének egyik forrása az udvari asztrológusi méltóság volt. (KÉT, 123.)<sup>407</sup>

Látható, milyen szorosan összefonódik itt – mint a weberi elemzéseknek az ideáltípusok és a történeti szféra közötti ingamozgásában *mindig*<sup>408</sup> – az uralom három, csak ideáltipikus szinten elkülöníthető kategóriája. Az írástudók mágikus *karizmával* rendelkeznek, ugyanakkor – mivel a vízszabályozás egyértelműen nem *csak* a szellemvilággal való kapcsolattartáshoz kötődik – tevékenységük *racionális* jellegű, a legrégebbi könyvek ismerete pedig arra teszi őket – és egyedül őket – alkalmasná, hogy a *tradíciót* ápolják, amely később hatalmuk legitimálójává válik.<sup>409</sup> A három terület kezelése olykor – mint Turner kiemeli – problémát látszik okozni Webernek,<sup>410</sup> s talán ez is oka annak, hogy a literátusi réteg karakterének meghatározásához ismét úgy fog hozzá, hogy más hasonló rétegektől való különbségei és velük mutatott hasonlóságai révén rajzolja meg „körvonalait”.

Mérhetetlen fontosságú a kínai kultúra fejlődését tekintve, hogy ez a vezető értelmiségi réteg sohasem öltötte magára sem a kereszténység vagy az iszlám klerikusainak, sem a zsidó rabbiknak, sem az indiai bráhmanoknak vagy az óegyiptomi papoknak, sem pedig az egyiptomi vagy indiai írnokoknak a jellemzőit. Mert ugyan rituális iskolázásból nőtt ki, de képzése elsősorban *laikus* volt. (KÉT, 121.) [...]

A kínai írástudók rétegét [...] a fejedelem szolgálatához fűződő, a feudális hatalmak ellen vívott küzdelem során létrejött szilárd kapcsolat különbözteti meg mind az ógörög, mind pedig az óindiai (ksatrija) laikus műveltségtől, s ez közelíti őket a bráhmanokhoz, akiktől viszont egyrészt a cezaropapi pontifexnek való rituális alárendeltségük, másrészt pedig a kasztszerű tagolódásnak evvel, valamint az írásbeli képzéssel szorosan összefüggő hiánya különbözteti meg erősen őket. (KÉT, 125.)

A karizmatikus és racionális jellegzetességek ilyen szoros összefonódása a kínai kultúra egyik legfőbb sajátosságából ered. Abból, hogy a sokszor emlegetett „rítusok” formájukat és a velük elérni kívánt erők – az ősök, a helyi (védő)szellemek, a *tian* – státusát tekintve valóban „szertartások”, *de* nem a „világiakkal” szembehelyezett „vallási” aktusok, hanem mind az egyes ember, mind a nép *gyakorlati* életével összekapcsolódó elemei a rend megőrzésének a családban, a közösségben, az ég-alattiban (*tianxia*).<sup>411</sup> Erre a jellegzetességre építik akkomodációs stratégiájukat már a jezsuiták, s (persze a jezsuiták e felfogása nyomán) emiatt kezdődik el a „rítus-vita” is. Weber eljut addig a belátásig, hogy e rendszer *elsődlegesen* nem vallási jellegű, ugyanakkor a komparatív elemzésben

<sup>406</sup> „Törvénykezési [és bíraskodási] nap” (*dies fasti*) és ennek ellentéte, vagyis olyan nap, amelyen tilos volt törvénykezni (*dies nefasti*). Vö. BUCKLAND 1963: 615. sk.

<sup>407</sup> Weber Chavannes-ra hivatkozik.

<sup>408</sup> Vö. ehhez ERDÉLYI 1999: 16., 22. skk.

<sup>409</sup> Az utóbbihoz ld. KÉT, 124.

<sup>410</sup> TURNER 2008: 124.

<sup>411</sup> Ez a sajátosság – jöllehet, Kínát markánsan jellemzi – természetesen számos kultúrkörben megfigyelhető, ami még problematikusabbá teszi az elsősorban az európai vallásosság körében kidolgozott terminológia használatát.

továbbra is a „cezaropárizmushoz” hasonló problémás terminusokat alkalmazza. E kettősséghez csatlakozik a harmadik, legvilágosabban megragadható elem: a *tradicionalizmus*, amely csak az országegyesítést követően bontakozik ki a literátusi rendben. Az, mondja Weber, hogy az írástudók a fejedelem alárendeltjeiként „a diplomáciai irányítás” résztvevőivé váltak,

a feudális korszak értelmiségi rétegének messzemenően gyakorlati-politikai racionalizmusát vonta magával. Ellentétben a későbbi korok szigorú tradicionalizmusával, az évkönyvek az írástudókat alkalmanként merész politikai újítókként mutatják. (KÉT, 124.)

Miután azonban a „feudális” időszakban, írja, a fejedelmek „versengtek” az írástudókért, az országegyesítéskor ez a helyzet megfordult, s immár az írástudók „és tanítványaik versengtek a meglévő hivatalokért, s nem volt elkerülhető, hogy ennek következménye egy egységes, a helyzethez alkalmazkodó ortodox doktrína kifejlődése legyen. Ez lett a *konfucianizmus*.”<sup>412</sup> Miközben pedig a háborúk időszakában „a fiatalok” voltak az irányítók, az egyesítés után az erő a tapasztalat váltotta fel: „ez volt a pacifizmus és – ezáltal – a tradicionalizmus felé fordulás döntő pontja: a karizma helyébe a tradíció lépett.”<sup>413</sup> Csak ebben az időszakban, sőt, valójában csak a Han-kor derekán nő meg a literátusok hatalma,

miután (Kr.u. 21-ben) sikerült nekik a népszerű „bitorló”, Vang Mang [Wang Mang] helyett a korrekt Kuang-vu-tit [Guang Wu-di] trónra emelniük, és ott meg is tartaniuk. Az írástudók az ezt követő időszak [...] javadalmi küzdelmei során álltak össze *renddé*. (KÉT, 131.)

Itt tehát a „renddé” alakulás ismét egy gazdasági-politikai – vagyis: *staatswirtschaftliche* – feszültség kontextusában jelenik meg. Korábban azonban megtudtuk, hogy a szó itteni értelmében vett rendet még egyáltalán nem alkotó hivatalnokréteg már a – mint láttuk, a Han-kor *elé* helyezett – „feudalizmus” idején is „egységnek érezte magát, mind rendi becsületében, mind pedig az egységes kínai kultúra egyedüli hordozójaként”.<sup>414</sup> A kettősséget még bonyolultabbá teszi, hogy Weber az utóbbi mondathoz fűzött jegyzetben Tschepe *Histoire du Royaume de Han*jára hivatkozik. Ismét látható, hogy a korszakhatárok weberi kezelése meglehetősen rapszodikus – ennek hátterében ugyanakkor, és számunkra ez a lényeg, ismét a gazdasági és az „érzületi” oldal párhuzamos hangsúlya áll.

Fontos tudnunk, hogy Guang Wu-di Weber által fent említett kora valóban kiemelkedő jelentőségű a kínai történelemben. A konfucianus tanítást ugyanis ekkor ismerik el először mint „hivatalos” irányzatot,<sup>415</sup> amelyre a Kína-tanulmányban központi szerepet játszó vizsgarendszer is

<sup>412</sup> KÉT, 126.

<sup>413</sup> KÉT, 127. Weber Tschepe nyomán azt írja, Mou Kong (Mu Gong) herceg „paradigmatikus nyilvános vallomástételeként hagyományozták át, hogy – szavai szerint – bűnt követett el, amikor a »fiatalokra« (a harcosokra) hallgatott, nem pedig az »öregre«, akiknek ugyan nincs erejük, de van *tapasztalatuk*.” (uo.) Webernek Tschepe művéből tudnia kellett (ld. TSCHPE 1909: 3.), hogy Mu az i.e. VII. században élt, jóval a Qin egyesítés előtt, így a példa itt sem passzol tökéletesen a megállapításhoz, ez azonban ebben az esetben sem volt számára döntő.

<sup>414</sup> KÉT, 126.

<sup>415</sup> Ld. DULL 1995: 3. Dull azt is kiemeli, hogy a hivatalnokrétegnek óriási hatása volt az uralkodó rendeleteire (ld. uo., 5–11.). Kritikusan kell ugyanakkor kezelniük szóhasználatát, mely szerint a konfucianizmust ekkor „fogadták el

épülni fog. Ez utóbbi jelentőségét ugyanakkor Weber elsősorban nem abban látja, amit – főként a korábbi századokban – gyakran tulajdonítanak a vizsgarendszernek, tudniillik hogy származástól függetlenül „bárki” hivatali rangot érhet el. Ellenkezőleg: többször hangsúlyozza,<sup>416</sup> hogy a vizsgák irányítása – legalábbis a korai időkben – bizonyos nagyhatalmú családok kezében volt. A vizsgakon keresztül válik azonban lehetségessé egyfelől *politikailag*, hogy elkerüljék a hivatalnokok „rendjének” a patrimonialis úr hatalmát gyengítő monopolizálódását,<sup>417</sup> másfelől pedig, szellemi vonatkozásban, hogy a struktúra alapjai szilárdak és kontrollálhatók maradjanak. A Nyugaton ugyanis – írja Weber később – lehetetlen lett volna, hogy bármelyik filozófiai iskola – például a sztoa a császárkorban – olyan értelemben váljon egyeduralkodóvá, mint Kínában a konfucianizmus,

mivel egy filozófiai iskola sem követelte, és nem is követelhetette magának az abszolút tradicionalizmus legitimitását abban az értelemben, ahogyan Konfuciusznak módjában állt ezt saját tanítása számára követelni, [és] ahogyan a legtudatosabban meg is tette. (KUT, C 461.)

Weber itt természetesen sokkal nagyobb szerepet tulajdonít Konfuciusznak, mint a mai sinológia, ami főként a korabeli szaktudományban is elterjedt vélekedésnek köszönhető, mely szerint a Mester saját maga állította össze a klasszikus művek zömét. A konfucianizmus „egyeduralmáról” festett weberi kép azonban, különösen a Han-kor vonatkozásában, alapvetően helytálló.<sup>418</sup> Azáltal ugyanakkor, hogy úgy látta, ez a hatalom elsősorban a konfuciánus „tradicionalizmusra” épül, a „Bevezetés” uralomszociológiai fejtegetéseiben (és persze a *Gazdaság és társadalom* vonatkozó szakaszaiban) felállított taxonómia szerint megerősítve érezhette magát abban, hogy a kínai hatalomszerkezet *patriarchális* jellegű, amennyiben a tradicionalizmus az a „lelki beállítottság és hit”,

amely a mindennaposan *megszokottra* mint a cselekvés megszeghetetlen normájára irányul; így „*tradicionalisztikus* autoritásnak nevezük az olyan uralmi viszonyt, amely ezen az alapon nyugszik, vagyis a kegyeleten az iránt, ami (valóban, állítólag, vagy feltehetőleg) mindig is így volt (BEV, 80.)

– márpedig „a konfuciánusokat kizárólag e világ dolgai érdekelték, úgy, ahogy az egykori világban voltak”.<sup>419</sup> „A tradicionalisztikus autoritáson nyugvó, legitimitását a hagyományra építő uralom kiemelkedően legfontosabb fajtája” mármost – olvassuk a „Bevezetés”-ben ugyanott – „a patriarchalizmus [...]”.<sup>420</sup>

Mind a tradicionalizmus, mind az ezzel szorosan összekapcsolódó patriarchalizmus kapcsán fontos már itt felhívnom a figyelmet a weberi értelmezés egyik fontos vonására. Mint arról korábban szó volt, Voltaire-től Marxig a legtöbb európai gondolkodó ismerte a konfuciuszi gondolatot – méghozzá elsősorban a jezsuiták Kína-párti értelmezéséből –, „Én csak közvetítek, de

---

hivatalosan mint az összes többi kizáró *izmus?*, a kínai gondolkodásban ugyanis egészen a modern korig nem létezett a szó nyugati értelmében vett „izmusok”-at lehetővé tevő absztrakt szemléletmód.

<sup>416</sup> Ld. KUT, C 386., 405. (KÉT, 130.)

<sup>417</sup> Ld. KÉT, 130–131. Ld. ehhez BENDIX 1960: 136. sk.

<sup>418</sup> Vö. DAWSON 2003: 69. skk.

<sup>419</sup> „...*Dinge dieser Welt, wie sie einmal war*”, KUT C, 444.

<sup>420</sup> BEV, 80.



nem alkotok újat. Megbízhatónak tartom és szeretem a régieket (*gu* 古).<sup>421</sup> Ez a két mondat pedig valóban tükrözi a konfucianizmus egyik – ha nem a – legfontosabb elemét: azt, hogy bármi, ami követendő, azért ilyen, mert a régi idők uralkodói számára is követendő volt, illetve mert ők ezt követték és hagyták az utókorra. Ez a mozzanat, vagyis a tradíció központi szerepe, ahogyan Song szabatosan bemutatta,<sup>422</sup> hasonlóan jelenik meg Webernél, mint Hegel és Marx munkáiban. Hegel *Jogfilozófiájában* „a keleti birodalom” úgy áll előttünk mint

a patriarkális természetegészből kiinduló, magában elkülönületlen, szubsztanciális világszemlélet, amelyben a világi kormány teokrácia, az uralkodó főpap is vagy isten, az államalkotmány és törvényhozás egyúttal vallás, s a vallási és morális törvények vagy inkább szokások éppúgy állami és jogi törvények. [...] Különbségek fejlődnek ki az erkölcsök, a kormányzás és az állam különböző oldalai szerint: a törvények helyett, az erkölcs egyszerűsége mellett, esetlen, hosszadalmas, babonás szertartások jönnek létre, – személyes hatalom és önkényes uralkodás esetlegességei kapnak lábra, s a rendekre való tagolódás kasztok természetes merevségévé lesz. (HEGEL 1971: 360–361.)

Marx *A tőkében* a prekapitalista társadalmak hagyományközpontúsága kapcsán úgy fogalmaz,

azokban a természetadta és fejletlen állapotokban, amelyeken ez a társadalmi termelési viszony és a neki megfelelő termelési mód alapszik, a hagyomány szükségképpen óriási szerepet tölt be. Világos továbbá az is, hogy itt, mint mindenütt, a társadalom uralkodó részének érdeke, hogy a fennállót mint törvényt szentesítse és ennek szokás és hagyomány emelte korlátait mint törvényes korlátokat rögzítse. (MEM 25, 747.)

Miközben Weber a konfuciánus „tradicionalizmust” vizsgálva láthatólag ugyanarról a jelenségről beszél, amelyet Hegel és Marx is kiemelt (noha Marx ezt elsősorban India példáján szemléltette), *döntő* különbség, hogy számára a kínai viszonyok, bár patriarchálisak, *nem* a „patriarkális természetegész” folyományai, s noha a hagyomány valóban „óriási szerepet tölt be”, ez *nem* a „természetadta és fejletlen” állapotnak „megfelelően” van így. Éppen fordítva: Weber szerint a kínai – és ideáltipikus értelemben a keleti patrimoniális – birodalom azért *marad* patriarchális, mert bizonyos csoportok – tehát: *cselekvők* – gátat szabnak fejlődésének, a gazdasági viszonyok tehát épp a mesterségesen – vagyis, mint Konfuciusz esetében: *tudatosan* – konzervált tradíciónak „megfelelően” fejletlenek. Itt játszik kulcsszerepet a megértő szociológia cselekvésorientált szemléletmódja, s ennek megfelelően kell kezelnünk minden, a tradicionalizmusra mint *okera* vonatkozó weberi megállapítást. Így például amikor a „Szociológiai alapok: A.” fejezetben ezt olvassuk:

[m]ég a 17. században is arról tudósítanak, hogy minden bányá technikailag rosszul kiépített volt: ennek oka – a [...] geomancia okozta nehézségek mellett – az általános [...], Kína politikai, gazdasági és szellemi struktúrájában fekvő tradicionalizmus volt (KUT, C 281–282.)

– akkor „tradicionalizmuson” a hivatalnokrend *tudatosan* őrzött tradicionalizmusát kell értenünk, vagyis egy alapvetően *nem* gazdasági eredetű elemet. Ezzel természetesen ismét visszajutunk a kiindulópontozhoz, a tradicionalizmus hordozójaként megjelenő hivatalnoki „rend” funkciójához, amelyről – mint említettem – „Az írástudók rendje” című fejezetben megtudjuk, hogy a vízszabá-

<sup>421</sup> *Lunyu* VII/1.

<sup>422</sup> SONG 1972: 142. skk.

lyozáshoz sem *elsősorban* adminisztratív szerepköre révén kapcsolódott. Ha pedig ez nem adna kellő nyomatékot alapvetően nem-gazdasági eredetének, Weber ismét visszatér a kérdésre a literátusokat a folyamszabályozással összekapcsoló, fent idézett szakasz *után* (még mindig az átdolgozáskor beszúrt szövegrészben), s az eddigiek nyomán már-már meglepő módon azt írja,

[a] literátusok eredetét homály borítja. Úgy tűnik, ők voltak a kínai *augurok*, s helyzetük szempontjából a császári hatalom pontifikális, cezaropapi jellege, s az irodalom [...] ebből következő jellemzői bizonyultak döntő fontosságú momentumoknak. (KÉT, 125.)

Hiába tudtuk meg tehát korábban, hogy „az imperium és a sacerdotium kapcsolatának [...] központi jelentőségű fejlődése sokszor épp »véletlen«”,<sup>423</sup> és hiába tűnt úgy a „Szociológiai alapok” óriási terjedelmű, száraz adatokkal is jócskán teletűzdelt fejtegetései során, hogy ez a véletlen elsődlegesen, de legalábbis *történeti értelemben* vett első mozzanata tekintetében gazdasági természetű, a „*döntő fontosságú momentum*” mégiscsak a vallási szférához kapcsolódik.

Ugyanígy a vallási tradícióhoz kötődik a hivatalnokrend működésében kulcsfontosságú konfucianus *nevelés* hagyománya is. Kínában, olvassuk „Az írástudók rendje” fejezet legelején,

a társadalmi rangot tizenkét évszázad óta sokkal inkább a *képzés* és különösen a vizsga által megállapított hivatali kvalifikáció határozta meg, mintsem a tulajdon. Kína volt az az ország, amelyik a legexkluzívabb módon tette a társadalmi elismertség mércéjévé az irodalmi képzést, sokkal inkább, mint a humanista kor Európája vagy legutóbb Németország. (KÉT, 121.)

Csak e két mondat után kezdődik a literátusok mint „rend” karakterét elemző, 1915 után betoldott szakasz. A felütésben viszont az átdolgozáskor is ugyanazon marad a hangsúly: a képzés elsődlegességén (szemben a tulajdonnal), amely bár csak a VIII. századtól válik dominánssá, hiszen *korábban*, mint arról már szó volt, a vizsgarendszer is bizonyos tekintélyes családok befolyása alatt állt. Mégis, a fejezet nyitánya a racionalitásé marad, amely a képzést a Tang-kor (618–907) közepétől meghatározta.<sup>424</sup> A képzés pedig olyan mozzanat – és számunkra ez a legfontosabb –, melyben Kína nem elmarad Európától, és nem áll vele azonos szinten, hanem bizonyos értelemben *megaladja*. Pusztán e megállapítás alapján azonban tévesen tűnne úgy, hogy Weber interpretációja ezen a ponton találkozik Wolfféval vagy Voltaire-ével, akik a XVIII. században piedesztálra emelték a kínai nevelés rendszerét.<sup>425</sup> A weberi tétel ugyanis semmiképp nem nevezhető pozitív értékelésnek, és ismét csakis saját tipológiájának keretei között világítható meg.

„A nevelési *célok* szférájának történelmileg két szélső pólusa”, írja valamivel később,

egyrészt a karizma (hősi kvalitások vagy mágikus adottságok) feltámasztása, másrészt a specializált szaktudás átadása. Az első típus megfelel az uralom karizmatikus, a második pedig a *racionális*-bürokratikus (modern) struktúrájának. [...] Mindazon nevelési típus e két radikális ellentét között áll, amely egy bizonyos, legyen bár világi vagy egyházi, ám mindenképpen rendi *életvitelt* kíván a növendékbe *beleplántálni*. (KÉT, 133.)

<sup>423</sup> KÉT, C 311. 73. jegyzet. Ld. III.2.C.iii.

<sup>424</sup> A képzés VIII. századi átalakulásához ld. DAWSON 2003: 41.

<sup>425</sup> Vö. I.1.

Ha szokásunkhoz híven megvizsgáljuk a *Gazdaság és társadalom* ide kapcsolódó paragrafusát, számunkra az eddigiek alapján már igen ismerős mozzanatokat találunk. Megtudjuk egyfelől, hogy a „hellén ephébia, amely része a személyiség kialakítása szempontjából a hellén kultúrában alapvető testgyakorlásnak és műzsai képzésnek”, egy *általános* jelenség, tudniillik a „katonai nevelés” része.

Ide sorolhatók mindenekelőtt az ifjak felavatására, azaz hősként való újjászületésére tett előkészületek, valamint a felvétel a férfiak szövetségébe és a katonák közös elszállásolása (valamiféle kezdetleges kaszárnyába, végére is a férfiház [...] eredetileg valami ilyesmi volt). (GÉT, II/3, 238.)

Mint láttuk, Weber az utóbbi, itt persze csak zárójelben említett mozzanat meglétét a történelem előtti Kínában is feltételezte. Ugyanígy szóba kerül azonban a *Gazdaság és társadalomban* a *másik* véglet kapcsán a *másik* megszokott komparatív pár, Egyiptom esete, amely mint „jellegzetesen bürokratikus” állam, „arra nyújt példát, hogy a nevelés messzemenőig klerikalissá válik, legalábbis a hivatalnok- és írnokképzés a papság kezébe kerül”, aminek elsődleges oka, hogy a klerikalizálódás „ellensúlyát” jelentő „lovagi nevelés” *rendi* alapjai hiányoztak, akárcsak „a Kelet többi patrimoniális államalakulatában”.<sup>426</sup> Kínában viszont

a patrimoniális világi hivatalnoki kar bürokratikus racionalizálódása és a feudális hatalmak hiánya teszi sajátossá a konfuciánus racionalizmust, innen ered konvencionális, és ez magyarázza, hogy elfogadják a nevelés alapjának (GÉT II/3, 239.)

Ami a „feudális hatalmak hiányát” illeti, a „Konfucianizmus és taoizmus” nyomán a képlet valamivel bonyolultabb, amennyiben egyfelől a hivatalnokréteg a „feudalizmus” (a Zhou-kor) *után* jön létre, vagyis az ehhez kapcsolódó hatalmak abban az értelemben „hiányoznak”, hogy *már* felszámolták őket, másfelől viszont az egységes, a vizsgarendszerre épülő konfuciánus képzés nemcsak lehetségessé válik a feudális hatalmak hiányában, de maga is gátolja ilyenek kialakulását. Teoretikus szinten azonban a Kína-tanulmányban mondtak egybecsengenek az itt említettekkel, amennyiben a nevelés karizmatikus elemei „formálissá váltak a képzés-kvalifikációnak a politikai hatalom által monopolizált vizsgarendszere mellett”, ennyiben tehát

[e] képzés [...], ha az eszközeit nézzük, „kultúr”-kvalifikáció volt az általános műveltség értelmében véve, hasonló, csak éppen még specifikusabb, mint az áthagyományozott nyugati *humanista* műveltségi kvalifikáció [...]. Csakhogy nálunk – és ebben rejlik a Nyugat és Kína közötti igen fontos ellentét – e rendi műveltségi kvalifikáció mellett és részben a helyén a racionális *szaak*képzés is megjelent. (KÉT, 134.)

Az utóbbit azonban, mint arról még szó lesz,<sup>427</sup> a konfuciánus képzés radikálisan elutasította Weber szerint, emellett pedig, a másik oldalon, az európai középkort jellemző „lovagi-katonai” ellensúly is „részben teljesen, részben csaknem teljesen hiányzott [*fehlt*]”.<sup>428</sup> A két véglet között ilyen módon mintegy „középen” foglalt helyet a konfuciánus nevelés, amely az első szinten, a „házi nevelésben”, a Weber által számos helyen kiemelt „pietást” helyezte középpontba, az iskolai

<sup>426</sup> GÉT II/3, 238.

<sup>427</sup> Ld. alább, ill. III.3.C.ii.

<sup>428</sup> KÉT 135., KUT, C 410. A fordítást módosítottam – T.F.

képzésben pedig mindvégig megőrizte – a papi képzést általában jellemző – irodalmi, s emellett „a szó szoros értelmében irodalmi, azaz *író*” jellegét.<sup>429</sup> Ezzel ismét kulcsfontosságú mozzanathoz érkezünk: a kínai írás szerepéhez, amelyet Weber egyértelműen az irracionális szimbolikus megnyilvánulásaként értelmez. „Mivel az írás”, mondja,

megragadt képszerű jellegénél, és nem vált betűírássá, nem racionalizálódott, mint a Földközi-tenger mentén élő kereskedőnépekénél, ezért az irodalmi produktum egyszerre hatott a szemre és a fülre, s az elsőre sokkal inkább, mint a másodikra. [...] A monoszillabikus nyelv [...] a maga józan rövidségében és szintaktikai logikai kényszerében éles ellentétben áll az írás látványjellegével. De struktúrája szerint erősen racionális jellege ellenére, vagy – Grube szellemes érvelése szerint – részben éppen amiatt, sem a költészetben, sem a szisztematikus gondolkodásban, sem a szónoki művészet kibontakoztatásában nem tudta teljesíteni azt, amit a görög, latin, francia, német és orosz nyelv szerkezete [...] kínált. [...] A görögséggel szöges ellentétben [...] a kínaiaknál éppen az irodalmi kultúrának a [...] legfinomabb termései burkolóztak bizonyos értelemben süketnémán a maguk selyem pompájába. (KÉT, 136–137.)

Noha Weber nemcsak itt, hanem egy külön lábjegyzetben is hangsúlyozza, hogy a kínai nyelv sajátosságairól alkotott képe sinológusok, elsősorban Grube megfigyeléseire támaszkodik, szembetűnő, ahogyan ezek érvényességét elfogadja, jelét sem adva a rá jellemző kritikus magatartásnak – nemcsak szakszinológiai kérdések esetén. Grube azon érvelése például, mely szerint a grammatikai nemek hatása az élettelen tárgyak megszemélyesítésének irodalmi fogásaira, ahogyan a nyugat-ázsiai és nyugati nyelvekben megjelenik, jól érzékelteti, „milyen nagymértékben kellett gátolnia [*hemmen*] e kategória hiányának [*Fehlen*] a fantázia szabad tevékenységét a kínaiban”,<sup>430</sup> nemcsak sinológiai szempontból problémás. Az írás fejletlenségének és a nyelv fantáziátlanságának tétele azonban tökéletesen illik Weber gondolatmenetébe. Az író jelleg egyfelől egy szűk réteg privilégiumává tette a hatalom bürokratikus *racionalizációját*, másfelől viszont előidézte, hogy „a nyelv logikai kvalitásai ellenére a gondolkodás erősen megragadt a szemléletességnél, és a logosz, a definíció és az érvelés ereje a kínaiak számára nem tárult fel”,<sup>431</sup> gondolkodásuk tehát e tekintetben *irracionális* maradt (e kettősségre a következő alfejezetben térek vissza). Ismét elmondható persze, ahogyan korábban már sokszor, hogy Weber ismeretei hiányosak<sup>432</sup> – ez azonban közel sem magyarázza teljes mértékben az interpretáció irányát. Noha Leibniz és Herder ismeretei lényegesen szerényebbek voltak, mint Weberéi, ez éppenséggel nem gátolta, hanem elősegítette, hogy előbbi a *characteristica universalis* megalkotásában akarja felhasználni a kínai írásjegyeket, *képiséjükre* alapozva, utóbbi pedig a kínai természet sivárságát vezesse le a kínai írásból,<sup>433</sup> szintén képisége alapján. Vitathatatlan, hogy Weber érvelése sokkal közelebb áll a herderihez, mint a Leibnizéhez, s akár-

<sup>429</sup> KÉT, 136. A konfucianus hivatalnokréteg, mint látjuk, ismét párhuzamba kerül a „klérussal”.

<sup>430</sup> GRUBE 1902: 12.

<sup>431</sup> KÉT, 137.

<sup>432</sup> Csak egy példát említve: hogy a kínai „tanuló két évig tanulta mintegy 2000 írásjegy voltaképpen festését, még *mielőtt* bevezetést nyert volna az értelmükbe” (KÉT, 138.), képtelenség, Weber ide vonatkozó forrása nem ismert.

<sup>433</sup> Ld. I.1. Herder kapcsán vö.: „A kínaiak mérhetetlenül kedvelik az aranypapírt és a kencét, furcsa írásjeleik tisztán megfestett vonásait, a szép szólásmondások csengését, és szellemi alkatuk is teljességgel hasonló ehhez az aranypapírhoz és kencéhez, az írásjelekhez, a szótagok csengéséhez.” (HERDER 1978a: 178.)

csak Herder, rendkívül messzire vezető asszociációkat kapcsol az írásra és a nyelvre vonatkozó megállapításokhoz. Összhangban állnak ugyanis ezekkel mind a számolás-,<sup>434</sup> mind az általában vett szisztematikus *tudományos* oktatás hiányát érintő fejtegetések. „A kínai képzés”, írja,

javadalom-érdekeket szolgált, íráshoz kötődött,<sup>435</sup> közben azonban tisztán laikusképzés volt, részben rituális-ceremoniális, részben pedig tradicionalista-etikai jellemzőkkel. Az iskolában nem volt sem matematika, sem természettudomány, nem volt geográfia, sem nyelvtan. Maga a filozófia nem volt sem spekulatív-szisztematikus jellegű, mint a görög és részben – igaz, más értelemben – az indiai és a nyugati-teológiai iskoláztatás, nem volt racionális-formalista, mint a nyugati-jogi, sem pedig empirikus-kazuisztikus, mint a rabbinikus, az iszlám és részben az indiai. (KÉT, 139.)

A „racionális-formalista” szemlélet itt megjelenő hiányában rejlik a konfuciánus képzés sajátos, *belső* irracionálisága. Ám ugyanitt megjelenik a másik kulcsfontosságú elem, a konfuciánus racionalitás egyik alapja is, egyelőre szintén negatív kontextusban. A kínai filozófia, folytatja Weber,

[n]em szülte meg a maga skolasztikáját, mert a hellenisztikus alapú nyugati és elő-ázsiai keleti filozófiától eltérően nem művelte szakszerűen a *logikát*. Sőt, ez a fogalom a tisztán a patrimonális bürokrácia gyakorlati problémái és rendi érdekei szerint tájékozódó, íráshoz kötött és dialektikát nem ismerő kínai filozófia számára egyenesen idegen volt. (KÉT, 139.)

„Gyakorlati problémák” és „rendi érdek” – ezek a konfuciánus hivatalnoketika racionalitásának kulcsfogalmai. Csakhogy e „praktikus racionalizmus alapja”, ahogy Schluchter rámutat,

a kozmikus és a társadalmi rend azonosságáról alkotott elképzelés,<sup>436</sup> a császári hatalom karizmatikus jellege,<sup>437</sup> és az a korlátok nélküli pietás-kötelem [*Pietätspflicht*], amelyet a gyermekek a szülők felé, a fiatalok az idősebbek felé, és az alattvalók az előljárók felé tanúsítanak. (SCHLUCHTER 1980: 92.)<sup>438</sup>

Ezek az elemek pedig semmiképp nem nevezhetők a Weber által számos aspektusból vizsgált nyugati *formális racionalizáció* részeként. A kérdés tehát az, milyen módon alkotják ezek a látszólag *irracionális* mozzanatok a konfuciánus *racionalitás* alapját. E viszony leírása, mint látni fogjuk, csak *részben* kötődik a korabeli sinológia hiányosságaihoz, sokkal inkább tükrözi Weber szemléletmódját, és főként a *Világvallások* közvetlen célkitűzését. Ez a *mi* „központi problémánk”.

## ii) Irracionális racionalitás

Racionalitás és irracionális viszonya, mint arra utaltam, meghatározó a konfuciánus hivatalnokrend működése, ezáltal a kínai társadalomfejlődés szempontjából is. A két ellentétes sajátosság megjelenik egyfelől a hivatalnokrétegen *belül*, de olyan „együtműködésben”, amely végső soron a literátusok csoportjának alapvetően racionális irányultságát alakítja ki, szemben a társada-

<sup>434</sup> KÉT, 138–139.

<sup>435</sup> Vö.: „Néhány hivatalhoz már a nagyon korai időkben is megköveteltek bizonyos mértékű gyakorlati iskolázottságot. Ezen belül az olvasás és az írás művészete, amely ritkaságértékénél fogva eredetileg még valóban »művészet« volt, az írástudók életvitelén keresztül gyakran döntően befolyásolta az egész kultúrfejlődést – a legfontosabb példa erre Kína –, és megszüntette azt a helyzetet, amelyben a hivatalnokok csak az úr patrimonális fennhatóságán *belül* élők közül kerülhettek ki, s ezzel »rendileg« korlátozta az úr hatalmát [...]” (GÉT I, 236–237.)

<sup>436</sup> A korai hiedelemvilágot éppenséggel *nem* ez az egység jellemzi (vö.: PUETT 2002: 65. skk.), erre alább visszatérek.

<sup>437</sup> Ld. III.2.C.iii.

<sup>438</sup> Vö. SCHLUCHTER 1983: 26.

lom minden egyéb szférájának irracionalitásával. Nem értelmezhetjük tehát a konfucianizmus racionalitását az irracionalitás nélkül, és fordítva: a kínai társadalom és gazdaság általában vett irracionalitása csak a hivatalnokrend által képviselt racionalitás révén érthető meg. Ezen a ponton, ha nem is lépésről lépésre, de „szorosabb” olvasatban követem Weber gondolatmenetét.

Az előzőekben bemutatott vizsgarendszer és a konfucianizmus „szelleme” közötti kapcsolatot Weber elemzésében a *xiao* („szülőisztelet” 孝) alkotja, amely már „A hivatalnokok rendje” fejezetben, vagyis a konfuciánus *tanítás* elemzése előtt középpontba kerül. Weber a vizsgarendszer elemzésétől a vizsgák letételével járó *privilegiumokkal* megy tovább, melyek a robotmunka és a „botbüntetés” alóli mentességet, illetve a különböző javadalmakat jelentik. Csakhogy, folytatja, e privilegiumok ellenére, ugyanakkor egyben miattuk,

ezen a talajon, a diplomával szerzett rendi kvalifikáció, a lehetséges visszaminősítés, a fiataloknál és visszaminősítés esetén időseknél is elképzelhető és nem ritka botozás világában a *feudális* becsület fogalmainak kialakulása kizárt volt. Pedig ilyenek *egykor*, a múltban, roppant intenzitással uralták az életet. (KÉT, 142.)

„Egykor”, vagyis – tehetnénk hozzá – a korábban „feudális középkornak” nevezett Zhou-korban, és még korábban, a férfiház kínai formájának létezése idején, amikor a *shi* még nem hivatalnokot, hanem „hőst” jelentett.<sup>439</sup> A „patriarchális hsziaoelképzelések” azonban, mondja Weber, átalakították ezt a korai rendet. „[A] rágalomokat el kell viselni, s akár a halálba is kell menni értük, ha ez az úr becsületének hasznára van, *hű* szolgálat révén az úr *összes* hibáját ki lehet (és ki is kell) egyenlíteni: ez a hsziao.” A báty, az apa vagy az úr előtti mély főhajtás (Webernél *Kotau*, a kínai 叩頭 [*koutou*] németes alakja) „bizonyosan nem a feudális becsület szimptomája”.<sup>440</sup> Ebben Webernek igaza van. Csakhogy a *xiao* nem egyszerűen az általa jelképesen ideillesztett és a nyugati lovag „szeretett nő” előtti térdre borulásával szembeállított meghajlás aktusát jelenti: nem feltétel nélküli és külsődleges alávetettséget, nem egyszerűen „a szolga és a hivatalnok uralkodói alárendeltségét”.<sup>441</sup> nem pusztán „gyermeki engedelmséget”, mint Herdernél. Fontos azonban látnunk, miért különösen fontos Weber számára önmagában a *xiao*, és mi a szerepe illetően leegyszerűsítésének. Itt valóban nagy – de nem kizárólagos – jelentősége van az egyik sinológiai forrásnak.

Weber a *xiao* és a lovagi becsület szembeállításából a hivatalnoki becsületnek „a vizsgateljesítmények és az előjárók nyilvános értékelései által szabályozott diákbecsülettel [*Scholarenhre*]”<sup>442</sup> való azonosítására tér át, e „sajátos diákszellemből” pedig arra az elképzelésre, amelyet – és itt

<sup>439</sup> Weber ismét Tschepe Qin-története és a Tschepe által is gyakran hivatkozott Harlez nyomán említ olyan korai szövegeket, amelyek a „lojalitást” és a „becsületet” nevezték a legfőbb erényeknek.

<sup>440</sup> KÉT, 143.

<sup>441</sup> KÉT, 166.

<sup>442</sup> Amí a „becsület” fogalmát illeti, a klasszikus kínai nyelv ennek megfelelőjét nem ismeri, a mai kínaiban összetételként fejezik ki (榮譽 *rongyu*, „dicső hírű”, 名譽 *mingyu*, „hírnév”). A „Scholar” minden bizonytalansággal nem a szó „szabad gondolkodó” értelmére utal Webernél, hanem Legge fordítását követi, aki mind a *shi*, mind a *zi* ekvivalenseként gyakran használja a „scholar”-t (ld. pl. *Lunyu* II/12, ahol a *junzi* 君子 mint „accomplished scholar” jelenik meg – ez a szakasz a későbbiekben még nagyon fontos lesz számunkra, vö. III.3.C.ii.).

jutunk a lényegi momentumhoz – a tan *alapjának* tekint. E szerint „a nevelés – beleértve az önnevelést is – egyetlen feladatának azt tüntette föl, hogy az emberek lelkében a Jang [*Yang*] szubsztanciát bontakoztassa ki”: a földi Yinrel szemben az „égit”, mely által az egyén felülkerekedik a rossz szellemeken.

A jó szellemek [*shen* 神] pedig azok, amelyek a rendet és a szépséget, a világ harmóniáját őrzik. Ama bizonyos hatalom elérésének legfőbb és egyetlen eszköze ezért az öntökéletesítés e harmónia képmásává. A literátusi idők számára a csün-ce [*junzi* 君子], a „fejedelmi ember”, egykor: a „hős” volt az önmaga tökéletesítését mindenoldalúan sikerrel végrehajtó ember: „műremek” egy klasszikus, örök érvényű lelki szépségkánon értelmében, amint azt az áthagyományozott irodalom tanítványainak lelkében elültette. Másrészt hogy a szellemek a társadalometikai derekasság értelmében vett „jóságot” megjutalmazták, az legkésőbb a Han-korszak óta szilárd meggyőződése volt a literátusoknak. (KÉT, 143.)

Weber a Hanra tett utalás kapcsán de Grootra hivatkozik, aki *Religion in Chinájában* hosszan ír a Weber által említett *yin-yang* pár, illetve az égi és földi „szellemek” viszonyáról is.<sup>443</sup> Az e munka nyomán később a sinológiában nagy karriert befutó „kínai univerzizmus” elmélete,<sup>444</sup> amely a buddhizmust, a taoizmust és a konfucianizmust egyetlen „kínai vallásban” kapcsolja össze,<sup>445</sup> Weber értelmezésére komoly hatással volt.<sup>446</sup> Az imént idézett sorok mintha csak parafrázisát adnák a de grooti leírásnak, mely szerint

mivel a tao [*dao* 道] hozza létre az erényt (teh [*de* 德]) és a jóságot (*shen* [*shan* 善]) a legtágabb értelemben, a kifejezés: „birtokolni a taót” tökéletességet és kiválóságot jelent, az erény legmagasabb fokát és, következésképp, a boldogság legmagasabb fokát, azonosulást [*assimilation*] az Univerzum Taójával, vagy az Éggel. [...] Aki elérte a Taót, az a tökéletes ember. Tudjuk, hogy az Univerzum Taójának működése az isteneké, vagy *sheneké*, akik az Univerzum Yang, avagy égi felének részei, logikusan következik tehát,<sup>447</sup> hogy akinek a Tao birtokába került, ilyen istenné válik [...]. (DE GROOT 1912: 44–45.)

Világossá válik ezek alapján, hogy Weber a Kína-tanulmány VII. fejezetében miért azonosítja a taoizmus *dao*-képét a konfucianizmussal a korai időkre vonatkozóan,<sup>448</sup> és látható, hogy a *xiao* erénye miként kapcsolódik össze a rossz szellemek világát még nem uraló, mert a konfuciánus ideált, a *junzijt* még el nem érő tanítvánnyal. Weber, a de Groot által nyújtott bizonyágtól megerősítve, azt tekinti kulcsfontosságúnak, hogy a konfuciánus tanítás *vallási gyökere* volt, irodalma a „kánont” követi, vezető rétege klérusként működik, a császár pedig „az irodalmi művészet főpapja”.<sup>449</sup> Itt már maga a *junzi*, a konfuciánus emberideál jelenik meg „hősként”, s könnyen úgy érez-

<sup>443</sup> DE GROOT 1912: 11–15.

<sup>444</sup> A terminus elterjedésében Glasenapp *Öt világvallásának szerepe* is megemlíti.

<sup>445</sup> „[A] három vallás [a konfucianizmus, a taoizmus és a buddhizmus] három ág, amelyek közös töről fakadnak, mely pedig a történelem előtti idők óta létezik; ez a vallás az Univerzum, illetve [az Univerzum] részeinek és jelenségeinek vallása. Ez az Univerzizmus, ahogyan ezután nevezni fogom, Kína *egyetlen* vallása.” (DE GROOT 1912: 2–3.)

<sup>446</sup> Vö. KÉT, 173. Itt Weber közvetlenül utal a de grooti terminusra.

<sup>447</sup> „Logikusan következik”, mármint az értelmezés számára – a kínai népi hiedelemrendszer természetesen nem így működik, mint arra egyébként Weber (igaz, negatív előjellel) maga is utal.

<sup>448</sup> KÚT, C 466. sk. Erre később még részletesen visszatérek.

<sup>449</sup> KÉT, 144.

hetjük, ezzel a „hőssel” megidéződik az achilleuszi ideál – hiszen Kínának is megvolt a maga „homéroszi kora”<sup>450</sup> –, melyet aztán felvált a „tökéletes literátus, azaz [...] »koszorús költő«”.<sup>451</sup>

Ami a konfucianizmus és a népi hiedelemvilág, vagyis az alapvetően a korai halottkultuszhoz kötődő „jó és rossz szellemek”,<sup>452</sup> illetve a részben a „jósok iskolájához”, részben a taoizmushoz tartozó *yin-yang* szemlélet<sup>453</sup> összefonódását illeti, két dolgot kell hangsúlyozni. Az első, hogy a konfucianizmus a Han-korban, ahelyett, hogy felszámolta volna, magába olvasztotta a többi tanítás és a népi vallásosság számos elemét.<sup>454</sup> Ez természetesen hozzájárul ahhoz, hogy az *itt* Weber által is kiemelt Tang-kor utáni, elsősorban pedig Song-kori (960–1279) konfucianizmus buddhista és taoista elemeket nagymértékben felhasználva létrehozza a konfucianizmus új, sajátosan eklektikus formáját. (Ez az új rendszer még nem lesz a szó európai értelmében „vallás”, és nem lesz a de grooti értelemben véve „univerzizmus” sem,<sup>455</sup> sokkal inkább párhuzamosan élő és *egymást kiegészítő* bölcséleti iskolák, illetve a népi hiedelemvilágból beemelt vallási mozzanatok kanonizált összekapcsolása, az egyes irányzatok párhuzamos fennmaradása mellett.) *Csak*hogy, és számunkra ez a legfontosabb, amikor Weber „a” konfucianizmusról mint a „hivatalnokrend” által megszilárdított etikai rendszerről beszél, nemcsak a kor meghatározásában hanem a tanítás egyes kulcselemeinek vizsgálatában is a „klasszikus” konfucianizmusra, elsősorban a *Lunyu* és a *Mengzi* tanítására támaszkodik (jellemzően a Hant, nem pedig a VIII. századot és az utána következő időszakot vizsgálja), amelyek alig mutatták a de Groot által leírt eklektikus jegyeket. Így a sajátosan konfucianus tanításban, amelyet Weber – szándéka szerint – elsősorban elemez, nem a konfucianus és a taoista *dao* eredetileg rokon alapja,<sup>456</sup> hanem a két értelmezés *különbsége* dominál, amennyiben a taoizmus *daója* egy minden dolgot létrehozó és átható erőként, a konfucianus *dao* pedig a régi idők uralkodói által az utókorra hagyott helyes, követendő *útként*<sup>457</sup> jelenik meg. Csakis ezek az uralkodók válnak a szó egy nagyon korlátozott értelmében istenséghez *hasonlóvá* (ahogy tipikusan fordítják, „szentté”, *shengren* 聖人<sup>458</sup>), ezt a szintet pedig utánuk senki nem éri, nem érheti el (Konfuciusz a *Lunyu* szerint magáról sem állít ilyet). Az ideál a *korábban* valóban „fejedelem” je-

<sup>450</sup> Ld. III.2.C.ii.

<sup>451</sup> KÉ'T, 144. Weber Li Hongzhang memoárjaira utal, melyeket részleges fordításban ismer.

<sup>452</sup> Ld. ehhez elsősorban VASZILJEV 1977: 39–41.

<sup>453</sup> Vö. MASPERO 1978: 220–225.

<sup>454</sup> Ld. MASPERO 1978: 225. sk.

<sup>455</sup> A kínai bölcslemben az *univerzum* mint *egység* képzete a nyugati értelemben még a neokonfucianizmussal sem jön létre. Amikor az eget és a földet alapvetően különválasztó hagyományos konfucianus tanításba olyan – elsősorban taoista – elemek vegyülnek, amelyek a praxisra irányuló tanítást egy „kozmozgóniai” elmélettel kapcsolják össze (ld. Zhou Dunyi *A nagy eredőpont ábrájának magyarázata* című munkáját, magyarul P. SZABÓ 2000.), megjelenik egy elsősorban a *daóra* épülő egységképzet, de itt sem a „minden egy”, hanem a mindent *átható* egy (a *dao*, később a Zhu Xi tanításában központba kerülő *li* 理) értelmében.

<sup>456</sup> A *Yijing*ben, amely a konfucianus klasszikusok között is kiemelt szerepet tölt be, a *yin-yang* pár első (általunk ismert) előfordulásánál ennyi áll: „egy *yin* egy *yang*, ezt nevezzük *daónak*” (vö. TÓKEI 2005: I, 37.), de a *dao* itt megjelenő, alkotó erőként felfogható értelme a későbbiekben a taoizmus sajátja lesz.

<sup>457</sup> A 道 eredetileg „út” jelentésű

<sup>458</sup> Ld. pl. DAWSON 2003: 74.



lentésű<sup>459</sup> *junzi*, aki minden konfucianus erényt kiteljesít, így a *xiao* is, amelynek valóban van vallási vonatkozása, de a klasszikus konfucianizmusban ismét a prakticitás szintjén. A szülők tisztelete *haláluk után* válik a legfontosabbá (ennek jelentőségére Weber maga is utal), de nem az irántuk való szeretet okán, hanem mert a megfelelő szertartások megelőzik, hogy szellemeik ártsanak az élőknek. Emellett, és persze *ezáltal* a *xiao* az egyik leginkább gyakorlati jellegű erény, amennyiben a társadalomban kijelölt szerep betöltésének aspektusai között az első lépést, a szülőkhöz való megfelelő viszonyt jelöli. Nem pusztá alárendelődést jelent, hanem őszinte tiszteletet,<sup>460</sup> amely hasonlóképpen érvényesül az államban, amely a kínai értelmezésben szintén *családként* jelenik meg – erre épül a nyugati Kína-recepcióban oly sokszor említett „patriarchalizmus”-kép.

Weber gondolatmenetében mégis kulcsfontosságú, hogy a de grooti értelmezés nyomán a hivatalnoki kvalifikációt – és az uralkodói hatalom fennmaradását – a szó eredeti értelmében vett *karizma* beigazolódásaként, vagyis: *vallási* vonatkozású tényezőként értelmezze, függetlenül attól, hogy a konfucianizmust alapvetően „világon-belüli”, „társadalometikai” rendszerként írja le, amelyben – mondja már „A konfucianus életorientáció” fejezetben – „csupán az egyetlen társadalmi alapkötelesség, tudniillik a *pietas* megsértése számított »bűnnek« [Sünde]”.<sup>461</sup> Ez az elem, a *xiao* a kapocs a mágikus-vallási és a vallásellenes szféra között. Fel kell azonban tenni a kérdést, milyen értelemben mutat párhuzamot e két szféra az irracionalitás és a racionalitás körével, itt pedig ismét a *Gazdaság és társadalom*nak a ’10-es évek első felében születő<sup>462</sup> „Vallásszociológia”-jához kell fordulnunk.

Látni kell egyfelől, hogy Weber tudatosan nem adja meg a „vallás” definícióját, minthogy – mondja – szociológiai vizsgálódásaiban „nem a vallás »lényegével«, hanem egy meghatározott fajtájú közösségi cselekvés feltételeivel és hatásaival” foglalkozik.<sup>463</sup> Rögtön világossá tesz azonban egy számunkra is kulcsfontosságú mozzanatot a „vallásos vagy mágikus cselekvés eredetét” illetően, jelesül hogy ez „*világi* rendeltetésű” és „eredeti formájában [...] racionális – legalábbis viszonylag racionális – cselekvés: ha nem is szükségképpen célokhoz és eszközökhöz, de mindenképpen tapasztalati szabályokhoz igazodó cselekvés.”<sup>464</sup> Ezt, és a hozzá kapcsolódó gondolkodást

tehát egyáltalán nem kell a valamilyen célra irányuló mindennapi cselekvések körétől elkülöníteni, már csak azért sem, mert *az ilyen cselekvés céljai túlnyomórészt maguk is gazdasági jellegűek*. Csak mi vagyunk abban a helyzetben, hogy ilyenkor – mai természetszemléletünk álláspontjáról – objektíve „helyes” és „helytelen” kauzális el-

<sup>459</sup> Ld. KARLGRÉN 1996: 459a. Vö. KÓSA 2013a: 47. sk. A *junzi* eredeti jelentése „arisztokrata származású személy fia”.

<sup>460</sup> Vö. KÓSA 2013a: 55.

<sup>461</sup> KÉT, 166. KUT, C 445.

<sup>462</sup> Ld. SCHLUCHTER 1985: 536. skk. A datálás, mint a *Gazdaság és társadalom* számos fejezete kapcsán, itt is problematikus. Az legalábbis elmondható, hogy a Kína-tanulmány első változatával párhuzamosan, 1913-ban már létezett a „Vallásszociológia” kézírata.

<sup>463</sup> GÉT II/1, 109. Ez a megközelítés a „vallási” definíciója nélkül – mint Little rámutat – módszertanilag ugyanúgy (és több szempontból is) problémás. (LITTLE 1974: 22.)

<sup>464</sup> GÉT II/1, 109.

képzeléseket különböztessünk meg, és az utóbbiakat irracionálisnak, a hozzájuk igazodó cselekvést pedig „varázslatnak” tekintsük. (GÉT II/1, 110. Kiemelés tőlem – T.F.)

Természetesen nem kerülhetjük meg az itt markánsan megjelenő problémát: ha a vallási és a mágikus cselekvés *eredetét* tekintve „túlnyomórészt gazdasági jellegű” célok elérése érdekében alakul ki, vajon mennyiben mond ez ellent – ha egyáltalán ellentmond – a Marxtól eredeztetett megközelítésmódnak? Erre alább térek vissza. Itt egyelőre azt kell világossá tennem, hogy a vallásban megjelenő „irracionális” tényezők a *do ut des* eredendően praktikus szemléletének, a „*gyakorlatias, számító racionalizmus háttérbe szorulásának*” eredményei. E folyamat során

a sajátosan vallásos magatartás „értelmét” egyre inkább a mindennapok tisztán külsődleges gazdasági előnyeinek kívül keresik, ilyenformán tehát a vallásos magatartás célja „irracionálissá” válik, míg végül ezek a „világon kívüli” – azaz elsősorban: gazdaságon kívüli – célok számítanak a vallásos magatartásra jellemző sajátosságoknak. (GÉT II/1, 131.)

Amikor tehát a következőkben a Weber által „irracionális”-ként jellemzett tényezőkkel foglalkozunk, tudatában kell lennünk, hogy azok az itt leírt átalakulás *után* dominánssá váló elemek, a „racionalizáció” pedig – és ez éppen a konfucianizmus esetében lesz kiemelkedő jelentőségű – nem *feltétlenül* jelent a vallásból való általában vett kiszakadást. Ennek legekleatásabb példája „a világ varázsa alóli feloldása” (*Entzäuberung der Welt*), ahogyan az a puritanizmusban végbemegy, s természetesen nem „vallástalanodást” jelent, hanem a vallás világon-belülivé tételét.<sup>465</sup> Olyan folyamatot, amely a vallás racionalizációjaként a vallás keretein *belül* zajlik, de amely az emberi cselekvések egyéb területeire, vagyis a valláson *kívüli* racionalizációs folyamatokra is hatást gyakorol.

Míndezek figyelembevételével kell azon elemekre tekintenünk, melyeket Weber a „Konfuciánus életorientációról” szóló fejezetben a tanítás legfőbb sajátosságait sorra véve megvizsgál azt kérdeztén, mi volt „a *materiális* tartalma annak az ortodox etikának, amely ennek az államigazgatás és az uralkodó rétegek szelleme szempontjából mértékadó rendnek volt a sajátja?”<sup>466</sup> Elsősorban mégis arra kell ügyelnünk, melyek azok az elemek, melyek *nem* jelennek meg Kínában, s éppen ezáltal, *hiányuk révén* kapnak kulcsszerepet a konfucianizmus tartalmát vizsgáló szakaszban.

Mint arról korábban a jogi racionalizáció kapcsán szó volt,<sup>467</sup> Webernél a „másodfokú összehasonlítás” meghatározó eszközét jelenti a Nyugaton kulcsfontosságú, Kínában azonban meg nem jelenő mozzanatok *hiányának* elemzése.<sup>468</sup> E „hiányok” „A konfuciánus életorientáció” feje-

<sup>465</sup> Vö. *A protestáns etika* átdolgozott változatának az ekkor beillesztett *Entzäuberung* első előfordulásához tartozó jegyzetével, amelyben Weber az ekkora már kész *Világvallás*-tanulmányokra utal. „Ott kimutattam”, írja, „hogy a szakramentális mágjának mint üdvözülési útnak elvetése vezetett a próféták kora óta már az óizraeli etika különál-lásához is a tartalmilag vele rokon egyiptomi és babilóni etikához képest.” (PE 106. 20. jegyzet).

<sup>466</sup> KÉT, 152.

<sup>467</sup> III.3.A.iii.

<sup>468</sup> A feltehetően legszemléletesebb szövegszerű példát a „Szociológiai alapok: A.” fejezetben találjuk, amelyben a város politikai karakterének hiánya mint a Kelet „Nyugattal szembeni sajátos jellegzetessége [*Sondercharakter*]” kerül elő-térbe. (KUT, C 291.) Hiába sokkal korábbi alakzat tehát a kínai város, mint a nyugati, a politikai karakter nem az utóbbi „sajátos jellegzetessége” lesz a Kelettel szemben, hanem a keleti várost, vagyis a *korábbi* formát jellemzi a

zetben nyernek a legteljesebb mértékben központi jelentőséget. A szakasznak csaknem a felét – természetesen ismét az *első* felét – a hiányzó elemek felsorolása tölti ki, s ezek között is első helyen áll a prófécia hiánya. „A patrimonialis bürokrácia”, kezdi Weber,<sup>469</sup>

éppúgy mentesült a fokozódóan kiszajátított feudalizmus és a soha ki nem fejlődött polgárság hatalmától, mint ahogyan az önálló *hierokrácia* konkurenciájával sem kellett szembenéznie. Társadalmi hatalommal bíró *prófécia-ról* – legyen akár elő-ázsiai, iráni vagy indiai jellegű – sincs tudomásunk. Proféták sosem álltak elő egy világ fölött álló Isten nevében etikai „követelményekkel”. (KÉT, 153.)

Az első lépés tehát, hogy Weber – bár itt még a puritanizmus közvetlen említése nélkül – hangsúlyozza *A protestáns etikában* hosszan vizsgált „etikai Isten” hiányát. Ez természetesen egy vallási, méghozzá a vallás *racionálisizációjához* tartozó<sup>470</sup> mozzanat hiánya. Ami pedig „egyenesen kizárja” a prófécia létezését, „[a] vallásosság töretlenül megmaradt jellege” – a vallás *irracionális* jellegének fennmaradása – volt.

A kínai „leket” *sobasem* forradalmasította egyetlen proféta. *Magánjellegű* imák nem léteztek: a rituális, literátusi *hivatalviselők* és persze mindenekelőtt a császár gondoskodtak mindenről. *Csakis* ők voltak erre *képesek*. (KÉT, 153.)

E „képeség” mibenléte a weberi konfucianizmus-értelmezés kulcsa. Miközben ugyanis a hivatalnokrend „intellektuális racionalizmusa [...] mint mindenütt, a vallásokat legbelül itt is *megvetette*”,<sup>471</sup> úgyszólván két irányból, tudniillik a kínai társadalom piramisának csúcsa, és alsó rétegei felől is *irracionális* vallási eszmék *zavartalan* (tovább)működésén nyugodott. Egyfelől ugyanis „a konfucianus államrezon szerint is »meg kell tartani a népnek a vallást«” – így a hivatalnokrend nem alakítja át a népi tradicionális hiedelemvilágot –, másfelől a császár (mint pontifex) uralmát szintén a vallási (tehát: az eredeti értelemben vett *mágikus*, az „esőcsináló” hatalmából levezetett) karizma legitímálta. „S pontosan a vallásosság e karizmatikus jellege felelt meg a hivatalnoki kar önfenntartási érdekeinek.”<sup>472</sup> Ismét visszatérünk tehát a *feszültséghez*, amellyel korábban, akkor a vallási szférán *kívül*, a patrimonializmus és a bürokrácia „patrimonialis bürokráciában” való egyesülése és ilyen módon való *megszilárdulása* kapcsán találkoztunk. „A mandarinátus”, mondja Schluchter,

fölfelé [*nach oben*] egyfelől megakadályozza, hogy a cezaropapi uralom önkényes patrimonializmusba forduljon, másfelől hogy profetikusan átformált karizmatikus uralommá váljon; lefelé [*nach unten*] pedig megakadályoz minden kísérletet, amely egy, a nemzeti szervezeten túllépő, nem ennek [ti. a nemzetségnek] tulajdonítható alapon létrejövő politikai egyesítő mozgalom felépítésére irányul. (SCHLUCHTER 1980: 96.)

Így válik a hivatalnokréteg „ütközőréteggé” a császár „pontifikális” hatalma és a népi hiedelemvilág között. Ez a feszültség azonban nem instabilitást okoz, hanem éppen rendkívüli szilárdságot, egyensúlyi állapotot a hivatalnokrend sajátos *között*-helyzetében – természetesen a Konfuciusz

---

politikai karakter hiánya. Mindeközben persze Weber „a Nyugat talaján és csakis itt” megjelenő fejleményekről beszél (ld. EM, 9.), amelyek azonban az itt jól látható módon *a mi* egyetlen lehetséges kiindulópontunkként szolgálnak.

<sup>469</sup> Az 1915-ös kiadásban más megfogalmazásban, de szintén a prófécia hiánya állt első helyen (ld. KUT, 332.)

<sup>470</sup> Vö. ismét GÉT II/1, 127. skk.

<sup>471</sup> KÉT, 153.

<sup>472</sup> KÉT, 154.

utáni időkben. Konfuciusz előtt ugyanis, mondja Weber szintén a *Gazdaság és társadalom* „Vallás-szociológia”-fejezetében, még Kínában is feltételezhetők a világ számos pontján megfigyelhető, a próféták megjelenéséhez kapcsolódó folyamatok, melyek azonban a konfuciuszi társadalometikával eltűnnek.<sup>473</sup> A próféták ugyanis, noha különböző szempontok szerint sorolhatók „típusokba”, hasonlítanak egymásra annyiban, hogy valamilyen „vallási üdvözülés igazságát” hirdetik.<sup>474</sup> Ezen a ponton válik különösen fontossá – mint arra többen rámutatnak – a különbség „megváltásvallás” és „kulturvallás” között. Az utóbbi kategóriába ugyanis – a korban széles körben folyó diskurzus nyomán<sup>475</sup> – Weber az *etikai* mozzanat megjelenésével sorolja be az egyes vallásokat, míg az előbbibe csakis az üdvtan megjelenésével.<sup>476</sup> Elvileg mindkét típus „világvallássá” válhat – a konfucianizmus azonban, mondja Rossi, az *egyetlen* olyan világvallás, amely nem tekinthető megváltásvallásnak, mert teljes mértékben *nem* valósítja meg a mágia felszámolását.<sup>477</sup> Számunkra ez a döntő mozzanat: az tudniillik, hogy a konfucianizmus nem azért teszi lehetetlenné a prófécia megjelenését, mert *mindenféle* vallásosságnak ellenáll, hanem mert a maga vallásellenes racionalizmusát arra használja fel, hogy a vallás korai mágikus alakzatait *irracionális formájukban* tartsa fenn. Így, írja Zingerle,

[a] kínai császár „pontifikális” karizmáját [...] úgy kell értékelnünk mint egy másodlagos jegy „behatolását” [„Einschlag”] az elsődlegesen másképp rendezett szerkezetbe: mint egy valaha átfogó karizmatikus uralmi struktúra formalizált maradványát, amely átalakult tradicionálissá, ez [a tradicionális forma] pedig a kínai történelem sajátos feltételei között csak egy kifejezetten „karizmaellenes” szerkezeti forma révén maradhatott fenn: a bürokrácia által. (ZINGERLE 1972: 91.)

A karizma, folytatja Zingerle, már nem abban az értelemben nyújt legitimitációt, mint a bürokratikus uralom előtt: csak *funkciójában* marad meg, vagyis *racionalizált* formájában, ez azonban semmiképp nem jelent a modern nyugati értelemben vett *formális* racionalizációt,<sup>478</sup> pusztán a *világon-belüli* etikához kötődő, sajátos értelemben vett praktikus racionalizmust, a jogi kontextusban fent mondotakkal összhangban: *materiális* racionalizációt.<sup>479</sup> Miközben ugyanis a konfucianus hivatalnokrend hatalma erre a kettős szerepre épül, további, a nyugati fejlődésben meghatározó elemek hiányoznak belőle, melyek közül többről már szó volt az eddigiekben.

A vallási téren megjelenő, itt érintett sajátosságok nyomán ugyanis a konfucianizmusból „szükszerűen hiányzott az emberek [...] egyenlőtlen (vallási) kvalifikációja”, amiből az emberek

<sup>473</sup> Ld. GÉT II/1, 148., 152.

<sup>474</sup> GÉT II/1, 152.

<sup>475</sup> Ld. III.1.B.i.

<sup>476</sup> SCHLUCHTER 1983: 19.

<sup>477</sup> ROSSI 1987: 111. Itt nincs mód bővebben kitérni a más hagyományokkal, így például a buddhizmussal való összevetésre, de meg kell jegyezni, hogy a Rossi által joggal hangsúlyozott – hiszen Webernél valóban markánsan megjelenő – szembeállítás túlságosan éles és nagymértékben „igazodik” az ideáltipikus keretekhez.

<sup>478</sup> Vö.: SCHLUCHTER 1980: 99. Schluchter arra hívja fel a figyelmet, hogy a modern nyugati bürokráciát az „extenzív formális racionalizációra” való képesség választja el a konfucianus bürokráciától – vagyis, teszem hozzá, nem pusztán a racionalizációra való képesség önmagában. Schluchter az említett különbséget ugyanitt a kínai bürokráciát jellemző „pietás-kötelem” (*Pietätspflicht* – ld. fent) és a modern nyugati bürokrácia sajátját jelentő „hivatali kötelesség” (*Amtspflicht*) ellentétén szemlélteti. Ld. még SONG 1972: 138.

<sup>479</sup> Ld. III.3.A.ii.

„elvi *egyenlőségének* előfeltevése” is következett.<sup>480</sup> Ez az „egyenlőség” éppenséggel nem a nyugati „egyenlőség”-eszményt váltotta ki, hanem a szabadságjogok és ezzel bármiféle racionális „természetjog” teljes hiányával járt együtt.<sup>481</sup> Röviden: „a filozófiai és a teológiai mellett a jogi »logika« is hiányzott”,<sup>482</sup> s emellett a „szisztematikus természeti gondolkodás kibontakozása is elmaradt”<sup>483</sup> – egy újabb elem, melyen keresztül Weber Kína-interpretációja egy további, számára azonban másodlagos jelentőségű toposszal, Kína technikai elmaradottságának elemével bővül.<sup>484</sup> Erre itt nem térhetek ki hosszabban, de fontos tudnunk, hogy csak néhány rövid bekezdést szentel a kérdésnek, amely a XX. század derekán Joseph Needham monumentális klasszikusának központi témája lesz. Ennek oka, mint Sivin rámutat, abban keresendő, hogy a weberi és a needhami gondolatmenet két alapvetően eltérő előfeltevésből magyarázza a nyugati modernitás sajátosságait.<sup>485</sup> Ez Weber vonatkozásában elsősorban azt jelenti, hogy egyrészt az imént felsorolt tényezőket, másrészt az „ipari jellegű kapitalizmus viszonylag csekély fejlettségét” tekintette a technikai lemaradás okának – azt tehát semmiképp nem kezelte elsődleges, vagyis *ható* tényezőként. Egyike volt azon elemeknek, melyek a formális racionalizáció hiányát tükrözték, miközben „minden megmaradt szublimált empíriának.”<sup>486</sup> Mindezek következtében – összegzi az eddigieket –

egy olyan hivatalnoki karnak az étellel kapcsolatos immanens állásfoglalása, amelynek semmi – sem racionális tudomány, sem racionális művészi alkotómunka, sem racionális teológia, jogtudomány, orvostudomány, természettudomány vagy technika, semmiféle isteni és semmiféle vele azonos rangú emberi autoritás – nem jelentett konkurenciát, a hivatalnokságra sajátosan jellemző gyakorlati racionalizmusban élhette ki magát, és megteremthetett egy neki megfelelő etikát, amelyet csupán a nemzetségekben és a szellemhitben rejlő hagyomány erőinek kötelező figyelembevételére korlátozott. (KÉT, 161–162.)

Így aztán a hivatalnok réteg kultúráját, teszi hozzá, „olyasminek tekinthetjük, mint valami kísérlet” – vagyis valami olyasminek ami 1904-es meggyőződése szerint *soba* nem jelenik meg a történelemben:<sup>487</sup> egy „tisztá típus” megnyilvánulásának, melyen keresztül megfigyelhető, „milyen hatással jár egy hivatali javadalmas réteg uralmának *gyakorlati* racionalizmusa tisztán önmagában.”<sup>488</sup> Itt tér rá *valójában* (a hiányzó elemek számba vétele után) a konfuciuszi tanítás „materiális tartalmára”.

Az első, amit hangsúlyoz, a konfucianizmus *tisztán* etikai jellege – amelyben a buddhizmussal mutat rokonságot.

Csakhogy a buddhizmussal ellentétben kizárólag világon-belüli *laikus* erkölcsiség volt. S hogy az ellentét még élesebb legyen: nem volt más, mint alkalmazkodás a világhoz, annak rendjeihez [*Ordnungen*] és konvencióihoz,

<sup>480</sup> KÉT, 156.

<sup>481</sup> KÉT, 157–158. Ld. ehhez III.3.A.iii. A jog irracionális maradt, illetve – bár erről Weber tételesen nem beszél – legfeljebb úgy tekinthetjük, *materiális* racionalizációja indult meg részlegesen.

<sup>482</sup> Mint arról az előzőekben szó volt, a kínai „jog” a racionális bírói mérlegelés helyett *rendeletekre* épül. Ld. III.3.A.iii.

<sup>483</sup> KÉT, 160.

<sup>484</sup> A recepciótörténeti vonatkozásokhoz ld. VÁRNAI 1997., a kínai szituáció elemzéséhez ELVIN 1977: 203–227.

<sup>485</sup> Ld. SIVIN 1983: 342. sk.

<sup>486</sup> KÉT, 161.

<sup>487</sup> Ld. OT, 50. skk., főként 52.

<sup>488</sup> KÉT, 162.

sőt végeredményben tulajdonképpen csupán politikai maximák és társadalmi illendőségi szabályok roppant kódexe volt művelt világfiak számára. (KÉT, 162.)

Ismét nehezen álljuk meg, hogy ne asszociáljunk Hegel jellemzésére Konfuciusz „népszerű moráljáról”,<sup>489</sup> noha Weber nem „gyakorlati világbölcsek”, hanem „realistának” nevezi Konfuciuszt, aki szerint „[a]z emberi cselekvés alapvető mozgatórugói [...] a gazdasági és a szexuális érdekek voltak”, amiből következően „egy egyszerű gazdasági tényállás” tette szükségsszerűvé a hatalom és a nép szigorúan hierarchizált viszonyát: „a meglévő megélhetési eszközök szűkössége az egyre növekvő szükségletekhez viszonyítva, amiből kényszerítő hatalom nélkül a mindenki harca mindenki ellen következne.”<sup>490</sup> A Weber-szövegkiadások itt – persze joggal – a *Liji* egy szöveghelyéhez utalnak minket, mely szerint „étel, ital, férfi, nő – ezt vágyják nagyon az emberek; halál, veszteség, szegénység, szenvedés – ezt gyűlölik nagyon az emberek [...]”.<sup>491</sup> Nemcsak az eredeti szövegben, hanem még Legge fordításában sem esik azonban szó „a megélhetési eszközök szűkösségéről”. A Weber korában még bevett nézet szerint Konfuciusz által szerkesztett *Liji* szöveghely természetesen arra fut ki, hogy mindezen indulatok kezelése a szertartások (*li* 禮) megfelelő alkalmazása révén lehetséges. Webernek mármost, noha igaza van abban, hogy a konfucianizmusban nem volt „metafizikai érdeklődés”, hogy az erényt egyértelműen a mágia fölé helyezte, és hogy „teljességgel idegen volt” tőle „a buddhista szentek és taoista utánczóik kontemplációja”<sup>492</sup> – súlyát tekintve azonban mindez eltöri a fent idézett leírás mellett, amely egy már-már (vulgár)marxistának érezhető Konfuciusz képét villantja fel. E „realista”, racionális gondolkodású Konfuciusz tanítása *gazdasági* szemléletű nézetrendszer, és ez – mint Weber hangsúlyozza –, nemcsak nem segíti elő, hanem egyenesen *meggátolja* a kapitalizmus „szellemének” kialakulását. Bár „[a]z emberek cselekvését nem eszmék, hanem érdekek (anyagiak és eszmeiek) uralják közvetlenül”, mint Weber maga is vallja, „az »eszmék« által teremtett világképek – ahogy a váltókezelő a vasút pályáját – igen sokszor meghatározták, hogy milyen pályákra terelte a cselekvést az érdekek dinamikája.”<sup>493</sup> Ennek analógiájára Konfuciusz iskolája csak „sorompót” jelenthetett interpretációja szerint, méghozzá kettős értelemben: a fent – a *xiao* kapcsán – hangsúlyozott mágikus-vallási kötődése, és az itt leírt vallás-idegen „realizmus” révén, amennyiben az előbbi a mágiához kapcsolta a tant, az utóbbi a prófécia (az üdvkeresés) megjelenését tette lehetetlenné benne. Másképp fogalmazva: a konfucianizmus kellő mértékben kötődött a vallás *irracionális* szférájához (mint látni

<sup>489</sup> HEGEL 1977: 107. Song az „evilági” jelleg kapcsán Song Hegel „magánvaló” vallásról alkotott képére utal (szemben a „magáért-való” vallással. SONG 1972: 120. sk.)

<sup>490</sup> KÉT, 164.

<sup>491</sup> 「飲食男女，人之大欲存焉；死亡貧苦，人之大惡存焉。」 *Liji* VII/19. A „szexualitás” csak egészen áttételes módon, az itt idézethez hasonló kontextusban jelenik meg a konfuciuszi tanításban. Ld. még a *Lunyu* XVI/5. passzusában a „félteletlen gyönyörűség örömről” mint az egyik „káros örömről” mondottakat.

<sup>492</sup> KÉT, 164–165.

<sup>493</sup> BEV, 65. EINL, 252. A fordítást módosítottam – T.F. Ld. III.1.B.i.

fogjuk, elsősorban a taoizmuson keresztül) ahhoz, hogy teljes kontrollt gyakoroljon felette,<sup>494</sup> de eléggé eltávolodott tőle ahhoz, hogy „világon-belüli laikuserkölciség” maradjon, ami által képes volt saját „rendje”, a hivatalnokok működését végsőkéig racionalizálni. A konfucianizmus és a „varázs” kapcsolatáról részletesen lesz szó a következőkben. Ami azonban a vallás-idegenséget illeti, erről itt kell szó essék, s ezzel ismét vissza kell térnünk a racionalizációhoz, pontosabban a racionalizációnak a konfuciánus hivatalnokréteget jellemző sajátos formájához és annak mibenlétéhez.

Nagyon beszédes, ahogyan Weber a konfuciánus erények közül „kiválogatja” az értelmezése számára meghatározókat. Az első a következőket „illendőség”-ként (*Schicklichkeit*) megjelenő *li* (禮 „szertartásosság”), a „magasabb („fejedelmi”, „előkelő”) ember” („höhere [,fürstliche” „vornehme”] Mensch”, a *junzi*)<sup>495</sup> egyik legfőbb tulajdonsága. Weber, noha említi a szó szoros értelmében vett szertartásokat, nem ezekre helyezi a hangsúlyt, hanem a *junzi* általában vett viselkedésének szabályozására,<sup>496</sup> a „megszabadulásra”, amely azonban „nem mint a buddhizmusban, mindentől, hanem minden irracionális vágytól” való megszabadulást jelent.<sup>497</sup> A második a „pietás”, a *xiao* („szülőtisztelet”) erénye, amelyről fent már részletesen szó volt. Ebben a fejezetben ugyanakkor – és ez is fontos – a *xiao* elsősorban nem a korábban említett vallási vonatkozásban jelenik meg, hanem a patrimonális társadalomszerkezet erényeként, az *engedelmesség* értelmében. A harmadik meghatározó elem a nemes ember „önkiteljesítésre” való törekvése. Ehhez kapcsolódik a vagyonszerzés elítélése egyfelől (nem a gazdagság önmagában való megvetése, hanem „a nyereségszerzés kockázatainak” a lélek „egyensúlyát és harmóniáját” megrendítő hatása miatt), és a szakmai specializáció elutasítása másfelől, amely meggátolta, hogy a hivatalnokok egy bizonyos *hivatást* sajátítsanak el.<sup>498</sup> Az alapvető konfuciánus erények között említi Weber a „reciprocitást” (*shu* 恕), melynek kapcsán bár azt az általánosító megjegyzést teszi, hogy „mindenféle etika itt is a paraszti szomszédsági kötelék őseredeti kölcsönösségi elvére vezethető vissza: ahogy te nekem, én úgy neked”<sup>499</sup> – de nem állítja fel az európai Kína-recepcióban újra és újra felbukkanó párhuzamot e konfuciánus norma és a „tégy úgy felebarátoddal, mint tenmagaddal” bibliai tanítása között.<sup>500</sup>

<sup>494</sup> A „Vallásszociológia” fent említett első paragrafusában Weber az öröklési jog szakrális vonatkozásai kapcsán emeli ki, hogy „a kelet-ázsiai (kínai és japán), Nyugaton pedig a római házközösségről és nemzetségről mondható el, hogy legkivált ennek a szakrális alapnak köszönhetően sikerült a gazdasági feltételek valamennyi változása ellenére megőrizniök patriarchális struktúrájukat” (GÉT II/1, 122.), ez a struktúra pedig a *patrimonális* bürokrácia legmeghatározóbb alapját jelentette.

<sup>495</sup> KÉT, C 445.

<sup>496</sup> Ez természetesen szintén a *li*hez kapcsolódik a konfucianizmusban, de csak a szó szoros értelmében vett szertartásrend betartása nyomán. Ld. KÓSA 2013a: 50.

<sup>497</sup> KÉT, 166.

<sup>498</sup> KÉT, 168–169. E mozzanatra sokkal bővebben térek vissza a későbbiekben. Ld. III.3.C.ii.

<sup>499</sup> KÉT, 170.

<sup>500</sup> Vö. VOLTAIRE 1983: 160., ill. 265–266. A párhuzam természetesen helytelen is: a konfuciánus „kölcsönösség” nem a keresztény értelemben vett felebaráti egyenlőséget jelenti, hanem – írja Kósa – „elsősorban a hierarchia különböző fokán állók számára nyújt normatív útmutatást azáltal, hogy felhívja a figyelmet annak végiggondolására, hogy vajon mit várna el az illető akkor, ha a másik személlyel pozícióik felcserélődnének.” (KÓSA 2013a: 56.)

Központi jelentőségű végül a tanulás, de csakis a régi idők során felhalmozott tudás elsajátítása formájában. „A »szemlélet nélkül üresek a fogalmak« [kanti] tétéle<sup>501</sup> helyett” itt az a tétel volt érvényben, mely szerint „»az olvasmányok nélküli gondolkodás terméketlen«”.<sup>502</sup>

Ezzel jutunk ismét a konfucianizmus weberi jellemzésének központi eleméhez, amelyet fent már érintettem, és amelyen keresztül a jelen fejezetben vizsgált két mozzanat, a mágikus-vallási, s e tekintetben irracionális, illetve a vallást *ebben az értelemben* elutasító, ennyiben racionális oldal összekapcsolódik: a *tradicionalizmus*hoz. A konfucianus hivatalnok „tudása” ugyanis *nem* a szó modern értelmében vett „szakismeret”. *Kizárólag* a tradíció, vagyis a régről áthagyományozott szövegek tanulmányozása volt, írja Weber, s itt válik számunkra világossá, miért szán annyira meghatározó szerepet a *xiao* erényének. „Az abszolút hatalmi pozícióban lévő és ráadásul a hivatalos papi funkciót is monopolizáló patrimoniális hivatalnoki kar”, mondja, „[...] csakis tradicionalista fogást vallhatott egy olyan irodalom vonatkozásában, amelynek szentsége [*Heiligkeit*] egyedül kezkeskedett a pozícióját hordozó rend legitimitásáért.” Itt játszik központi szerepet a vallás *már* irracionális, vagyis a kezdeti „evilági” orientáltságú vallási cselekvéstől eltávolodó oldala: a funkcionálissá tett, de továbbra is mágikus eredete, vagyis a *tradíció* révén legitimált karizma – a hivatalnokrend hatalmának *egyetlen* garanciája. A hivatalnoki kar „[r]acionalizmusával szemben”, amely, mint láttuk, alapvetően karizma- és vallásellenes volt,

e ponton éppúgy korlátokat kellett állítani, mint a vallásos néphit kapcsán, amelynek fönmaradása garantálta a tömegek domesztikálását és [...] a kormányzati rendszer kritikájának határait.<sup>503</sup> Az egyes régens lehetett rossz, vagyis karizmájától megfosztott. Ekkor nem isteni akaratból uralkodott, s ugyanúgy le lehetett váltani, mint az alkalmatlan hivatalnokot. Ám a rendszernek mint olyannak a pietás alapján kellett nyugodnia, amely a tradíciót ért minden megrázkódtatással veszélybe kerül. (KÉT, 172–173.)

[A konfucianus] rendi etika haszonelvű racionalizmusát állandóan korlátozta, hogy a hagyományos mágikus vallásosságot és annak rituális előírásait – mindenekelőtt az ősök és a szülők kötelező tiszteletét – kénytelen volt a rendi konvenciók részeként elismerni. Ahogy genezisést tekintve a patrimonializmus a ház atyjával szembeni gyermeki tiszteletből jött létre, úgy a konfucianizmus is a gyermeki tiszteletből vezeti le a hivatalnokoknak az uralkodóhoz, az alacsonyabb rangú hivatalnokoknak a magasabb rangú hivatalnokokhoz, és mindenekelőtt az alattvalóknak a hivatalnokokéhoz és az uralkodóhoz fűződő viszonyát. (GÉT II/3, 144–145.)

Ez a döntő mozzanat, racionalitás és irracionalitás „találkozási pontja”. A konfucianus „racionálizáció” tehát, ahogyan itt megjelenik, „varázs alóli feloldás” volt ugyan – de *nem* a világé az

<sup>501</sup> Vö. KANT 2009: 106. „Tartalom nélkül üres a gondolat, fogalom nélkül vak a szemlélet.” Ez a második hely a fejezetben, amelyen a kanti filozófia egy eleme *hiányán* keresztül megjelenik – valamivel korábban Weber a „radikális rossz” (Vidrányi fordításában „gyökeres rossz”, ld. KANT 1974b: 167.) hiányáról írt. Mindebből ugyan nem szabad messzemenő következtetést levonnunk azon túl, hogy megerősítést kapunk Weber gondolkodásának alapvetően kantiánus kötődésére (vö. III.1.C.i.). Annyit azonban megkockáztathatunk, előrenyúlva ezzel a disszertációban később érintett, a modernséghez kapcsolódó kérdésekre is, hogy Weber a konfucianus és a kanti szemlélet ellentétét hangsúlyozva implicit módon a kanti értelemben vett *kötelességetika* hiányára is utal. Érdekes megemlíteni, hogy e megközelítéssel szöges ellentétben a legújabb komparatív filozófiai munkákban szinte közhellyé vált a konfucianus „égi elrendelés” (*tian ming* 天命) és a kategorikus imperatívusz párhuzamba állítása (ld. TAKÓ 2014b: 164.). Weber, mint láttuk, az égi elrendeléssel csak az uralkodó vonatkozásában foglalkozik.

<sup>502</sup> KÉT, 171.

<sup>503</sup> Weber a *tian* és az uralkodó kapcsolatára céloz, amely az „esőcsináló” mágikus hatalmának ősi hiedelméhez kötődik. Vö. KUT, C 302. skk. és a korábban erről mondottakkal: III.2.C.iii.



*Entzauberung*nak *A protestáns etika* vonatkozásában vett értelmében.<sup>504</sup> Nem a vallás racionalizációja volt egy addig ismeretlen – profetikus – elem beengedése révén, hanem a konfuciózus hivatalnokrend újraracionalizálása: visszatérés a „Vallásszociológia” nyomán fent bemutatott kezdeti racionalizmushoz, a gazdasági feltételekhez alkalmazkodó, „tapasztalati szabályokon” nyugvó cselekvéshez. Ez magyarázza a Konfuciusznak tulajdonított „realizmus” marxista áthallásait, melyek összhangban állnak a vallás *legelső* mozzanatában megfigyelhető, *racionális* cselekvés „Vallásszociológia”-beli leírásával. Weber tehát *nem* tagadja a környezeti – gazdasági – feltételek elsődlegességét az emberi cselekvés által létrehozott eszmei mozzanatokkal szemben: mint azt a konfuciózus hivatalnokréteg hatalmának magját alkotó folyamszabályozás folyton visszatérő példája szemlélteti, legalábbis implicit módon elfogadja, hogy amennyiben a különböző társadalomtörténeti folyamatokban elkezdünk mintegy visszafelé lépkedni a kauzális viszonyban álló mozzanatok *ideáltipikusan konstruált* során, előbb-utóbb eljutunk az életfenntartást célzó, a környezeti feltételekhez igazodó, alapvető cselekvésekig. *Ugyanakkor*, mint azt már hangsúlyoztam,<sup>505</sup> Marx vagy helyesebben *a marxizmus* „törvényei” *csak* ideáltipikus értelemben játszhatnak szerepet a vizsgálatban: nem vezethetők le belőlük általános érvényű, s különösen nem *szükség szerű* hatásmechanizmusok. „Pusztán a *gazdasági* feltételek” – írja Weber már a taoizmusról szóló szakaszban – „soha nem [*nirgends*] határozták meg egy réteg vallásosságának jellegét” – „ahogyan azt a protestantizmusról szóló korábbi tanulmányokkal szemben gyakran állították”,<sup>506</sup> teszi hozzá a jegyzetben az átdolgozáskor. Hiába alkotják a gazdasági feltételek a „síneket”, amelyen a kínai társadalomfejlődés halad, a „váltókezelő” a belülről racionalizált hivatalnokrend világképe, e réteg viszont egy – a vallási racionalizáció értelmében – *irracionális* képződmény, a *mágikus* hagyomány révén tartja irányítása alatt a – varázs alól éppenséggel *fel nem oldott* – világot.<sup>507</sup>

Mielőtt rátérnék annak vizsgálatára, hogy *ezt* milyen módon valósította meg, ki kell még térnem „A konfuciózus életorientáció” fejezet utolsó gondolatára, amely számunkra szintén központi jelentőségű. Weber ugyanis itt, miután áttekinti a rivális irányzatokat, melyek harca nyomán a konfucianizmus kerül ki egyeduralgoként, összegző gondolatmenetében, visszatér a tanítás *érzületi* oldalának vizsgálatához. Ekkor említi Sima Qian egy levelét, melyben a büntetésből kaszt-rált történetíró, noha segítségért fordultak hozzá, „csupán *saját* szerencsétlenségét ecseteli”, de *számunkra* a konfuciózus érzület elevenedik meg soraiban.

„Hogyan is segített magán a levél írója? Nos, szerinte négy fontos pont van: 1) saját *őseinket* ne fosszuk meg becsületüktől; 2) *önmagunkat* ne fosszuk meg méltóságunktól; 3) ne sértsük meg az észet és a méltóságot, s vé-

<sup>504</sup> A világ „varázs alóli feloldásának” lehetetlenségéhez ebben a kontextusban ld. SONG 1972: 130.

<sup>505</sup> Ld. II.1.A.

<sup>506</sup> KÜT, C 481.

<sup>507</sup> Elképzelhető, hogy a „Vallásszociológia”-ban még megjelenő „mágikus etika” fogalmának használatát, amely Weber 1915 utáni írásaiból eltűnik (ld. ehhez ERDÉLYI 2007: 913.), a Kína kapcsán folytatott kutatások inspirálták.

gül 4) ne sértsük meg a „mindenkire érvényes szabályokat”. Ő, a levélíró, a szégyent *könyvével* fogja lemosni. (KÉT, 176–177.)

Ahogy *A protestáns etika*ban Franklin naplója, itt is egy személyes hangvételű írás tükrözi Weber számára leghívebben a konfucianus *érzületet*. „A »tudás« – a hagyomány és a klasszikus norma irodalmi tanulmányok révén megszerzett ismerete értelmében – marad a konfucianusok utolsó szava, és – látnunk kell – *ezáltal* különbözik a kínai világfelfogás minden más rendszertől.”<sup>508</sup> A mű központi fejezete azonban nem csak ebben az értelmében ér véget az érzelmi oldal hangsúlyával, hanem egy másik mozzanat, egy „másik” érzelmi *hiányának* kiemelése révén. A konfucianus etika, mondja Weber, „[p]acifista, világon-belüli, s csupán a *szellemektől* irányított maradt”, de ismét praktikus értelemben: a szellemektől való *félelem* formájában, melynek révén „az erény legalizását nem csupán összhabitusként, hanem *in concreto* is animisztikusan garantálták”.<sup>509</sup> A következőkben látni fogjuk, milyen módon öltött ez formát a praxisban, s látni fogjuk azt is, miként kanyarodik vissza Weber innen, a konfucianus hivatalnokrend világon-belüli etikájából a puritanizmusához. Ami ugyanis „*hiányzott*, az nem volt más, mint egy megváltásvallás központi, módszeres *életorientáló* ereje. Annak hatását pedig, hogy ez hiányzott, a továbbiakban fogjuk megismerni.”<sup>510</sup> Számunkra természetesen a legfőbb kérdés az, miként lehet *hatása* annak, hogy valami *hiányzik*.

### **iii) Racionális irracionális**

Miután bemutattam a konfucianizmust jellemző belső feszültséget, a következőkben két kulcsfontosságú példán érzékeltetem, milyen értelemben „működött” a konfucianus hivatalnokréteg *racionálisan*. Az első azt láttatja, miként fordította saját hasznára a kormányzó „rend” a taoizmus gondolatrendszerét, ebben tehát a politikai-gazdasági (*staatswirtschaftliche*) érdek eszmei folyamatokra gyakorolt hatása jelenik meg, a második pedig azt, miként vetett gátat a konfucianus „tradicionalizmus”, vagyis egy eszmei tényező, a Wang Anshi-féle reformprogramnak, melyet Weber a kínai történelem egyik, ha nem a legjelentősebb *gazdasági* átalakítási kísérleteként értelmezett. E megközelítés szerint példánk a „Bevezetés”-ben említett „mindkét kauzális összefüggést” bemutatják. Hogy ez valóban így van-e, arra alább többször visszatérek.

A disszertáció keretei között nincs rá mód, hogy Weber taoizmus-értelmezését a konfucianizmus-interpretációéhoz hasonló részletességgel elemezzem. Erre ugyanakkor a számunkra itt elsődleges szempontból nincs is szükség. A taoizmusról szóló, „inkább áttekintő jellegű”<sup>511</sup> szakasz ugyanis, bár pontosan ugyanolyan hosszú, mint a két konfucianizmus-fejezet együttvéve,<sup>512</sup> ko-

<sup>508</sup> KÉT, 177.

<sup>509</sup> KÉT, 177., 178. Animizmuson itt sokkal inkább a fent említett halottkultusz és a hozzá kapcsolódó hiedelmek értendők. A korai kínai animizmushoz vö. VASZILJEV 1977: 35. skk.

<sup>510</sup> KÉT, 178.

<sup>511</sup> SCHLUCHTER 1983: 43.

<sup>512</sup> A két konfucianizmus szakasz: KUT, C 395–458, a taoizmus-fejezet: C 459–312.

rántsem tartalmazza a taoizmus olyan típusú értelmezését, amelyet Weber a konfucianizmusról nyújt. Az „Ortodoxia és heterodoxia (taoizmus)” című fejezet azt mutatja be, hogyan jelennek meg a literátusi rend léte szempontjából kulcsfontosságú, de a hivatalos tanításból száműzött *mágikus* elemek a konfucianizmuson „kívül”. Ennek a „kívül”-nek sajátos értelme van. A konfucianizmus és a taoizmus de Grooti összekapcsolását ugyanis – szemben például a kínai nyelvről és írásról mondottakkal – Weber nem hagyja reflektálatlanul.

Ugyanolyan bonyolult és vitatható volt a konfucianizmus számára [...] [a taoista] tanítás megítélése [*Feststellung*], mint a középkori egyház számára annak megállapítása [*Feststellung*], hogy egy misztikus még ortodoxnak számít-e. Nagyon is érthető tehát, amikor de Groot általában véve elutasítja, hogy a taoizmust a gyakorlatban a konfucianizmus mellett önálló vallásként kezelje, noha a császári ediktumok több ízben és kifejezetten a buddhizmussal együtt csak megtűrt, nem klasszikus hitnek nevezik a taoizmust. A *szociológia* azonban ezzel szemben a különálló hierokratikus *szervezet* tényéhez kell tartsa magát. (KUT, C 498.)

Az utolsó mondat ugyanakkor csak az átdolgozáskor kerül a szövegbe, mivel a „szociológiai” megkülönböztetés – és számunkra ez a fő – mégiscsak *másodlagos*. E sorok már a szóban forgó fejezet derekán túl találhatók, mely fejezet legnagyobb részét a konfucianizmus és a taoizmus közötti *kapcsolat* bemutatása tölti ki. Sokban hasonlít ez arra a leírástípusra, amellyel a Nyugat és Kína első- és másodfokú összevetése kapcsán egész eddig dolgunk volt.

A weberi gondolatmenet röviden a következőképpen épül fel.<sup>513</sup> Miután a konfucianizmus elszemélytelenítette és érzelmektől mentessé tette a hivatalossá avatott kultuszt, űr keletkezett a legitím rítusok és a népi vallásosság között. Weber kérdése az, hogy e népi vallásosság „egy másféle irányultságú életmetodika forrásává tudott-e válni”. A válasz egyértelmű: *nem* válhatott ilyenné, mivel a konfucianus hivatalnokréteg *tudatosan* („talán ez volt [...] Konfuciusz legfontosabb teljesítménye”<sup>514</sup>) elpusztította a népi vallásosság nyomait minden kanonizált hagyományban, így

[a] legtöbb régi népi istenség [...] egy *megtűrt* papság oltalma alá került, melynek eredete egy filozófusalkra és egy olyan tanításra látszik visszavezethetőnek, amely eredendően *elvileg* nem tért el a konfucianizmustól, de elletébe került vele, s végül teljes mértékben heterodoxszá vált. (KUT, C 463.)<sup>515</sup>

Ez volt a taoizmus, melynek atyja, Laozi, éppen úgy visszahúzódott a világtól, mint Konfuciusz, mondja Weber, csakhogy miközben az előbbi „a saját üdvkeresés érdekében *elutasította* a hivatalt, Konfuciusz nélkülözte azt.”<sup>516</sup> Bár Laozi értéktelennek tartotta a szertartásokat – ebben Webernek igaza van –, közös a két tanításban a *shen* („szellem” 神) koncepciója,<sup>517</sup> és a „nemcselekvés”

<sup>513</sup> Bővebb összefoglaláshoz ld. BENDIX 1960: 142–151.

<sup>514</sup> Az idézetekhez rendre ld. KUT, C 460., 461.

<sup>515</sup> E „papság” a taoista szertartásmestereket, később (a Tang-korban [618–907], amikor főként buddhista hatásra nagy számban jönnek létre taoista kolostorok) a „szerzeteseket” jelenti, nem a szó nyugati értelmében vett „papságot”.

<sup>516</sup> KUT, C 464.

<sup>517</sup> A *shen* mint a konfucianus és a taoista tanítás *közös* elemének koncepciója – amelyre de Groot elsősorban támaszkodhatott – csak a neokonfucianus eklektícizmusban *állbatja* meg a helyét. Ezen irányzatra Zhou Dunyi gyakorolt elemi hatást, aki *A nagy eredőpont ábrájának magyarázatában* az embert nevezi azon „kiváltságosnak”, aki „a legkiválóbb szellemmel [*shen*] bír” a dolgok között (ld. P. SZABÓ 2000: 67.) – itt a *zhi* 智 („tudás”, „bölcesség”) konfucianus erényére kell gondolnunk, amely azonban ugyanúgy „a végpontból” (*taiji*) származik (a *daón* keresztül), mint minden dolog ösz-

(*wuwei* 無為) alapvető elfogadása,<sup>518</sup> melyek egyaránt a *dao* korábban már említett, Weber által közösnek tekintett alapjára vezethetők vissza. Csakhogy – itt rejlik a fő különbség a két tanítás között – miközben a *dao* Weber szerint ugyanazt jelentette a konfucianizmusban és a taoizmusban, a konfuciánusok nem voltak misztikusok. A taoista számára az *unio mystica*, az istenivel kontempláció útján való egyesülés,<sup>519</sup> de – itt jutunk a Nyugattól való fő különbséghez – „nem az aktív cselekvés révén önmagát beigazoló üdvállapot, mint a nyugati aszkézisben.”<sup>520</sup> A taoista csak a saját üdvét kereshette, a konfucianizmus felől szemlélve „egoista” módon, mások számára pedig csak példát adhatott – a prófécia viszont, akárcsak a konfucianizmusban, itt is kizárt volt.<sup>521</sup>

Laotsenél [Laozinél], akárcsak a kontemplatív misztikából általában, hiányzik [fehl] a világgal szembeni *aktív* szembenállás: – a kontemplatív módon feltételezett racionális szerénység követelményét az motiválja, hogy meghosszabbítsa az életet. (KUT, C 471.)

Ezzel együtt *hiányzott* belőle természetesen az aszketikus laikuserkölciség „hivatásetikája” is. Az elmondottak tekintetében így a taoizmus a Weber számára legfontosabb ponton *nem* állt szemben a konfucianizmussal, miközben *vele együtt* szemben állt a puritán etikával. Még nagyobb szerepe van azonban annak, hogy a taoizmus egyenesen *hasznára is vált* a konfucianizmusnak, amennyiben a misztikus hit fenntartása révén a konfuciánus tradicionalizmust erősítette. Ez az oka, hogy a taoizmus „csakis indirekt, negatív hatásai” tekintetében érdekelt Weibert.<sup>522</sup> Annyiban tudniillik, amennyiben egyfelől a különböző mágikus hitek, elsősorban a geomancia – a racionális építészeti fejlesztéseket gátló *feng shui* – akadályozta a technikai előrelépést,<sup>523</sup> másfelől pedig amennyiben

[a] kozmogóniai spekulációk a szent ötös számmal: 5 bolygó, 5 elem, 5 szerv stb., makrokozmosz és mikrokozmosz megfelelése (egészen babiloni módon, de mint az összehasonlítás mutatja, teljes mértékben *önállóan*<sup>524</sup>),

---

szes jegye. Amikor a *Lunyu*-ben azt olvassuk, a Mester „nem beszélt sem a rendkívüli dolgokról, sem az erőszakról, sem a felfordulásról, sem a szellemekről [shen]” (*Lunyu* VII/20.), a *shen* azon „szellemekre” vonatkozik, amelyek nem tartoznak az ég-alattihoz – vagyis *nem* „az ember szellemére” utal az előbbi értelemben. Laozinél a *shen* egy az embertől szintén „távoli” képzetet idéz fel, amely azonban a közvetlen értelemben az emberek környezetét *alkotja*.

<sup>518</sup> KUT, C 465–466. A „nemcselekvés” taoista elmélete a *dao* „működésébe való be-nem-avatkozást” jelent (KÓSA 2013b: 171.), s az uralkodóra vonatkoztatva *látszólag* hasonlít a konfuciánus ideális uralkodó képére: „Aki erényével gyakorolja a kormányzást, az olyan, akár az északi sarkcsillag, amely mozdulatlanul a helyén marad, bár minden csillag mozog körülötte.” (*Lunyu* II/1.) Ugyanakkor a taoista *wuwei* ideál a konfuciánus erények mint hasznavehetetlen tulajdonságok elvetéséhez vezet (ld. KÓSA 2013b: 172.), a konfucianizmus külsődlegesen hasonló tanítása, melyet Weber egy helyen „*laissez faire*”-ként aposztrofál, *az uralkodónak* az ég-alatti rendjébe való beavatkozás nélküli kormányzására vonatkozik, de a „csillagok” éppenséggel *mozognak* az uralkodó körül.

<sup>519</sup> A taoizmusban valóban található (igaz, sajátos értelemben vett) kontempláció, az *unio mysticával* való összekapcsolás azonban természetesen ismét csak nagyon erős megszorításokkal, helyesebben: a fogalom ideáltipikus *kütagítással* értelmezhető, hiszen a *dao* semmilyen értelemben nem „isten” vagy „isten”.

<sup>520</sup> KUT, C 467.

<sup>521</sup> Weber a *Gazdaság és társadalom* „Vallásszociológia”-fejezetében vizsgálja a példaadó és az etikai prófécia különbségét (ld. elsősorban GÉT II/1, 154.sk., vö. ERDÉLYI 2007: 915. skk., ld. még III.3.C.ii.)

<sup>522</sup> KUT, C 481.

<sup>523</sup> KUT, C 483. skk. Vö. BENDIX 1960: 148. A weberi okfejtés megalapozatlan. Mint Schluchter kiemeli (SCHLUCHTER 1983: 43.), a taoizmusnak *semmilyen* szerepe nem volt a kínai technikai fejlődés – egyébként sokáig az európai előtt járó – menetének „visszatartásában”. Ez a megfontolás is oka azonban annak, hogy Weber a technikai „lemaradást” csak következményként, tehát másodlagos elemként kezeli a Kína-tanulmányban (ld. fent).

<sup>524</sup> Weber azt a Terrien által képviselt elméletet veti el explicit módon de Grotra hivatkozva (az ide fűzött jegyzetben is), mely szerint a kínai civilizáció babiloni eredetű lehetett volna. (Ld. KUT, 407. 47. jegyzet)

– ez a kínai „univerzisztikus” filozófia és kozmogónia *varázskertté* alakította a világot. Minden kínai mese tükrözi az irracionális mágia népi jellegét: vad, semmitől nem hajtott *dei ex machina* kavargat át a világon, és az istenek *mindent* megtehetnek; csak az ellenvarázs segít. A *csoda* etikai racionalizációja szóba sem kerül. (KUT, C 484.)<sup>525</sup>

„A »varázskert« e képzetének”, mondja Bendix, „különösen nagy jelentősége volt a gazdasági életre nézve.”<sup>526</sup> A gyakran politikai szerepet is szerző<sup>527</sup> taoista varázslók minden hatalma a démonokban rejtett, akikkel csak ők vehették fel a harcot, a konfucianusok pedig a fent leírt, jól felfogott érdekből nem nyomhatták el a népi vallásosságot, amelyet „a társadalmi rend védelmére használtak mind a tömeges felkelések, mind az elnyomó uralom ellen”.<sup>528</sup> Így a varázskert fenntartását, „hogyan világosan kimondjuk”, írja Weber,

a mágikus világkép és ennek a Wu [*wu* 巫], a Hih [*xi* 覡] és a Schi [*shi* 士]<sup>529</sup> tömeges [*massenhaf*] *vagyonszerzési lehetőségeiben* való lehorgonyozottsága nem csak engedte és türte, hanem *erősítette*. [...] A mágikus hit a kínai kormányzati hatalommegosztás *lényegi* [*konstitutionell*] alapjaihoz tartozott. (KUT, C 484–485.)

Az elmondottak nyomán adja magát a következtetés: e közegben „egy vallási irányultságú, puritán életmethodika” sem az állami kultusz, sem a taoista misztika keretei között nem jöhetett létre. „Mindegyik formából hiányzott [*fehlte*] ugyanis a gonosz sátáni hatalma, amellyel a kínai értelemben vett hívő ember [...] meg kellett volna birkózzon.”<sup>530</sup>

Mindemellett, teszi hozzá Weber, „[a] teodícea örök problémája itt is elő kellett álljon”.<sup>531</sup> Az erre adott válasz azonban, az eddigiekkel összhangban, nem az egyén „predesztinált” sorsára vonatkozó hitben, hanem a társadalom átfogó harmóniájának „elrendelt” voltáról alkotott elképzelésben jelenik meg, és ismét csak a hivatalnokrend szintjén.<sup>532</sup> Ami pedig a legfontosabb: minden képzetek közül csakis a név becsülete mutat a halálon túlra – minden más az evilágira tartozik.

És valóban, a konfucianus uralkodók és tábornokok – *amikor* a háború nagy játékában [*hoben Spiel*] vettek részt és az ember égi sorsa ellenük volt – büszkeséggel *tudtak meghalni, inkább* [*besser*], mint azt keresztény kollégáik esetében minálunk tapasztaltuk. [...] Ez az életvezetés e tekintetben is teljes mértékben rendi volt és nem a mi nyugati értelmünkben „polgári” irányultságú.

Ezzel elmondtuk már azt is, hogy egy ilyen értelmiségi etikának meg kellett legyenek a korlátai a széles néprétegek vonatkozásában. [...] A képzett rétegeknek a *tömegek* életvitelére gyakorolt hatása minden valószínűség szerint elsősorban bizonyos negatív hatásokban jelent meg: egy profetikus vallásosság megakadályozásában

<sup>525</sup> Ld. ehhez SONG 1972: 126. skk., SCHLUCHTER 1983: 44.

<sup>526</sup> BENDIX 1960: 148.

<sup>527</sup> Vö. KUT, C 477. skk.

<sup>528</sup> BENDIX 1960: 149.

<sup>529</sup> A *wu* és a *xi* Webernél „boszorkányokat” illetve „varázslókat” jelöl (eredeti jelentésük „mágus”, ill. „varázsló”, vö. KARLGRÉN 1996: 105a, 1260d). A *wu* – egyáltalán nem csak kifejezetten taoista vonatkozásában – a sámánt, illetve a sámánót jelenteti, aki a „szellemekkel”, a *shen*-mel tartott kapcsolatot – itt természetesen nem az ősök szelleme, hanem a „természeti” szellemek értelmében. Ld. ehhez KÓSA 2003: 58–60. A *shi* a konfucianus hivatalnok.

<sup>530</sup> KUT, C 490. Vö. *uo.*, 509. sk. és ld. a következő szakaszt.

<sup>531</sup> KUT, C 491.

<sup>532</sup> Weber az „égi elrendelésre” (*tianming* 天命) céloz. Ld. *Lunyu* XX/3. (a *Lunyu* utolsó passzusa): „A mester mondta: »Aki nem érti meg az égi rendelést, az sohasem lehet nemes emberré. [...]«”. Weber kiemeli, hogy egy hasonló, átfogó rend képe általános a korai közösségi kultuszokban, viszont a konfucianizmusban, mondja, nem jelenik meg a moirákhöz kapcsolódó, az egyéni sorsra vonatkozó képzet. Ebben nincs teljes mértékben igaza: a *ming* ugyanúgy vonatkozhat az egyéni sorsra, mint a társadalom egésze számára „elrendelt” harmóniára; az uralkodó hatalmának égi „jóváhagyását” jelentő, gyakran „mandátum”-ként fordított *ming* ugyanaz az „elrendelés”, amelyet Konfuciusz magára vonatkozóan ötvenévesen „megértett” (*Lunyu* II/4.)

egyfelől, és az animista vallásosság minden orgiasztikus alkotóelemének messzemenő kiiktatásában másfelől. (KUT, C 493.)

Lehetséges, teszi hozzá, hogy mindezek a mozzanatok hozzájárultak azon tulajdonságok kialakulásához, melyeket a kínaiak „fajtajegyeknek” (*Rassenqualitäten*) szokás nevezni: a konfucianus etika ridegsége, illetve a személyes kötelék (és ezek származékainak) kizárólagos elismerése játszanak itt elsődleges szerepet. Azok a tulajdonságok tehát – teszem hozzá –, melyeket az előző évszázadok Kína-értelmezői gyakran vetettek a kínaiak szemére a „mohó nyereségvágy”,<sup>533</sup> vagy a „gyermeki engedelmisség”<sup>534</sup> sztereotípiái formájában.

E személyesség [*Personalismus*] fenntartásának hatása elsősorban a társadalmi etikában mutatkozik meg. Kínában a jelenkorig hiányzott [*fehlte*] a „tárgyi [értelemben vett]” közösséggel szembeni kötelességérzet, lett legyen szó politikai, ideológiai, vagy bármilyen egyéb természetű közösségről. Minden társadalmi etika pusztán organikus pietásviszonyok átvitelét jelentette más [kapcsolatokra], melyeket ezekkel azonosnak tekintettek. (KUT, C 493–494.)

Ezzel tehát visszatértünk a kiindulóponthoz: a *xiao* kulcsfontosságú eleméhez. Fontos tudnunk azonban, hogy 1915-ben még nem ezek a sorok álltak a kínai „fajtajegyekre” tett utalás után. Az eredetileg itt álló hosszabb gondolatmenetet Weber később a zárófejezetbe („Összegzés: konfucianizmus és puritanizmus”) illesztette. *Abban* a szakaszban, mint látni fogjuk, már *valóban* annak „hatásáról” van szó, hogy Kínában *hiányzott* „egy megváltásvallás központi, módszeres *életorientáló* ereje”.<sup>535</sup> *Itt* azonban, a taoizmus-fejezet végső változatában a leírás visszatér a konfucianizmus kapcsán fent megkezdett gondolatmenethez. A tanításhoz, melyben *belső* feszültségek létrejöttek ugyan, de „az egyén saját lelki üdve és a természetes társadalmi rend közötti, a kereszténységhez hasonló konfliktus elképzelhetetlen volt”; amelyben (majdnem) senki nem érheti el a végső kiteljesedést, de „a hivatalos társadalmi erények” teljesítésével mindenki „elégleges mértékben” kiteljesedhet; és amelyben „a szegénység és az ostobaság a két egyedüli, úgymond, »eredendően bűnös« tulajdonság, míg a nevelés és a gazdaság mindenhatók az emberek alakításában”.<sup>536</sup> Ez a szemléletmód *kizárólag* az ősök tiszteletének megsértését tekintette veszélyesnek, mert „csak ez jelentett fenyegetést a pietás alapvető politikai erényére, amelytől a hivatali hierarchia és az alattvalók engedelmissége függött.”<sup>537</sup> Amíg *ezt* nem érezte kockán forogni, a konfucianizmus nemcsak *tűrte*, hanem *fel is használta* a taoizmust saját céljaira.<sup>538</sup>

Ekképpen hatnak, mondhatnánk, a politikai-gazdasági érdekek az eszmei folyamatokra, esetünkben a taoizmuson keresztül a népi hiedelemvilág elemeire. Ha azonban egy mozzanattal hátrébb lépünk, már nem a hivatalnokrend érdekeinél mint *politikai-gazdasági* tényezőknél járunk,

<sup>533</sup> MONTESQUIEU 2000: 462. (XIX/20.)

<sup>534</sup> HERDER 1978a: 180.

<sup>535</sup> KÉT, 178. Ld. az előző alfejezet végén.

<sup>536</sup> KUT, C 495–496.

<sup>537</sup> KUT, C 499. skk. Az idézethez: KUT, C 501.

<sup>538</sup> A konfucianizmus, mondja Weber, elérte, hogy egész történelme során csak egy alkalommal érje komolyabb *eszmei* támadás a taoizmus részéről, ti. a taiping felkeléskor, mellyel Weber hosszabban foglalkozik: ld. KUT, C 504. skk.

hanem az e réteget konstituáló „rendi becsületnél”,<sup>539</sup> amelyet ismét csak eszmei tényezőnek kell tekintenünk. Ennél közelebb mégis aligha kerülhetünk a „másik” kauzális összefüggéshez, még hozzá egyszerűen *azért*, mert Webert elsősorban nem a politikai-gazdasági tényezők vallási-érzeti alakzatokra gyakorolt hatása érdekelte. Annál fontosabb számára az az oldal, amelyet *A protestáns etikában* is vizsgált: az eszméknek a történelemre, s ezen belül is elsősorban a gazdaságtörténetre gyakorolt hatása.

Richard Swedberg részben joggal rója fel a *Világvallásokat* érintő tudományos eszmecsere résztvevőinek 1998-ban, hogy a weberi elemzésnek szinte kizárólag a vallási oldalát érintik, holott számos más terület is az érvelés gerincéhez tartozik.<sup>540</sup> Mint azt az eddigiekben is láttuk, Weber a társadalom- és gazdaságtörténet számos szféráját igyekszik a lehető legmélyebben elemezni, amit szimbolikusan mutat már önmagában az is, hogy a „Konfucianizmus és taoizmus” a kínai és az európai pénzgazdaságtörténet aprólékos elemzésével kezdődik, mellyel Weber, azt mondhatjuk, megelőzi a korát.<sup>541</sup> Egy pillanatra sem marad bennünk azonban kételyt afelől, hogy mindezek az elemzések egyetlen jól definiálható tényező megjelenési formáit hivatottak megragadni, amely eredetét tekintve vallási *vonatkozású* ugyan, abban a formájában viszont, melyben a weberi értelmezés szerint tényleges hatását kifejtette, *nem* vallási jellegű: ez az elem a hivatalnokrendtől elválaszthatatlan *tradicionalizmus*. Innen, és *csakis* innen léphet tovább Weber érdeklődése fő tárgyához, a protestáns etikához hasonló vallási etika *hiányához*. Éppen emiatt fontos hangsúlyoznom, hogy a literátusok tradicionalizmusa mind az eszmék, mind a politikai érdekek szintjén elsősorban *negatív* hatásaiban érhető tetten: azon folyamatok megtorpanásában, melyeket ellehetetlenít. Függetlenül azonban attól, hogy milyen mértékben tudjuk elfogadni Weber érveit arra vonatkozóan, hogy a vallási racionalizáció folyamatát a konfucianus hivatalnokok akasztották meg, világos, hogy ha teljes mértékben igazat adunk is neki, akkor sem gondolhatja senki, hogy a konfucianus hivatalnokrend *tudatosan* akarta volna meggátolni a „világon belüli aszkézist”, azt pedig különösen nem, hogy ennek révén a „modern gazdasági étosz” kifejlődését akarhatta megakadályozni. Weber nagyon is tisztában volt ezzel. Azzal tudniillik, hogy a kontrafaktuális történeti érvelés ideáltipikus kereteit ugyanolyan szigorúan be kell tartani, mint a társadalomtudományos fogalomalkotás esetében. Az itteni kontextusban ez azt jelenti, hogy noha *felölünk* egy adott csoport adott cselekvése interpretálható bizonyos meg nem jelenő, e cselekvők számára előre nem látható események elmaradásának „okaként”, a *cselekvők* szempontjából csakis valami fennálló megtartása, esetleg *ennek*

<sup>539</sup> Természetesen itt is érvényesek a „becsületről” korábban mondtak (ld. fent 442. jegyzet).

<sup>540</sup> SWEDBERG 2000: 144.

<sup>541</sup> Ingham 2015-ös tanulmányában, mint hangsúlyozza, csak két olyan munkát tud megemlíteni Weberén kívül, melyek a kínai és az európai gazdasági fejlődés komparatív elemzésében „hangsúlyt fektetnek a monetáris és pénzügyi rendszer különbségeire” – az egyik 1999-ből, a másik 2006-ból származik. (INGHAM 2015: 181.) Mint Schmidt-Glitzer megjegyzi, a pénzgazdaság weberi tárgyalása Simmel *A pénz filozófiájának* hatását is tükrözi (SCHMIDT-GLITZER 2000: 184.)

révén valamely *látható* következmény elkerülése jelentheti a cselekvés indítékát. A *hatás* lehet negatív abban az értelemben, hogy valami, ami nem létezik és soha nem is létezett, nem jön létre, de *szándék* ebben az értelemben nem lehet „negatív”. Röviden: csak azt lehet megakadályozni, ami *sejthető* – amire vonatkoznak „tapasztalati szabályok”, aminek az „objektív lehetősége” fennáll. Az elmondottakkal ez nagymértékben összefügg. A folyamatot ugyanis, melynek során „[a] legtöbb régi népi istenség [...] egy *megtűrt* papság oltalma alá került”,<sup>542</sup> csak abban a közvetett értelemben kezelhetjük „szándékolt” cselekvés eredményeként, hogy Konfuciusz – Weber értelmezése szerint – tudatosan alakította át a hivatalnokrend tradicionalizmusának megfelelően a konfuciánus klasszikusokat. Weber, bár az ideáltipikus határokat a „történelem és teória között” folyó ingamozgásban sokszor nem húzza meg elég világos módon, tudatában volt az ezzel járó veszélynek. Éppen *emiatt* tekintette nagy jelentőségűnek a példát, melyet Wang Anshi reformkísérletének a bürokrácia általi megakadályozása nyújtott. Itt ugyanis olyan következmények elhárításáról volt szó, melyeket a literátusok valóban „előre láthattak”, és amelyek megakadályozása ténylegesen érdekükben állt, ha korábbi szilárd pozíciójukat biztonságban akarták tudni.

Az 1070-es években bevezetni tervezett, illetve részben és időszakosan bevezetett reformok Weber interpretációjában arról szóltak,

hogy a vetés tervszerű támogatása, illetve a gabonaértékesítésnek a központi kormányzat kezében való monopolizációja és tervszerű szabályozása révén, ezzel egyidejűleg a természetbeni járulékok és a robot pénzádóval történő felváltása által *pénz*bevételeket szerezzenek, így teremtve meg az eszközt egy fegyelmezett és szakképzett, feltétel nélkül a császár rendelkezésére álló nagy nemzeti hadsereg létrehozására. (KUT, C 364.)

Éppen olyan átalakulás állt tehát a küszöbön, amelyet a Kína-tanulmány fejtegetései szerint a hivatalnokrend a legnagyobb mértékben igyekezett elkerülni: gazdasági *racionalizáció*, amely a hatalom új típusú (nem pusztán a bürokráciától függő) centralizációjával járt volna együtt. Nincs módomban itt kitérni Wang Anshi reformjainak részletes elemzésére, de azt kimondhatjuk, hogy Weber interpretációja nagyvonalakban helytálló,<sup>543</sup> amit pedig kihagy, még inkább erősítené az általa hangsúlyozott ellentétet a bürokrácia hagyományokhoz való ragaszkodása és a kor igényeihez igazított gazdasági reformok között, mivel a reformok körüli valóban heves küzdelmek sok szállal kötődtek bizonyos, itt bővebben nem taglalható ideológiai vitákhoz.<sup>544</sup> A Weber által kiemelt mozzanatok, így a szakosodás merev elutasítása és a hivatalnokrend *mint* rend megbonthatatlansága azon-

---

<sup>542</sup> KUT, C 463. Ld. fent.

<sup>543</sup> Weber Wang Anshi reformjai kapcsán Ivanov *Wang Anshi és reformjai (Ban-Ansh-IIIu u ego reformy)* című orosz nyelvű monográfiájára hivatkozik.

<sup>544</sup> Ld. LAU 1959: 30–40. A reformok, mint Lau rámutat, Wang konfucianizmus-értelmezésének tágabb kontextusában azzal a meggyőződéssel kapcsolódtak össze, hogy bár a klasszikusok autoritása természetesen vitathatatlan, az eltelt időt, illetve a fennmaradt korpusz töredékességét tekintetbe véve szembe kell nézni azzal, hogy az elődök tanításán olykor módosítani kell. „Manapság sokan, akik híján vannak a világos gondolkodásnak, a régi idők királyainak minden egyes lépését követni akarják.” (Wang Anshít idézi LAU 1959: 43.) Ezzel az elmaradott gondolkodással szembehelyezkedve akart Wang Anshi olyan újításokat bevezetni, melyek egy dinamikus(abb) gazdaságot tesznek lehetővé – erről azonban „a konzervatívok” hallani sem akartak. (Ld. még LAU 1959: 48–50.)



ban, mint láttuk, szintén a konfucianizmus *eszmei*, illetve – a „rendi becsület” révén – *érzületi* alapjaihoz tartoznak.

Egy *szaak*bürokrácia felállítása, különösképp: egy szakképzett *jogász*i [rétegé] tette volna lehetővé gazdaságilag a reformokat technikai értelemben, az összes helyi hivatal által készített éves kimutatások és költségetvetési előterjesztések pedig a pénzügyi igazgatás egységét. (KUT, C 365.)

A konfuciánus hivatalnokok ennek keményen ellenálltak. Elleneztek a reformok „militarista jellegét”, a népnek „a hivatalnoki autoritást veszélyeztető” felfegyverzését, az adózási képességet fenyegető kereskedelmi átalakítást és a pénzbeni adóval való kísérletezést is.<sup>545</sup> Wang Anshi reformjai, bár hivatali ideje alatt több-kevesebb sikert ért el, végső soron megbuktak, amiben kulcs szerepe volt a *szaak*hivatalnoki kar hiányának. Ennek létrehozását „az általa javadalmi érdekeikben fenyegetett hivatalnokok – akiknek az érdekei a teljes reform körüli harc döntő tényezője voltak! – képesek voltak megakadályozni”, ez esetben a császárnők szintén hatalmukat féltő eunuchjaival együtt.<sup>546</sup> Ugyanezek az elemek térnek vissza „Az írástudók rendje” fejezet zárószakaszában, ahol Weber a literátusok *politikai* ellenfeleit veszi sorra. A kezdeti korokban a legjelentősebb ilyen erőt a nagycsaládok jelentették, mondja, akiket az írástudók a patrimoniális rendszer és a vizsgák révén tudtak kordában tartani. Hosszabb távon kerülnek ellentétbe „a kapitalista hivatalvásárlókkal”, akikkel szemben csak eseti, „relatív” sikereket tudnak aratni.<sup>547</sup>

Azután: küzdeniük kellett a közigazgatás *racionális* érdekelttségével a *szaak*hivatalnokság megteremtésében. Ez utóbbi már 601-ben, Ven-ti [Wen-di] alatt megjelent, majd 1068-ban, Vang An-si [Wang Anshi] alatt, a védelmi háborúk inséges korában rövid ideig teljes győzelmet is aratott. De a tradíció megint csak győzedelmeskedett, immár véglegesen. (KÉT, 149.)

Végül az utolsó fenyegető elem „a *szeptánizmus* és az *eunuchok* ezt támogató hatalmaskodása”, amellyel azonban a tradicionalizmus minden esetben sikerrel veszi fel a harcot.<sup>548</sup>

Ismét fel kell tennünk ezek után a kérdést: *melyik* kauzális összefüggés példáit látjuk itt valójában. *Ha* ugyanis úgy tekintjük, a bürokrácia *tradicionalizmus*a győzedelmeskedik az egyes *gazdasági* folyamatok, az iménti példában Wang Anshi reformjai felett, *akkor* az *eszmei* („érzületi”) oldal áll szemben a gazdasággal. *Ha* viszont úgy értelmezzük a hivatalnokréteg ellenállását, mint *gazdasági* érdekek védelmét (tekintetbe véve, hogy az előző példában, úgy tűnt, a hivatalnokok racionális működése inkább ehhez az „oldalhoz” tartozik), a képlet ismét felborul. Nem kell azonban arra törekednünk, hogy e képletet szimmetrikussá tegyük. Bár Weber a „Bevezetés” sokat idézett helyén a „másik” kauzális összefüggésről beszél – szemben a vallási etika gazdasági érzületre gyako-

<sup>545</sup> KUT, C 365–366.

<sup>546</sup> KUT, C 366.

<sup>547</sup> Fontos itt is hangsúlyoznom a „kapitalista” jelző rendkívül kitágított ideáltipikus jelentését, amelynek ez az egyik legszélsőségebb példája. A hivatali *címek* (tehát nem a tényleges hivatalnoki feladatkör) árusítása valóban elterjedt gyakorlat volt (a Song-kor vonatkozásában ld. ehhez GERNET 1980: 67. skk.), de e címek birtokosait ismét csak a szó végtelenen kitágított értelmében nevezhetjük „kapitalistának”, hiszen szó sincs „működő tőkéről”, „szabad munkaerőpiacról”.

<sup>548</sup> KÉT, 150. skk. A hatalom megoszlásának kérdéseire a Han-kor vonatkozásában ld. BIELENSTEIN 1980: 143–156., kifejezetten az eunuchhatalomhoz: *uo.*, 150. skk.

rolt hatásával –, az itt elmondottak nyomán be kell látnunk, hogy valójában nem „két” kauzális viszonyról van szó (érzület–gazdaság; gazdaság–érzület), hanem egy kauzális *hálóról*. E háló egyes szálai ugyan két szélső *ideáltípus* szféra, a „tisztá” vallási érzület és a „tisztá” gazdasági étosz között futnak, de a szálak találkozási pontján mindig újabb és újabb elágazásokat találunk, és minden ilyen csomóponttól az adott kontextus függvényében kell eldöntenünk, hogy *ha egyáltalán* hozzárendelhető a sematikusan kétpólusúnak tekintett összefüggés valamelyik oldalához, akkor az adott esetben épp melyikhez tartozik.<sup>549</sup> Egy dolog azonban biztos: e „kauzális háló” egyetlen pontjáról sem indul olyan szál, amely a modern nyugati kapitalizmushoz hasonló alakzatig nyúlna, ennek oka pedig, mondja Weber, hogy egy szállal sem fonódik egybe a protestáns világon belüli aszkézishez hasonló „életorientáló” vallási etika. Az előzőekben (III.2.) láttuk, milyen módon teremti meg Weber azt a komparatív keretet, amelyben ezen elem hiányát megvizsgálhatja, de láttuk azt is (III.3.A–B.), hogy számos egyéb mozzanat hiányára is felhívja a figyelmet, amelyek egyáltalán nem azonosíthatók a protestáns aszkézis típusába sorolható etikával (városi polgárság, racionális jogrend stb.). Közös azonban e hiányzó elemekben, egyfelől, hogy valamilyen módon összefüggésben állnak „a Nyugat talaján és csakis itt” megjelenő racionalizáció folyamatával, másfelől pedig, hogy hiányuk Kínában – így vagy úgy, de minden esetben – a konfuciánus hivatalnokrend tradicionális etikájára vezethető vissza. Nem marad tehát más hátra, mint összekapcsolni a központi elemeket: „egy megváltásvallás központi, életorientáló erejének” *hiányát*, és az e hiányt okozó konfuciánus etikát. Csak e kettő összekapcsolása révén válaszolhatjuk meg kielégítően a kérdést, mit érthetett Weber e *hiány* hatásán.

---

<sup>549</sup> Köszönettel tartozom Hidas Zoltánnak, amiért rámutatott e „háló” szövevényének két további, a jelen disszertáció keretein túlmutató aspektusára, melyekre azonban feltétlenül fel kell hívnom a figyelmet: „materiális és ideális érdekek”, illetve „forma” és „szellem” párfogalmairól van szó. Az előbbi terminuspár esetében a weberi szemléletmód összetettségét már önmagában az is tükrözi, mennyire eltérő összefüggésekben használja a megkülönböztetést különböző munkáiban, s hogy ha nem pusztán „érdekekről” beszél, gondosan ügyel rá, hogy valamilyen formában *mindkét* összetevőt megemlítsen. Legyen szó akár arról, hogy „a papság erős eszmei és anyagi érdekei” a monoteizmus gátját jelentették (GÉT II/1, 129.), akár arról, hogy az „igazgatási csoportnak az úrral szembeni engedelmessége” egyebek mellett „kötődhet anyagi érdekekhez vagy eszmei motívumokhoz” (GÉT II/3, 221.), vagy – az egyik legszemléletesebb szöveghelyen – a „mezőgazdaság érdekeinek” heterogenitásáról (OT, 65–66), a hangsúly csaknem minden esetben azon van, hogy az egyes történeti-társadalmi folyamatokat materiális és ideális érdekek *összhatása* alakítja (vö. a „Bevezetés” jól ismert szöveghelyéről korábban mondottakkal: III.1.B.i). A számomra itt fontos összefüggésben ehhez hasonló módon jelenik meg számos szöveghelyen „forma” és „szellem”, így *A protestáns etika* esetében a modern nyugati gazdasági forma – a kapitalista gazdaság – és az ezzel összekapcsolódó étosz, „a kapitalizmus szelleme”. „Igaz ugyan”, írja Weber, „hogy valamely gazdaság »kapitalista« formája és a szellem, amelynek jegyében működik, általában véve »megfelel« egymásnak, de nincs közöttük »törvényszerű« kölcsönös feltételezettség.” (PE, 56.) A hangsúly tehát ismét azon van, hogy mindkét oldalt figyelembe kell vennünk, mégghozzá a megfelelő arányban és együttthásuknak az adott esetet jellemző, sajátos formájában, *mindig* számolva az aszimmetria lehetőségével. Az egyensúlyi állapot ugyanis – *kivétel*: „A protestáns etika [...] megteremtette [a kapitalista tevékenység] számára a pozitív etikát, azt a »lelketséget«, melyre a kapitalista üzemnek szüksége volt, hogy a »szellem« és a »forma« egyek legyenek.” (AKZ, 30. 2. jegyzet)

### III.3.C. AZ INDIREKT BIZONYÍTÁS – *MIHEZ* HIÁNYZOTT?

Mint arról már több megközelítésben szó volt, a Kína-tanulmány módszertani kerete a Nyugattal való összehasonlítás. Ez a mű „alfája és ómegája”, mind a kifejezés bevett értelmében, mind szó szerint: a felütésben az 1915-ös – persze nemcsak a „Konfucianizmus”, hanem a teljes *Világvallások* sorozat elejére szánt – „Bevezetés”, a zárásban pedig – *nem* a „Zwischenbetrachtung”, hanem – az „Összegzés: konfucianizmus és puritanizmus” teszi explicitté az egész szövegen végigfonódó komparatív attitűdöt, és elsősorban – *célt*. A következőkben ennek megfelelően azt vizsgálom meg, milyen szálakkal kötődik a „Konfucianizmus és taoizmus” *A protestáns etika* írásaihoz és ezek alaptéziséhez, vagyis: milyen módon válik a *Világvallások* nyitódarabja „antikritikává”.

#### *i) A konfucianizmus szelleme*

Friedrich Tenbruck szerint, mint már említettem, a *Világvallások*ban

[]áthatólag nem pusztán arról a kérdéstről volt szó, hogy más kultúrákban a világon belüli aszkézis hiányában nem alakult-e ki racionális gazdasági érzület; a vita tárgyát az a sokkal általánosabb kérdés jelentette, hogy a racionalizáció miként jön létre és fejti ki hatását eszmékkel és érdekekkel való összjátékában. [...] A P[rotestáns] E[tika] és a V[ilágvallások] G[azdasági] E[tikája] nem mint tézis és ellenpróba tartoznak össze. A VGE sokkal inkább a PE legitím folytatása és kibontása [...]. (TENBRUCK 1999b: 73.)

Noha a jelen disszertációban annak bemutatására teszek kísérletet a Kína-tanulmány példáján, hogy a *Világvallások* a protestantizmus-tézis „indirekt bizonyításának” tekinthető, nem céлом vitába szállni Tenbruckkal – ehelyett *kiegészítést* kell tennem tézisének, a következők fényében.

Mint azt az itt idézett tétel előző említésekor hangsúlyoztam, ahhoz, hogy az „indirekt bizonyítás” működőképes *lehessen*, Webernek igazolnia kell, hogy Kínában minden olyan elem, amely a világon belüli aszkézis kialakulásához a protestáns aszkézis *mellett* a Nyugaton szükséges volt, legalábbis valamilyen (korai, de megragadható) formában itt is kimutatható. Az előzőekben hosszan érveltem amellet, hogy Weber a típusok révén a saját módszertani keretén belül felfedezni véli ezeket a hasonlóságokat, ezek közül a legjelentősebb az általános értelemben vett „kapitalizmus” megléte, amely azonban nagymértékben árnyalódik és számos egyéb tényezővel is kiegészül – e tekintetben tehát a mű valóban *A protestáns etika* „legitím folytatása és kibontása”. Csakis ebben a tág keretben értelmezhető az a folyamat is, melynek során a konfucianus hivatalnokréteg saját hatalmát konzerválandó – tehát *nem* a modern nyugati kapitalizmus „megelőzése” érdekében – megakasztja az *Entzauberungot* (hangsúlyozom, a fogalom épp a Kína-tanulmány születésekor jelenik meg), méghozzá éppen sajátos értelemben vett „racionalizmusa” által. Ez már önmagában igazolja Tenbruck másik megjegyzését, amennyiben úgy tűnik, a *racionalizáció* más tényezőkkel való „összjátéka” áll a vizsgálat fókuszában, ez alkotja a „kauzális háló” középpontját. Mint rögtön látni fogjuk, ezt maga Weber is explicitté teszi a zárófejezetben. Mindemellett vissza kell itt tér-

nem Tenbrucknak a *Világvallások* „ellenpróbaként” való értelmezését elutasító tézisére,<sup>550</sup> amelyet – ahelyett, hogy vitába szállnék vele – az elmondottak nyomán immár sokkal jobban finomíthatok, méghozzá Tenbruck másik itt idézett állításához hasonló módon. Meglátásom szerint ugyanis, miként a *Világvallások*ban „nem *pusztán* arról a kérdéstről volt szó, hogy más kultúrákban a világon belüli aszkézis hiányában nem alakult ki racionális gazdasági érzület”, úgy *A protestáns etika–Világvallások* viszony kapcsán is azt mondhatjuk, de *csakis* azt, ezek nem *pusztán* mint „tézis és ellenpróba” kapcsolódnak össze. Az ellenpróbának ugyanis, bár nem kizárólagos, de *elsődleges* szerepe van.

Mint mondtam, Tenbruck érvelése alapvetően arra irányult, hogy a *Világvallások* szerepét és a *Gazdaság és társadalommal szembeni jelentőségét* hangsúlyozza, vagyis: hogy a *Világvallások* nem „csupán” egy teszt.<sup>551</sup> Ez természetesen így is van. Számunkra viszont épp az a fő, hogy amennyiben Weber a konfucianus kultúrát olyasminek tekinthette, „mint valami kísérlet”-et,<sup>552</sup> annyiban az e kultúrát vizsgáló tanulmány nem holmi másodlagos jelentőségű ellenpróba, hanem éppen *séggel mint ellenpróba* a Weber számára „továbbra is elemzendő” folyamat, a nyugati társadalomfejlődés vizsgálatának kulcseleme: nemcsak a protestantizmus tézis tartalmi, hanem az ideáltipikus konstrukciók, az adekvát okozás és az oksági hozzárendelés elméleti keretében is. Ezt támasztja alá a mű utolsó fejezete, az „Összegzés” (*Resultat*).

Az elmondottakat talán úgy állíthatjuk a legcélszerűbben a mi szempontjaink összefüggésébe, ha a konfucianus racionalizmus – hisz megérdemli ezt a nevet –, illetve a hozzánk földrajzilag és történelmileg legközelebb álló, tudniillik a protestáns racionalizmus viszonyát vizsgáljuk meg. (KÉT, 178.)

Ezzel nyitja Weber a „Konfucianizmus és taoizmus” konklúzióját. A vallási racionalizáció, folytatja, két fő skálán mérhető: a mágia kiiktatásának, illetve az Isten–világ viszony racionalizálásának mértékén. Az előbbi tekintetében, mint a taoizmus kapcsán, itt is hangsúlyozza, hogy e folyamatban „a különféle formákban megjelenő aszketikus protestantizmus jelenti az utolsó lépcsőfokot” – az ideáltipikus skálán, tehetnénk hozzá –, miközben a konfucianizmus „*pozitív* üdvözítő jelentésében nem vetette el” a mágját: a „taoizmus varázskertje” formájában tudatosan megtartotta.<sup>553</sup>

Az a (szándékai) szerint racionális etika, amely a világgal szembeni feszültséget, a világ vallási elértéktelenítését éppúgy mint a gyakorlati elutasítását abszolút minimálisra redukálta [...] a *konfucianizmus* volt. A világ a lehetséges világok legjobbika volt [...]. (KÉT, 179.)

Így produkált a „realista” Konfuciusz „leibniziánus” megoldást a teodícea problémájára, a *feszültségre* – a „között”-helyzetre –, amely a Nyugatot esszenciálisan meghatározta. Kínában

<sup>550</sup> Vö. II.2.C.

<sup>551</sup> Az érvelés alapvetően polémia Bendixszel, ld. TENBRUCK 1999b: 67. skk. A tenbruckihoz egészen hasonló attitűddel utasítja el a keleti alakzatok mint „kontraszt-esetek” értelmezését Kalberg (KALBERG 2014: 206.), illetve Albrow és Zhang is (ALBROW – ZHANG 2014: 171.), egyaránt azon az alapon, hogy Kína vizsgálata „több volt” pusztán ellenőrzésnél.

<sup>552</sup> KÉT, 162.

<sup>553</sup> KÉT, 178., 179.

hiányzott az etika bármiféle transzcendentális megalapozása, minden feszültség egy világ fölötti Isten parancsolatai és a teremtett világ között, a bármilyen célra irányultság, s hiányzott a radikális rossz bármiféle elképzelése. [...] A „világgal” szemben soha nem alakult ki feszültség, mert amíg csak az emlékezet visszagondolni képes, teljességgel hiányzott egy világ fölött álló, etikai *követeléseket* támasztó isten etikai prófécijája. (KÉT, 180., 181.)<sup>554</sup>

Isten és a világ viszonyának racionalizációja tehát ebben az értelemben *el sem kezdődött*. Ami ezt elsősorban ellehetetlenítette, mint láttuk, „a mágikus hagyomány és különösen az ősök iránti animista pietás érzetének megőrzése” volt.<sup>555</sup>

E gondolatmenet után, amely alapvetően a korábban elmondottak összefoglalását tartalmazza, egy fent már általam is érintett szakasz szó szerint megismétlődik az „Összegzés”-ben. Ennek végén veti fel Weber a lehetőséget, mely szerint „a prófétai vallásosság létrejöttének teljes megakadályozása” és az „animista vallásosság minden orgiasztikus alkotóelemének messzemenő kiirtása” legalábbis részben hatással volt azon tulajdonságokra, „amelyeket olykor kínai fajtajegyekként [*Rassenqualitäten*] szokás emlegetni”.<sup>556</sup> Ez után következik az említett helyről az átdolgozás során kiemelt szakasz.

A biológiai „öröklésről”, kezdi Weber, nem tudunk sokat. A fontos azonban az a „neves sinológusok által is alátámasztott megfigyelés [...], hogy minél távolabbra megyünk vissza a történelemben, a kínaiak és kultúrájuk” az itt meghatározó tekintetben „annál inkább *hasonlónak* tűnnek ahhoz, ami nálunk is található.” Erre a szakaszra korábban már szintén utaltam azon elemek kapcsán, melyeket Weber itt újra felsorol a hasonlóság példáiként. Ezek „a régi néphit, a kínai remeté, a *Si king* [*Shjing*] legrégebbi énekei, a régi harcos királyok, a filozófiai iskolák ellentétei, a feudalizmus, [...] a hadakozó fejedelemségek kapitalista fejlődéskezdeményei” – egyszóval mindaz, amit a tág ideáltipikus leírás segítségével az *elsőfokú* összehasonlítás keretében megvizsgált. Számunkra az a legfontosabb, ami a két tézis, a biológiai öröklés és e korai hasonlóság ellentmondásából Weber szerint következik: az, hogy feltételezhetően „a kínaiak számos, többnyire velük születettnek tekintett vonása tisztán történelmileg meghatározott kulturális befolyások terméke.”<sup>557</sup> Vagyis, teszem hozzá, a gazdasági tényezők vitathatatlanul fontos szerepe mellett olyan – *eszmék* által teremtett – világek terméke, amelyek „váltókezelőként” irányították a történelem menetét. Ezen eszmék működéséről szól az említett, 1915 után áthelyezett szakasz, amely csaknem felét alkotja a zárófejezetnek.

E szakaszban a hangsúly egy jellegzetes *típusú* ellentétre, az ember *belső* tulajdonságai és a *külsődleges* normák közti feszültségre kerül. A „türelem” általános dominanciája mellett, mondja

---

<sup>554</sup> Bár e szakasz igen világosan tükrözi Weber gondolatmenetének lényegét, természetesen nincs igaza abban, hogy a konfucianus tanítás ne tartalmazott volna „célra irányultságot”. Az égi mintának az ég-alatti rendjeként való működtetése a konfucianus erények révén – ez volt a konfucianizmus „célja”.

<sup>555</sup> KÉT, 181.

<sup>556</sup> KÉT, 182. KUT, C 493. Ld. III.3.B.iii.

<sup>557</sup> Mindkét idézetet ld.: KÉT, 182.

Weber, és itt *kivételesen* „a legmegbízhatóbb tapasztalatokat tartalmazó misszionáriusirodalomra” támaszkodik – igaz, konkrét hivatkozás nélkül –, a kínaiak magatartását számos ellentmondás jellemzi. Ilyenek az ismeretlen elutasítása és a „mágikus szélhámosságra” való fogékonyság ellentéte; a személyközi „valódi szimpatetikus együttérzés” hiánya a rendkívül erős társadalmi összetartással szemben; a gyermekek „szeretettelensége” és a felnőttek által végsőig betartott „pietas” közötti feszültség; a „sokszor felemlegetett őszintétlenség” és a nagykereskedelemben megjelenő megbízhatóság konfliktusa. Röviden:

az életvitel „belülről jövő”, valamely saját központi állásfoglalásból eredő, általában véve szabályozott egységének a hiánya jelenti az alapvető kontrasztot a számos konvenció által létrehozott kötöttségekhez képest. (KÉT, 183. KUT C, 518. A fordítást módosítottam – T.F.)

Mindaz tehát, ami a kínaiak magatartását formálta és korlátok közé szorította, *keülső* hatás volt. Így miközben a hivatalosan elutasított, de valójában – a varázskert formájában – fenntartott mágia „az újításoktól való tradicionalisztikus félelmet” plántált az emberekbe, a „ceremóniák” az élet minden *keülsődleges* vonatkozását a hagyományhoz láncolták és megszilárdították: „nem mindig a szokás *jellegetben*, de a »szellemben«, amelyben gyakorolták, a konfucianizmus illendőségeszményének befolyása hatott”.<sup>558</sup> Hasonlóképpen, míg a kínai „őszintétlenség” „részben közvetlenül a patrimonialis fiskalizmus<sup>559</sup> terméke volt”, meghatározó szerepet játszott benne „a ceremonialis és konvencionális illendőség teljességgel kizárólagos kultusza” is – a külkereskedelemben tapasztalható megbízhatóság „inkább kívülről sarjadt, mintsem belülről fejlődött, mint a puritán etikában.”<sup>560</sup>

Az igazi prófécia az életvitel belülről fakadó, szisztematikus, *egyetlen* értékmérce szerinti orientációját teremti meg, amelyhez képest a „világ” nem más, mint a norma szerint etikailag megformálendő anyag. A konfucianizmus éppen fordítva, alkalmazkodás volt kifelé, a „világ” körülményeihez. (KÉT, 186.)

Minden kötelesség, amellyel a nyugati puritán hívő Istennek tartozott, a kínai számára csak a *nemzettség* kötelékében létezett – illetve ennek mintájára, vagyis a *xiao*, a szülőtisztelet erényének megfelelően nyilvánult meg az élet egyéb területein. A kínai ember semmiféle „etikai istennek” nem tartozott hasonló kötelességgel, „és *épp ezért* sohasem [tartozott ilyennel] valamely szent »ügynek« vagy »eszmének«.”<sup>561</sup> A *dao* ugyanis – itt nyeri el jelentőségét a taoizmus és a konfucianizmus *daojának* azonosítása – nem kötődött ezekhez: a „tradicionalista rituálé megtestesülése” volt. A „teremtmenyi feladatok tárgyiasítását”, amely a puritán etika egyik jellegzetes sajátossága, a kon-

<sup>558</sup> KÉT, 184., 185.

<sup>559</sup> A „pénzügyi politika” megjelenése a patrimonializmusban – tudjuk meg a *Gazdaság és társadalomból* – racionalizáló hatású lehet, „ha a kincstár tervszerűen gondoskodik az adófizetők teherbíró képességének megőrzéséről és *racionalis* monopóliumok létrehozásáról. Az ilyesmi azonban »véletlen«, s létrejöttéhez olyan különleges történelmi feltételek szükségesek, mint amilyenek a Nyugaton részben megvoltak.” (GÉT I, 245.) A Keleten, így Kínában azonban a „fiskalizmus” a patrimonializmus keretein *belül* maradt és nem idézte elő a nemzeti kötöttségek felszámolását. Ld. KUT, C 377–378.

<sup>560</sup> KÉT, 185., 186. Weber szinte teljes mértékben figyelmen kívül hagyja a tanulmányban a *xin* (信 „szavahihetőség”, „őszinteség”) konfucianus erényét, amely, igaz, nem jelent a keresztény értelemben vett „őszinteséget” (elküismerteti kötelességet az igazmondásra), de előírja a szavak és a mögöttük álló gondolkodás összhangját.

<sup>561</sup> KÉT, 187.

fucianizmusban a *személyes* (nemzeti) viszonyok kizárólagossága szorította korlátok közé. Az ilyen értelemben vett

tárgyasítás személyes jellegű korlátjának mint a tárgyasító racionalizálás egyik korlátjának komoly jelentősége volt a gazdasági érzület szempontjából is, hiszen megvolt benne az a tendencia, hogy az egyes embert belsőleg mindig a nemzetiségéhez és nagycsaládi módon kötődő társaihoz, tehát „személyekhez” kötötte, nem pedig dologi feladatokhoz („üzemekhez”). S amint egész fejtegetésünkéből kiderül, pontosan ez a korlát kapcsolódott a legitimebb módon a kínai vallásosság sajátos jellegéhez, a vallási etika racionalizálásának ahhoz a korlátjához, amelyhez a mértékadó művelt réteg saját pozíciója megtartása érdekében ragaszkodott. (KÉT, 187.)

Itt jelenik meg, közvetlen és elválaszthatatlan – ahogy Weber fogalmaz: a „legitimebb” – módon a „két” kauzális összefüggés kapcsolata. A „realista” konfucianizmus ugyanis az itt ismét kiemelt ceremonialis rend keretében hozhatott létre fejlett gazdaságpolitikát – a politika tisztán funkcionális, materiálisan racionalizált értelmében<sup>562</sup> –, de *csakis* ezt: „gazdaságpolitikával nem lehet kapitalista gazdasági érzületet teremteni.” Éppen e ceremonialitás és tradicionalizmus kizárólagos uralma volt azonban az oka, hogy „a konfucianizmusból és a kereszténységhez hasonlóan mélyen gyökeröző etikájából semmilyen köztes elem sem vezetett át valamiféle *polgári életmetodikához*. Márpedig egyedül ez utóbbi a döntő.”<sup>563</sup> – És ez a döntő számunkra is. Itt érkezünk el arra a pontra, amelyen a Kínában hiányzó elem („egy megváltásvallás központi, életorientáló ereje”) összeér azzal a tényezővel, amely létrejöttét meggátolta (a konfucianus „hivatalnokrend” racionalizmusával), és *ugyanezen* a ponton találkozik e hiányzó elem révén a konfucianizmus *ellenképével*, a puritanizmussal, és azzal, *amiből* a vallási életorientáció hiányzott: a „polgári életmetodikával”. „Ez az”, mondja Weber,

amit – voltaképpen akarata ellenére – a puritanizmus teremtett meg. A hatás paradoxona az akarással szemben: ember és sors [paradoxona] (a sors mint az ember cselekvésének *következménye* a *szándékkal* szemben) ebben az értelemben – *ezt* tanítja nekünk a „természetesnek” ez a csak a legelső felületre különös, látszólagos visszajára fordulása. (KÉT, 188. KúT, C 524. A fordítást módosítottam – T.F.)

Ezzel vissza is térünk *A protestáns etika* közvetlen kontextusához, de anélkül, hogy kilépnénk a konfucianizmus-tanulmányéból, amennyiben *A protestáns etika*ban vizsgált puritán életmetodika az „Összegzés” második felében a konfucianizmussal való szembeállításban jelenik meg. Ez jelenti ugyanis a világ „racionális kezelésének” a konfucianizmussal „radikálisan ellentétes típusát”.<sup>564</sup> Miközben a konfucianizmus kizárólag az evilágra vonatkozó tanításával racionalizálta az életet, a puritanizmus számára „minden Isten szabad kegyelméhez és a túlvilági sorshoz igazodik, az e világi élet vagy siralomvölgy, vagy legalábbis csupán átmenet volt.” Csakhogy a világ ilyen értelemben vett elutasításából – paradox, de a „természetestől” csak „látszólag” idegen módon – *nem* a világból való kivonulás következett, hanem az életidő *maximális* kihasználásának parancsa.

<sup>562</sup> Weber a kamerálisokhoz hasonlítja Konfuciuszt, és ugyanitt említi Sima Qian „nemzetgazdaságtani” vonatkozású szövegét is. (A „kamerálisizmus” fogalmához ld. I.3., ill. MADARÁSZ 2002: 838–843. Weber pályája kései szakaszában egyre inkább bírálta a kamerálisizmus szemléletmódját. Ld. SWEDBERG 1998: 58., 155.)

<sup>563</sup> Mindkét idézetet ld.: KÉT, 188.

<sup>564</sup> KÉT, 188.

Nem azért, mintha lehetséges volna tisztán saját teljesítmények révén elérni az örök üdvösséget. Ez lehetetlen volt. Hanem azért, mert az egyes ember számára saját megváltásra hivatottsága csak annak tudata révén juthatott osztályrészüll, és főként annak tudata révén vált felismerhetővé, hogy e rövid élete központi és egységes módon a világ fölötti Istenre és az ő akaratára vonatkozik: a „megszentelődésben”. Ez utóbbi pedig, mint minden aktív aszkézis esetében, csakis az Isten akarta tevékenységben, tehát az Isten áldása által kísért etikus cselekvésben igazolódhatott be, és nyújthatta ezáltal az egyes embernek az üdvösség bizonyosságát annak biztos tudatában, hogy ő Isten eszköze [*Gottes Werkzeug*]. (KÉT, 191., KUT, C 526.)

Ez a mozzanat, az „Isten eszközeként” való lét az utolsó láncszem, amelyet helyére kell illesztenünk azon kérdés megválaszolásához, hogy mi is volt a *hatása* annak, hogy Kínában *hiányzott* „egy megváltásvallás központi, életorientáló ereje”.

## ii) „A nemes nem eszköz”

Mint arra korábban röviden utaltam, a konfucianizmus weberi elemzésének egyik központi eleme a szakspecializáció elutasítása. Ez a sajátosság összetett módon áll kapcsolatban az „Isten eszköze”–„az isteni edénye” szembeállítással, amely számos írásában jelenik meg a '10-es években.

Weber, mint ismeretes, már *A protestáns etika* megírásakor központi szerepet tulajdonított a misztikus és az aszketikus vallásosság különbségének. „Az Istenséggel való »unio mystica« [...] volt az a legnagyobb vallásos élmény, melyre a lutheránus vallásosság törekedett XVII. századi fejlődése folyamán” – írja az 1904–1905-ben megjelent tanulmány II. szakaszában. Az „igazi református vallásosság” – a lutheri érülettel szemben – „kezdetől fogva elutasítóan állt szemben mind a pascali kvietizmus világtól való menekülésével, mind pedig e lutheránus, tisztán befelé irányuló érzelmi kegyességgel.”<sup>565</sup> A kálvini tanítás nyomán

Istennek a megkegyelmezettekkel való közössége sokkal inkább azon alapulhatott s úgy volt megtudható, hogy Isten a kiválasztottakban *működött* („operator”), s hogy ők ennek tudatában voltak – abból tehát, hogy *cselekedeteik* az Isten kegyelméből származó hitből fakadtak, s hogy hitüket ugyancsak Isten kegyelméből származó cselekedeteik minősége legitimálta. (PE, 121.)

Amikor *A protestáns etika* tanulmányai a *Világvallások* összeállításakor a gyűjtemény elejére kerülnek, Weber kiegészítéseket tesz a szövegben, de – mint mondja – szinte egyáltalán nem hajt végre módosításokat *A protestáns etika* kritikái nyomán.<sup>566</sup> *Olyan* elemeket azonban tartalmaz az átdolgozott változat, amelyek a protestantizmus-tanulmányok megjelenése után kristályosodtak ki szemléletében, és valóban, sokkal kevésbé módosítják, mint inkább megerősítik az eredeti tételeket. Az egyik ilyen elem az „Isten eszköze”–„az isteni edénye” szembeállítás, amelyet az imént idézett mondat után úgy fogalmaz meg, „[e]bben” – ti. a misztikus és a cselekvő attitűd ellentétében –

fejeződik ki az összes gyakorlati vallásosság osztályozása szempontjából lényeges és egyáltalán érvényes különbség a döntő jelentőségű állapotként gondolt üdvöt illetően: a virtuóz hívő úgy biztosíthatja saját kegyelmi állapotát, hogy *vagy* az isteni hatalom edényének [*Gefäß*], *vagy* pedig eszközének [*Werkzeug*] érzi magát. Az

<sup>565</sup> PE, 120., 121.

<sup>566</sup> Ld. II.2.C.



előbbi esetben misztikus érzelmi kultúra felé hajlik vallásos élete, az utóbbi esetben aszketikus *cselekvés* felé. (PE, 121. PRE, 206. A fordítást módosítottam – T.F.)

A szakaszhoz egy, a *Világvallások* „Bevezetés”-ére mutató jegyzet tartozik. Itt azt olvassuk,

a küldetésprófécia, amelynek esetében a jámbor hívők nem az isteni edényének, hanem az isteni eszközének érezték magukat, erős affinitást mutatott egy bizonyos istenkoncepció iránt: a világ feletti, személyes, haragvó, megbocsátó, szeretetet tanúsító, követeléseket támasztó és büntetést osztó teremtő isten koncepciója iránt, ellentétben a példaadó prófécia – semmiképp sem mindig, de azért rendszerint – személytelen, mert csak kontempláció útján, állapotként megközelíthető legfőbb lényével. Az előbbi koncepció uralkodott az iráni, az elő-ázsiai és az ebből leszármazott nyugati vallásosságban, az utóbbi pedig az indiaiban és a kínaiban. (BEV, 70.)<sup>567</sup>

Hogy az utóbbi félmondat milyen végletesen tág értelemben kezelendő, az magából a „Bevezetés”-ből is kiderül: a konfucianizmusból, írja, „olyannyira hiányzik minden metafizika és a vallási megalapozottság szinte minden nyoma, hogy a legszélső határán áll annak, ami még egyáltalán »vallási« etikának nevezhető”.<sup>568</sup> Eztán a mű több helyén is hangsúlyozza a prófécia *teljes* „hiányát”,<sup>569</sup> de a szakspecializáció konfuciánus elutasítását mégis *vallási* keretben állítja szembe a puritanizmus hivatásetikájával. Az alábbiakban azt mutatom be, milyen szerepet játszik ebben az interpretációs eljárásban egy *csak fordításában* áthallásos szöveghely, amely, úgy tűnik, komoly megerősítést jelentett Weber számára konfucianizmus és puritanizmus szembeállításakor.

Itt is célszerű először megvizsgáljunk a *Gazdaság és társadalom* paragrafusait.<sup>570</sup> Kínától még függetlenül, de a fenti ellentét szempontjából megvilágító egyrészt a „Vallásszociológia” egyik szöveghelye. „A kontemplatív misztikus számára”, írja itt, „aki soha nem Isten »eszköze« akar lenni, és nem is lehet az, hanem csupán az isteni »gyűjtődénye« [*Gefäß*] lehet, [...] a [...] harcok etikai cselekvés azt jelenti, hogy az isteni ezáltal folytonosan külsődlegessé válik, valamilyen periferikus feladattá sekélyesedik” – miközben az „aszкета számára úgy jelenik meg a misztikus kontempláció, mint valamiféle rest és vallásilag steril [...] önélvezet”.<sup>571</sup> Annak tudatában persze, hogy Weber itt nem utal a fenti, a vallási szférában tett megkülönböztetésre, érdemes az idézett szakasz mellé helyoznünk a sokszor említett „Uralomszociológia” következő sorait:

A tárgyyszerűen felfogott nyugati hivatásfogalommal radikálisan szemben álló konfuciánus alapelv, mely szerint az előkelő ember nem eszköz – tehát az önmagát egyetemesen kiteljesítő személyiség<sup>572</sup> ideálja – útját állta a

<sup>567</sup> E szakaszra utal vissza a „Zwischenbetrachtung”: „A világelutasítás körén belül már a bevezető megjegyzésekben felállítottuk az alábbi ellentétpárt. Az egyik oldalon az aktív aszkézist, az isten által akart, isten eszközeként végrehajtott *cselekvést*, a másik oldalon a misztika kontemplatív *üdvirtoklását*, amely itt valamilyen »tulajdont« jelent, nem *cselekvést*. Utóbbi esetben az egyén az isteninek nem eszköze, hanem »edénye«, így a világban való *cselekvés* szükségképpen úgy tűnik föl, mint ami veszélyezteti a merőben irracionális és világon-kívüli üdvállapotot.” (KM, 206.) Fontos, hogy a weberi szóhasználat itt is idegen a kínai kontextustól: nemcsak az „isteni edénye”, de az „üdvirtoklás” mint „tulajdon” tekintetében is.

<sup>568</sup> BEV, 77. Ld. III.1.B.i.

<sup>569</sup> Ld. pl. KUT, C 430. sk., 492. sk.

<sup>570</sup> Ld. ehhez HIDAS 2004: 155. skk.

<sup>571</sup> GÉT II/1., 245. WUG I, 331.

<sup>572</sup> A szóhasználat rendkívül problematikus. A nemes nem „egyetemes” és a nyugati értelemben véve természetesen nem „személyiség”. Példa mindenki számára, hogy „[a]z Ég Fiától kezdve egészen a köznépig minden egyes ember számára önmagának tökéletesítése” jelentse az „alapot”, a „gyökeret” (*ben 本*). *Daxue* – TÓKEI 2005: I, 186.

szakképzettségnek, és minduntalan megakadályozta a szakismeretek érvényesülését. Ebből fakadt az a sajátosan antibürokratikus és alapvetően patrimonialisztikus tendencia, amely a kínai közigazgatás extenzitását és technikai korlátait [*Gebemtheit*] magyarázza. (GÉT II/3., 144. WUG II, 610. A fordítást módosítottam – T.F.)<sup>573</sup>

Az előzőekben már részletesen szó volt róla, milyen módon állítja Weber középpontba a kínai rendszer „patrimonialisztikus” jellegét, illetve a konfuciánus hivatalnoketika ezzel összhangban lévő szakosodás-ellenességét. Meglátásom szerint abban, ahogyan Weber ezt az attitűdöt a vallás szférájához köti, természetesen nem kizárólagos, de mindenképpen fontos szerepe van az „előkelő ember nem eszköz” fordulatnak, amely itt „konfuciánus alapelvként” jelenik meg.

Az említett mondást a „Konfucianizmus és taoizmus” két fontos szöveghelyén is megtaláljuk. Az első „A konfuciánus életorientáció” fejezet azon szakasza, amelyben Weber – nem először – „a kínai képzésideal” szakkompetenciát elutasító karakterét emeli ki. „Az alapvető tétel”, mondja,<sup>574</sup>

miszerint „az előkelő ember nem eszköz [*Werkzeug*]”, azt jelentette, hogy ő maga öncél,<sup>575</sup> s nem valamilyen specializált, hasznos gyakorlat kelléke [*Mittel*], mint az eszköz. A sokoldalúan kiművelt konfuciánus „gentleman” (amint Dvořák fordította a kiün-ce, „fejedelmi férfiú” kifejezést) rendi előkelőség-ideálja pontosan ellentettje volt a társadalmi orientációjú platóni ideálnak, amely a polisz talaján megteremtve abból a meggyőződésből indult ki, hogy az ember csak akkor teljesítheti rendeltetését, ha *egy* dologban derekasan teljesít, s még nagyobb volt a feszültség az aszketikus protestantizmus hivatásfogalmával szemben. (KÉT, 169. KUT, C 449. A fordítást módosítottam – T.F.)<sup>576</sup>

Az antik polisz olyan eleme kerül itt előtérbe, amely a város kapcsán korábban vizsgált, a „Szociológiai alapok”-ban található fejtegetésekben alig: a *hivatás*, amely már a platóni korban jellemzi a *politészt*, és még nagyobb mértékben kötődik a puritán vallásossághoz, amely persze – mint láttuk – a XVII. századi *Bürgertum* közegéhez kapcsolódik. A konfucianizmus tehát szemben áll a vele nagyvonalakban egykorú platóni polisszal, még inkább szemben áll a puritán aszkézissal, s végül, de korántsem utolsó sorban, szemben áll az e sarkpontokkal jelképzett „nyugati” társadalomfejlődéssel. E sajátosságokat Weber még markánsabban emeli ki a zárófejezetben, ahol úgy fogalmaz,

[a] gazdagodást mint olyant Konfuciusz nem vetette volna meg, de mivel a gazdagság megszerzése bizonytalanak tűnt, ezért megzavarhatta a lélek előkelő egyensúlyát, s így minden tulajdonképpeni gazdasági foglalkozás nyárspolgári szakemberségnek számított. Márpedig a konfuciánus szemében a szakembernek társadalmi-hasznossági értéke *sem* kölcsönözhetett valódi pozitív méltóságot. Ugyanis – és ez volt a döntő – az „előkelő ember” (gentleman) „nem eszköz”, ami azt jelenti, a világhoz alkalmazkodó öntökéletesítésében ő maga végző öncél volt,<sup>577</sup> s nem dologi célok megvalósításának eszköze, bármilyenek legyenek is ezek. (KÉT, 196–197.)

Ez után ismét a puritanizmussal való szembeállítás következik, amely „éppen fordítva, az efféle »teremtmenyt istenítő« maximával a világ és a szakmai élet sajátosan dologi célkitűzéseiben való

<sup>573</sup> Az idézett szakasz csak önmagában látszik ellentmondani az eddigieknek, amennyiben a kínai struktúra „antibürokratikus” jellegét hangsúlyozza. A folytatásra, amely épp az ellentétes oldalt emeli ki, alább térek ki.

<sup>574</sup> E mondatkezdet utólagos betoldás.

<sup>575</sup> A *junzi* ideál mint „öncél” értelmezésének nehézségére szintén alább térek vissza.

<sup>576</sup> A magyar fordításban „szerszám”, illetve a *Mittel* megfelelőjeként „eszköz” áll, ezt csak a többi hellyel – főként a Kína-tanulmányban található következő előfordulással – való egyezés érdekében változtattam meg.

<sup>577</sup> A szóhasználat ismét nagyon problémás – ld. alább.

beigazolódásnak a feladatát szegezte szembe.”<sup>578</sup> Ha az „Uralomszociológia” kapcsán még nem is, a „Konfucianizmus és taoizmus” e két szöveghelyén, ahol Weber egyrészt idézi a „nemes nem eszköz” fordulatot, másrészt szembeállítja ezt a puritán hivatásetikával, már erős gyanú ébredhet bennünk arra vonatkozóan, hogy az idézetben megjelenő „eszközt” párhuzamba állítja az „Isten eszközeként” hivatását végző puritán hívővel. Végül az „Összegzés” utolsó előtti bekezdésében e sejtést még inkább megerősítve úgy fogalmaz,

A „fejedelmi” ember [a *junzi*] esztétikai értékkel bírt,<sup>579</sup> ezért is *nem* lehetett valamely *isten* „eszköze” [*Werkzeug eines Gottes*] *sem*. Az igazi keresztény, a – világon-kívüli vagy világon-belüli – tökéletes aszkéta pedig semmi más nem akart lenni, mint éppen ez. (KÉT, 199. KUT, C 535. A fordítás módosítottam – T.F.)

A nemes mint az eszközként való létet *ebben az értelemben* elutasító ember és a puritán aszkéta itt a legélesebben megjelenő ellentéte nélkül aligha volna Kínára is értelmezhető a „Bevezetés” fent idézett szakasza, ahol a szembeállítás egyértelműen vallási kontextusban jelenik meg. Pusztán abban a tekintetben ugyanis, hogy a nyugati „hivatásetika” abszolút előnyben részesítette a specializációt, a konfucianizmus pedig elutasította, a Weber által hangsúlyozott ellentét természetesen fennáll. Ez azonban semmit nem ad hozzá ahhoz a gondolatmenethez, amelyet korábban „indirekt bizonyításnak” neveztem, és amelynek éppen az az alapja, hogy a modern nyugati gazdasági *étosz* és a protestáns etika közötti relációt az igazolja a legvilágosabban, ha egy olyan közegben, amelyben nem jött létre ez a gazdasági *étosz*, kimutatjuk, hogy ennek oka *ugyanannak* az érzelmi tényezőnek a *hiánya* volt. A „tárgyszerűen felfogott” hivatásfogalom önmagában nem elegendő: ez már maga az *étosz*. Webernek azt kell kimutatnia, hogy az e mögött álló, ha nem is vallási, de legalábbis vallási *jellegű* érzület „hiányzott” Kínából. Úgy tűnik, ebben a bizonyításban fontos szerepe volt „a nemes nem eszköz” fordulatnak. Itt térek rá magára az ominózus kínai szöveghelyre.

A Konfuciusz-parafrázis teljesen egyértelműen a következő *Lunyu* passzusra utal: 「子曰：君子不器。」 („*zi yue: junzi bu qi*”),<sup>580</sup> Legge angol fordításában, amelyet Weber használt: „*The Master said, »The accomplished scholar is not a utensil.*»”<sup>581</sup> Legge a következő értelmezést adja a passzushoz:

Ez a keun-tsze [*junzi*] általános hajlama. Ez nem olyan, mint a mi ang[ol] mondásunk: 'az efféle ember egy gép' [*such a man is a machine*] – [vagyis] vak szerszám [*instrument*]. Egy eszköznek [*utensil*] meghatározott használata van. Arra szolgál és semmi másra. Nem így a felsőbb ember [*superior man*], aki *ad omnia paratus*. (LEGGE 1861: 14.)

Weber mármost, mint láttuk, a vallási kontextustól idegen közegben maga is a legge-i magyarázattal összhangban – és feltehetően arra támaszkodva – úgy értelmezi a mondást, hogy az a *meghatározott* használatot utasítja el. A puritanizmussal való szembeállításban viszont a szakasz épp a Legge

<sup>578</sup> KÉT, 197.

<sup>579</sup> A szóhasználat ismét problematikus. Az „esztétikai érték” ebben az értelemben csak Xunzinél állhatná meg a helyét, az ő tanítását viszont Weber nem ismerhette.

<sup>580</sup> *Lunyu* II/12.

<sup>581</sup> *Lunyu* II/12., LEGGE 1861: 14. Tőkeinél: „A mester mondotta: a nemes ember nem használati tárgy.” (TŐKEI 2005: I, 62.)

által *ide nem tartozóként* említett értelemben jelenik meg: a „*such a man is a machine*” mintegy a „misztikus” ítélete, aki számára az aszkéta tevékenysége „periferikus feladattá sekélyesedik”.<sup>582</sup>

A *Lunyu* II/12-nek azonban egy másik sajátosság is különös érdekességet kölcsönöz ebben a vonatkozásban. Legge értelmezéséből ugyanis nem derül ki, hogy az „eszköz”-nek fordított írásjegy (*qi* 器) eredeti jelentése nem „eszköz”, hanem történetesen éppen „edény”, még hozzá szertartási edény.<sup>583</sup> A fordítás persze nem „hibás”, az írásjegy ugyanis ekkorra már valóban jelenthet eszközt is, az átvitel pedig világos: a szertartási edények a kínai „szertartások” (*li*) korábban említett értelmében,<sup>584</sup> valóban „használati” (*gyakorlati* használatban lévő) tárgyak voltak. Ha ugyanakkor Weber ismerte volna az eredeti jelentést, az említett szöveghelyeken megjelenő asszociáció feltehetően nem kínálkozott volna. Felmerülhet persze, hogy mindez tökéletesen irreleváns, mivel nem ismerhette az eredeti jelentést – a helyzet azonban nem ilyen egyszerű. Dvořák ugyanis, akinek nemes ember definícióját Weber említi,<sup>585</sup> a konfucianizmusról szóló művében valamivel a *junzi* meghatározása előtt idézi mindkét szöveghelyet, melyeken a *Lunyu*-ben ilyen edény/eszköz vonatkozásban az írásjegy előfordul. A másik esetben az egyik tanítvány kérdezi Konfuciusz véleményét saját magáról, mire a mester úgy felel, „Egy edény [*qi*] vagy.” „Miféle edény?” – kérdez vissza a tanítvány.<sup>586</sup> Dvořáktól idézem a folytatást:

[,](Konfuciusz) felelt: Egy ékesen díszített áldozati edény [*Opfergefäß*] (az ősök templomában, amelyben gabonát hoznak),” így akarta ugyanis tudtára adni, hogy bár nem szokványos ember, és jól lehet használni, még hozzá fontos teendőkből, de távol van attól, hogy nemes (kiün-tsi [*junzi*]) legyen, aki a L[un] J[ü] II. 12 szerint „nem edény [*Gefäß*]”. (DVOŘÁK 1895: 89.)

Ha tehát Weber ismerte Dvořák művét, márpedig említi (noha pontos hivatkozás nélkül), akkor találkoznia kellett *volna* ezzel a szakasszal, és ebben az esetben felmerülhetett *volna* benne, hogy itt igen komoly terminológiai diszkrépancia rejlik, s ugyanez történhetett volna, ha olvassa Legge jegyzetét, aki az iménti szakaszban ugyan szintén „*utensil*”-t fordít, a jegyzetben egyértelműen leírja, hogy ez az „eszköz” egy edény (*vessel*).<sup>587</sup> Hogy Weber olvasta-e a két hely valamelyikét, aligha tisztázható. Ettől függetlenül azonban a példa *számunkra* mindenképp rendkívül szemléletes marad a *qi* két fordítása mögött meghúzódó probléma tekintetében. Nem arról van ugyanis szó, hogy ha Weber ismerte volna az „edény” jelentést, el kellett volna bizonytalanodnia *azt illetően*, hogy a konfucianizmus a puritán hivatástudatot utasítja el, és nem a kontemplatív misztikát, hiszen teljesen világos, hogy a 器 *nem* jelent *abban az értelemben* vett „edényt”, ahogyan Weber átvitt értelemben „az isteni edényéről” beszél, sőt, még abban az értelemben sem teljes mértékben,

<sup>582</sup> GÉY II/1., 245.

<sup>583</sup> Ld. KARLGRÉN 1995: 536a. (Karlgrén a *Lunyu* kontextusában a „tehetség” jelentést rendeli az írásjegyhez, de ez nem erre a helyre vonatkozik.)

<sup>584</sup> Ld. III.3.B.i.

<sup>585</sup> Vö. a szerkesztő jegyzetével: KUT, 357. 58. jegyzet.

<sup>586</sup> *Lunyu* V/3. – Ld. TÓKEI 2005: I, 74. Itt Tókei maga is „edény”-ként fordítja a *qi*-t.

<sup>587</sup> LEGGE 1861: 37.

ahogyan a *Gefüßt* köznapi jelentésében használjuk. Itt jutunk el a probléma gyökeréhez. A 器 *ugyánis éppen annyira nem jelent „eszközt” az „Isten eszköze” értelemben, amennyire nem jelent „edényt” „az isteni edénye” értelemben.*

A nemes egyfelől valóban az önkiteljesítésen munkálkodik amennyiben nem „gondolkodás nélkül” éli az életét, mint a „kisember” (*xiao ren*). Ez azonban semmiképp nem jelenti, hogy a szó individualista értelmében „végső öncél” volna, „istenített teremtmény”.<sup>588</sup> Amit ugyanis a nemes elér, vagyis az ég elrendelésével (*tianming* 天命) és a régi uralkodók útjával való összhang, teljesen értelmezhetetlen a közösségben betöltött szerepe nélkül. Ez a szerep persze akkor is hasonlóképpen alakulhatna, ha nem válna nemessé, ebben az esetben viszont nem, vagy legalábbis jellemzően nem működne helyesen ebben a szerepben, és mindez nem válna előtte világossá. Annak *belátása*, hogy az ég elrendelése az általa elfoglalt családi, hivatali, társadalmi – az „ég fia” esetében uralkodói – szerep, és az e szerepben való megfelelő működés: ez a *junzi* egyensúlyba kerülése az éggel és az ég-alattival – „követhettem szívem kívánságát, mégsem hágtam át semmi előírást”,<sup>589</sup> ahogy Konfuciusz magáról mondta). Ez nem „alkalmazkodás” (*Anpassung*), amennyiben nem önmaga megváltoztatása, és nem pusztán önmegvalósítás – a nemes ember nem „öncél”. Ugyanis, írja Kósa, bár „[e]lméleti szinten, ha valaki kellő intenzitással és szorgalommal figyel és neveli önmagát, akkor képes arra, hogy nemes emberré váljék”, a *junzi* „egyik legfontosabb jellemzője, az emberség [*ren* 仁] egyben magában foglalja, hogy a nemes ember másoknak is segítséget nyújt az öntökéletesítés hosszú és nehéz útján.”<sup>590</sup>

Webernek, miközben híján volt a XX. század második felében születő leleteknek, melyek nélkül a klasszikus kínai gazdaságfejlődés tényleg nehezen vizsgálható, a konfucianus kánon fordításai rendelkezésére álltak, ahogyan olyan értelmezések is, mint az említett Dvořák mű. Ezekből annyi legalábbis kiderül, hogy „a nemes nem eszköz” mondás, bár természetesen az itt kifejtett értelemben fontos összetevője a tanításnak, sokkal kevésbé nevezhető „a konfucianizmus alapelveinek”, mint például a *ren* (仁 „emberségesség”). Az utóbbit ennek ellenére, noha felsorolja a fő konfucianus erények között (feltehetően de Groot nyomán),<sup>591</sup> csak a taoizmussal való szembeállítás vonatkozásában említi, rögtön hozzátéve, hogy a *tschi* (智, Webernél „tudás”, eredetileg „okosság”, „bölcesség”) és a szertartásosság, a *li* (az említett helyen: „életszabályok”) játszottak elsődleges szerepet Kínában, más szöveghelyen pedig<sup>592</sup> egyértelműen a *xiaót* („Pietät”<sup>593</sup>) nevezi elsődlegesnek. Ez természetesen párhuzamban áll azzal, ahogyan a racionális (ld. „tudás”), de

<sup>588</sup> Mondanom sem kell, hogy a „teremtmény”-fogalom is tökéletesen idegen a kínai istenképtől és mitológiától.

<sup>589</sup> Ld. *Lunyu* II/4.

<sup>590</sup> KÓSA 2013a: 48.

<sup>591</sup> KUT, C 475.

<sup>592</sup> Ld. KUT c, 523.

<sup>593</sup> A „Pietät” persze nem Weber értelmezése – ez a fordításirodalomban ekkor már bevett terminus a jezsuita Kína-interpretációra megy vissza (ld. ehhez III.1.A.iii.).

egyben patriarchális (ld. „pietas”) és cezaropálista (ld. „szertartásosság”) kínai *Patrimonialbureaukratie*-t leírta. Ilyen módon vezeti le a fent vizsgált *Lunyu* passzusból – az egyetlenből, amelyet ténylegesen idéz – nem pusztán a puritán hivatásetika teljes „hiányát”, hanem a konfucianus hivatalnokrendnek a protestáns aszkézistól való *szimbolikus*, mondhatnánk: *(ideál)tipikus* különbözőségét is. Ebben a szembeállításban a konfucianus etika – még akkor is, ha Weber kimondja, ez „a legszélső határán áll annak, ami még egyáltalán »vallási« etikának nevezhető”<sup>594</sup> – „az összes gyakorlati vallásosság osztályozása szempontjából lényeges és egyáltalán érvényes különbség”<sup>595</sup> tekintetében a cselekvő aszkézissel ellentétes pólusra kerül, márpedig ez a pólus csak *ugyanabban* a kategóriarendszerben létezik. Weber tipológiájában, írja Schluchter,

[o]tt, ahol az isteni személytelen marad, az ember az üdvmetodikától teljesen függetlenül mint az isteni edénye interpretálódik, ott, ahol az isteni személyessé válik, az ember inkább értelmeződik az isteni eszközöként. Ennek a fő politikai orientációban is le kell [mú]l csapódnia. (SCHLUCHTER 1983: 22.<sup>596</sup>)

A weberi kategóriarendszerbe mármost *az* belefér, hogy „üdvmetodikától függetlenül” alkalmazza valamely alakzatra az „isteni edénye”–„Isten eszköze” pár egyik tagját, vagyis: elhelyezi az adott alakzatot az „ideáltipikus skálán”. Minden lehetséges ilyen eset különbözik azonban attól, amit Kínában lát, itt ugyanis nem sajátos „üdvmetodikát” talál, hanem „üdv(özülés)” nélküli „metodikát”. Mégis, mondja Schluchter, Weber *saját* korábbi megállapításainak is részben ellentmondva a tanulmánya összegzésében „elmosza” a konfucianus és a mágikus világefogadás közötti különbséget, „mert a vallást tendenciózusan a megváltásvallással azonosítja.”<sup>597</sup> Így áll össze röviden a gondolatmenet: a konfucianus etika a puritán etikával ellentétes; ezen ellentét *érzületi* jellegű (kell legyen); ami *érzületi* jellegű és nem (megváltás)vallás, az a mágiához tartozik; a konfucianizmus mint „vallási etika” a mágia szférájához tartozik.

Amennyiben érvelésem helyes, az itt vizsgált komparatív elemzésben Weber számára heurisztikus bizonyító erővel bírt a mondás, „a nemes nem eszköz” – hasonló erővel, mint a *Yijing* ábrái és a bináris aritmetika között felfedezni vélt hasonlóság Leibniz esetében.<sup>598</sup> Persze miközben Leibniz a hasonlóságot üdvözölte óriási lelkesedéssel, Weber a többször idézett rövid mondatban az éles szembenállás bizonyítékát látta. Arra azonban Leibnizhez hasonlóan nem gondolt (vagy *nem hagyta*, hogy érvelését eltérítse a gondolat): még a legmeggyőzőbb formai hasonlóság sem jelent tartalmi azonosságot. Ez egyfelől ugyanannak a problémának a *pendantja*, amelyről a Kína és Európa hasonlóságát érintő fejtegetések kapcsán már hosszan szó volt, de van egy lényeges különbség. A szó bármely – akár tisztán ideáltipikus – értelmében „feudálisnak” nevezni Kínát még

<sup>594</sup> BEV, 77. Ld. III.1.B.i.

<sup>595</sup> PE, 121.

<sup>596</sup> Szándékosan tartottam meg itt a – feltehetőleg Schluchter által is célzottan így használt – passzív szerkezeteket.

<sup>597</sup> SCHLUCHTER 1983: 44.

<sup>598</sup> Ld. I.1.

akkor is vitatható megoldás, ha a párhuzamok felállítása nem idézi elő, hogy ne pusztán a teoretikus szinten feleltessünk meg egymásnak történeti jelenségeket (mint láttuk, az utóbbi hibától Weber írása sem mentes), de az *ilyen* típusú összehasonlításoknak végső soron a *különbség* kimutatása volt a célja. Itt nem ugyanerről van szó. Ebben az esetben ugyanis a puritanizmussal mutatott *ellentétből* kiindulva teszi *azonossá* a konfucianizmust egy attól idegen szellemi szférával. Hangsúlyozom: ez a megfeleltetés közvetlenül nem tulajdonítható a forrásnak, noha tudjuk, hogy Legge interpretációja *általában* vallási konnotációkat állít előtérbe. Ebben az esetben azonban Weber maga helyezi a konfucianizmust ebbe a kontextusba, természetesen ismét a sokszor említett okból: „a Nyugattal való összehasonlítási pont megtalálása érdekében”.

### **iii) Az utolsó antikritika**

Ezzel elérkeztünk a válaszhoz, amely korántsem annyira evidens, mint a konfucianizmus-tanulmány első áttekintése nyomán gondolnánk. Tenbrucknak ugyanis igaza van: nem „pusztán” arról van szó, hogy Kínában a protestáns aszkézis hiányában nem alakult ki a kapitalizmus „szelleme”. A fent így vagy úgy sokszor megkezdett mondat: „Annak hatása, hogy egy megváltásvallás életorientáló ereje hiányzott...”, *nem* úgy folytatódik, hogy „...a kapitalizmus »szellemének« hiánya volt”. Ez nem következtetése a Kína-tanulmánynak, hanem előfeltevése. A kérdés az, hogy a két hiány összefűzhető-e, még hozzá valamilyen *vallási-érzületi* elem révén, amely egyben a vallás racionalizációjához kötődik. Weber úgy véli, megtalálta a keresett elemet: a *világi hivatást* (*Beruf*) közvetlenül megelőző és – ami még fontosabb – annál *előbbre való*, egy *világ feletti* istenségtől származó *elhívást* (*Berufung*), amelyek a korábban vizsgált, sajátos értelemben vett „polgári létmódot” meghatározzák. A hivatás ugyanis az, aminek révén a protestáns aszkézis a kapitalizmus „szellemének” vallástól függetlenedő jelenségéhez kapcsolódik, és egyben – ahogy *Weber* látja – az is, amit a konfucianizmus elutasít. Persze amit a hivatalnokrend *valójában* elutasít, mint láttuk, nem az *Isten* eszközeként való működés, hanem a részfeladatokra való szakosodás. Weber azonban „a nemes nem eszköz” passzusához kötődő gondolatmenetben jól megragadhatóan összekapcsolja a hivatás vallási és vallástól független mozzanatát, olyan elemet fedezve fel ezzel, amelyet a konfucianus hivatalnokrend immár közvetlenül „megakadályozhat”, hiszen itt nem valamilyen csak *számkra* ismert átalakulásról van szó. Olyan közvetlen fenyegetés ez, amelyet a literátusok ténylegesen érzékelnek, és amelyet *Weber* a vallás racionalizációjához kapcsol. Wang Anshi reformjainak mint e fenyegetés legekleatásabb példájának felbukkanása a szöveg számos helyén, illetve az „eszköz”-interpretáció kiemelt szerepe a „Bevezetés”-ben és az „Összegzés”-ben egyaránt erre a kulcsfontosságú mozzanatra mutatnak. Arra a megállapításra, mely szerint a konfucianus és a puritán etika egyaránt

irracionális gyökerű: az egyik a mágiában, a másik pedig egy világ fölötti Isten végső soron kifürkészhetetlen végzéseiben volt lehorgonyozva. Csakhogy a mágiából, mivel a kipróbált mágikus eszközök és végeredményben az életvitel összes áthagyományozott formája a szellemek haragjának elkerülése érdekében megváltoztathatatlan volt, a hagyomány rendíthetlensége következett. A világ fölötti Istenhez és a teremtményileg romlott, etikailag irracionális világhoz való viszonyból ezzel szemben a tradíció abszolút szentségtelensége és abszolút végtelen feladatként az adott világ etikailag racionális földolgozásának és uralásának mindig megújuló munkája, a „haladás” racionális tárgyiassága következett. Tehát a világhoz való ottani alkalmazkodással itt a világ racionális átalakításának feladata állt szemben. (KÉT, 191–192.)

„A konfucianus racionalizmus racionális alkalmazkodás volt a világhoz. A puritán racionalizmus pedig racionális uralom a világ felett.”<sup>599</sup> Ez „ember és sors paradoxona”. Az tudniillik, hogy a világ *elutasítása* a világ *átalakítását* idézi elő, a „haladást”, méghozzá a „fáradhatatlan *bivatás*végzés” révén, amely egyben a kiválasztottság beigazolódását jelenti. Eközben a világhoz való abszolút *alkalmazkodás*, bár a szilárd működést lehetővé teszi, mindenféle haladást meggátol.<sup>600</sup> Ezért nem jön létre Kínában „a modern polgári kapitalizmus, de még a kései középkorra jellemző kapitalizmus sem”, és ezért nem található meg „a kései középkori és persze a tudományos európai kapitalista ipari »üzemek« formái, sem a »tőke«-képzés európai formái”. Ezért „nem volt ismeretes az európai mintájú üzemszervezés racionális módszere, a kommerciális hírszolgálat valóban racionális szervezete, sem valamiféle racionális pénzrendszer”, miként „a jogi intézményeknek [...] is csupán a kezdeményei” léteztek. Hasonlóképp csak „rendkívül korlátozottan alkalmazták a számos technikai találmányt tisztán gazdasági célok érdekében, végül pedig nem létezett technikailag valóban teljes értékű kereskedői írás-, számolás- és könyvelésrendszer.”<sup>601</sup>

Tehát a rabszolgák szinte teljes hiánya ellenére [...] nagyon hasonlóak az állapotok ahhoz, amelyeket a mediterrán ókorban találunk, csak éppen némely szempontból a modern kapitalizmus „szellemétől” és intézményeitől még nagyobb a távolság. (KÉT, 194.)

Mindennek tehát, a fenti értelemben „bizonyított” módon, meghatározó vallási-érzületi okai is vannak. Az itt megjelenő, a konfucianizmus mint „a világhoz való alkalmazkodás leginkább racionális formája” és a puritanizmus mint „a világ feletti uralom leginkább racionális formája”<sup>602</sup> közötti ellentétben kristályosodik ki a Kína-tanulmány konklúziója, mely szerint

a világbirodalom pacifikálódása *közvetlenül* megmagyarázza ugyan a nyugati ókorban (a császárkorig), a Keletben és középkorban közös *politikai* kapitalizmus hiányát Kínában, de a tisztán gazdaságilag tájékozódó kapita-

<sup>599</sup> KÉT, 198. Vö. SONG 1972: 120. skk., SCHLUCHTER 1983: 35. skk. Albrow és Zhang szerint a Kína-tanulmány korai változatában Weber alapvetően az *alkalmazkodással* kapcsolta össze a konfucianizmust, az átdolgozáskor azonban a hangsúly a hivatalnokrend racionalizmusából eredő feszültségre helyeződött (ALBROW – ZHANG 2014, főként: 186.) Noha az érvelés helytálló annyiban, hogy Weber vallásszociológiájában az ember és a világ közötti feszültség *A protestáns etika* első megjelenése és az 1920-as gyűjtemény között valóban egyre nagyobb súlyt kapott, ami az adaptációnak a weberi életmű egyes szakaszaiban való megjelenését és a darwini koncepció emögött meghúzódo értelmezését, illetve kritikáját illeti, az említett tanulmány meglehetősen óvatlan az *Anpassung* kontextuális jelentéseinek megkülönböztetésében.

<sup>600</sup> Helytálló Albrow és Zhang azon meglátása, mely szerint a konfucianus „alkalmazkodás” weberi leírásában sokkal inkább „a bűnös földi élet Nyugati elképzelése” jelenik meg, mint a kínai képzet az ember és környezete közti harmóniáról (ALBROW – ZHANG 2014: 198–199.).

<sup>601</sup> KÉT, 193–194.

<sup>602</sup> SCHLUCHTER 1987: 112.



lizmusét *nem*. Aligha lehet vitatni, hogy az „érzület”, ebben az esetben a világhoz való gyakorlati hozzáállás alapvető sajátosságai – noha kibontakozásukban persze politikai és gazdasági sorsok is meghatározták őket – a saját belső törvényszerűségeinek tulajdonítható hatásaik révén is jelentős szerepet játszottak az említett akadályok meglétében. (KÉT, 199–200.)

Így zárul a Kína-tanulmány 1915-ben.<sup>603</sup> Az utolsó szó: *az érzületé*.

Mint az „Antikritikai zárszó”-ból megtudtuk, ha valaki 1910-ben azt kérdezte volna Webertől, „feltehetőleg hogyan alakult volna a kapitalista fejlődés (mint gazdasági *rendszer*), ha *gondolatban kiiktatjuk* a kapitalista »szellem« sajátosan modern elemeinek kibontakozását”, erre *akkor* „in summa lelkiismeretesen csak azt” felelhette volna: „nem tudjuk.”<sup>604</sup> Weber lelkiismerete, úgy tűnik, ennél többet diktált. Ha valaki ugyanezt a kérdést 1915-ben tette volna fel, minden valószínűség szerint azt felelte volna: „úgy” – vagy legalábbis, „*például* úgy” –, ahogy Kínában, ahol hiányzott a hivatás, mert hiányzott a vallási elhivatás: az ember eszköz-voltának – nem pusztán vállalása, hanem – *akarása*. A „szent »ügy« vagy »eszme«”<sup>605</sup> szolgálata – *ez* hiányzott, és *ez* az, ami „a Nyugat talaján és csakis itt” vált meghatározóvá. Itt lett – nem kizárólagos, de „jelentős” – történetalkító tényezővé a hívő, Isten szolgálatában, *ennek nyomán* a polgár, a város szolgálatában, miként a jogász a jog, a kereskedő és az iparos a saját *szakterületén* végzett munka szolgálatában. Ki mondhatjuk tehát, hogy a Kína-tanulmány, amennyiben azt mutatja be, hogy Kínában *ez* elem hiánya miatt nem jött létre a kapitalizmus „szelleme”, *A protestáns etika* tézisének „indirekt bizonyítását” nyújtja. Ismét – és utoljára – hangsúlyoznom kell azonban egy fontos kitétel.

A Kína-tanulmány tárgyát képező etika, ahogy Weber mondja, olyan „mint valami kísérlet” – nem *gondolat*kísérlet, hanem a valóságban megjelenő „élő példa”. Példa tudniillik arra, „milyen hatással jár egy hivatali javadalmas réteg uralmának *gyakorlati* racionalizmusa tisztán önmagában.”<sup>606</sup> Ez a „tisztán önmagában” magyarázatra szorul. *Ha* ugyanis elfogadjuk, hogy Kína csak ebben az értelemben jelent „példát”, *akkor* az érvmenet aligha illeszkedik a Meyer-polémiában kifejtett sémába, hiszen e szerint a feladat nem az, hogy egyetlen elemet *megtartunk*, hanem

hogy a lefolyás tényleges kauzális összetevői közül egyet vagy néhányat bizonyos irányban módosultként *gondolunk el* és feltesszük magunknak a kérdést, vajon a folyamat így módosult körülményei között (a „lényegi” pontokat tekintve) ugyanaz az eredmény „lett volna várható”, vagy *valamely másik*. (KS, 273.)

Figyelembe kell azonban vennünk két, az eddigiekben többször hangsúlyozott mozzanatot. Az egyik, hogy bár a másodfokú összehasonlítás szintjén valóban számos különbség jelent meg, ezek így vagy úgy, de *kevés nélkül* az említett „önmagában” működő tényezőre, „egy hivatali javadalmas réteg uralmának *gyakorlati* racionalizmusára” voltak visszavezethetők, melynek *eszmei* hátterét „a konfucianus életorientáció” jelentette. Ami *ebből* hiányzott, vagyis ami – módszertani síkon – az

<sup>603</sup> Az átdolgozásakor tett módosítás csak a kiemeléseket érinti.

<sup>604</sup> AKS, 597./AKZ, 45. Vö. II.2.A.

<sup>605</sup> KÉT, 187.

<sup>606</sup> KÉT, 162.

első- és a másodfokú összehasonlítás határán áll, *egy* központi elem, tudniillik „egy megváltásvallás központi, módszeres életorientáló ereje”<sup>607</sup> volt. A másik, hogy addig a pontig, amelyen ez a „polgári életmetodika” – mert „egyedül ez utóbbi a döntő”<sup>608</sup> – kialakulhatna, vagyis ahol *hiánya* felmerül, kisebb-nagyobb részben minden olyan összetevő megtalálható Weber értelmezése szerint, amelyek a Nyugaton is léteztek. E legtöbb esetben vélt, s csak olykor, komoly megkötésekkel valósnak nevezhető hasonlóságok felmutatását teszik lehetővé a tág ideáltipikus leírások. Éppen azért beszéltem ezekről a fentiekben hosszasan, hogy látható legyen, bár Weber nem utal a Meyer-kritikára, és bár – mint Tenbruck kiemeli – a racionalizáció különböző aspektusainak összetett viszonyrendszerében (ezt neveztem „kauzális hálónak”) vizsgálja a konfucianizmust – összességében azt az eljárást folytatja le a világon belüli aszkézis (a *bivatás*) és a kapitalizmus „szelleme” közötti okozási viszony tekintetében, amelyet a Meyer-kritikában vázolt. Itt sem szabad persze elfelejtenünk, mint korábban hangsúlyoztam,<sup>609</sup> hogy a *két* mozzanat közötti kauzális viszony ilyen módon való igazolása *nem* jelenti, hogy egyéb tényezők ne játszanának fontos szerepet a vizsgált folyamatban. Az összefüggések tökéletes, steril szétválasztása a gyakorlatban lehetetlen. A „káoszban” ugyanakkor rendet teremt

hogy minden esetben az egyedi valóságnak csak *egy része* érdekes és *jelentős* számunkra, csak az a része, amelyik vonatkozásban áll azokkal a *kulturális értékeszmékekkel*, amelyekkel a valósághoz közelítünk. (OT, 35.)

Márpedig A *Világvallás*-tanulmányok „arra tesznek kísérletet”, hogy a kauzális viszonyoknak *abban a mértékben* járjanak utána, „amennyire a továbbra is elemzendő nyugati fejlődés *összehasonlítási* pontjainak megtalálásához szükséges”.<sup>610</sup> Ez határozza meg kérdésfeltevésüket, módszertani keretüket, és ez tükröződik következtetéseikben is. Weber számára – és nem csak e tanulmány keretei között – a valóságnak *ez* a része „érdekes és *jelentős*”. A következő szakaszban részletesen szó lesz arról, milyen további következményekkel jár mindez a Kína-tanulmányok az életműben betöltött szerepére nézve. *Ennek* vizsgálata azonban már kivezet minket a „Konfucianizmus és taoizmus” elemzéséből – vissza az európai Kína-recepció történetének kontinuumához. E tág keretben foglalom össze a következő szakaszban az eddig elmondottakat.

---

<sup>607</sup> KÉT, 178.

<sup>608</sup> Mindkét idézetet ld.: KÉT, 188.

<sup>609</sup> Ld. II.1.B.

<sup>610</sup> EM, 19.

## IV. ÖSSZEGRZÉS

Itt az ideje, hogy a Kína-tanulmány különböző aspektusainak elemzése után végre választ adjunk központi kérdéseinkre: hogyan értsük az „Előzetes megjegyzés” nyitó passzusát, és hogyan értsük a Kína-tanulmányban számtalanszor megjelenő, s ha érvelésem helyes, szótári jelentésén messze túlmutató „*fehlen*”-t? Milyen szempontok, mely *értékeszmék* nyomán rendel Weber „egyetemes jelentőséget és érvényt” a Nyugaton megfigyelhető egyes jelenségekhez, és tekinti „várhatónak” és ennek nyomán „hiányzónak” ezeket a jelenségeket más kultúrákban? E kérdésekre a weberi Kínakép tágabb kontextusának értelmezésével kaphatunk választ, s ennek révén definiálhatjuk az európai Kína-recepció történetében betöltött szerepét is.

### IV.1. „A SORS ACÉLKEMÉNY ÉPÜLETE”: A „KONFUCIANIZMUS ÉS TAOIZMUS” HELYE A WEBERI ÉLETMŰBEN

Az „Előzetes megjegyzés” felütése, illetve a *csak* Nyugaton meghatározó „haladás”-eszme és a Kína leírásában domináns „fehlen” értelmezése kapcsán felmerült problémákat csak akkor tisztázhatjuk, ha visszatérünk Weber úgynevezett „relativizmusának” és „nihilizmusának” problémájához,<sup>1</sup> s ha Weber minden ellenállásával szemben engedjük, hogy a „kontrollált objektivizáló” és a „reflektáltan szubjektív” beszédmód abban az ötvözetben jelenjen meg, amelyben sebészi szétválasztásuk előtt álltak.

Ismerjük *A protestáns etika* híres sorait, melyekben Weber Baxtert idézi, aki szerint „mint egy kopott kabát, amit bármikor levethetnek», olyan a világi javak gondja a szent emberek vállán”, majd hozzáteszi, „[e]zt a kabátot a sors acélkemény épületté tette.”<sup>2</sup> „Még senki sem tudja”, írja kevéssel később,

ki fog lakni ebben az épületben a jövőben, hogy e roppant fejlődés végül is egészen új próféciaíakhoz vezet-e majd, vagy régi gondolatok és eszmények nagy újjászületéséhez, *vagy* pedig – ha egyikhez sem ezek közül – gépiesített kövületté válik, amit egyfajta görcsösen magát-fontosnak-tartani-akarás díszít majd. Akkor mindenesetre e kultúrfejlődés „utolsó emberei” számára igazak lehetnek e szavak: „Lélektelen szakemberek, s az élvezetek szívtelenjei: ez a semmi képzeli úgy, hogy felér az emberiség eddig soha el nem ért csúcscsaira.” (PE, 225.)

Vajon *maga Weber* az utóbbi lehetőségben „hitt”? S ez esetben talán e szívtelenek képzelgése volna a „mi” képzeletünk („legalábbis ahogy mi szívesen képzeljük”)? Ez volna Weber burckhardti–nietzschei pesszimizmusa? Vagy az előbbi lehetőség volt számára mérvadó, s így ez volna Weber „kulturális rasszizmusa”? Láthatóan rossz kérdések ezek – hisz a hangsúly épp az eldönt(het)etlenségben van. „A zárásban Weber egy pillantást vet a lepel mögé, amely e szörnyű fej-

<sup>1</sup> Vö. STRAUSS 1999: 33. skk., ld. II.1.A.

<sup>2</sup> PE, 224. A kabát-hasonlat Baxter *Saint's everlasting rest*-jéből származik.

lődés jövőjét takarja, de nem számítja el magát, nem lebbenti fel” – írja Marianne Weber.<sup>3</sup> Ám „[e]zek szerint a történész vagy a társadalomtudós számára nem illendő vagy nem megengedhető, hogy hűen leírjon egy bizonyos életípust mint szellemileg üres életformát [...]. De nem képtelenség ez?” – kérdezi Strauss.<sup>4</sup> Talán képtelenség. *Úgy tűnik*, képtelenség, hiszen mint láttuk, Weber személyes értékrendje újra meg újra kiszüremlik a szöveg résein, és nehéz volna amellet érvelni, hogy ő „ne vette volna észre” e réseket. Mégis, mint láttuk, minden erejével arra törekedett, hogy ezek ne hasadékok, hanem szelepeket alkossanak, lehetőséget teremtve az olvasónak a *döntésre*, de e döntés előtt még: a Weber által állandóan hangsúlyozott „között”-szituáció felismerésére, amely nem csak a Bismarck utáni Németországot, hanem az egész nyugati modernséget áthatotta.

Az utóbbi szempont a Kína-tanulmány kapcsán is nagy súllyal esik latba. Miközben ugyanis a modern bürokráciát éppen „a racionális szak-specializáció és iskolázás” teszi egyedivé a bürokrácia „korai példáival szemben”<sup>5</sup> – a kínai bürokrácia egy sajátos tekintetben mégis *tipikus* példája volt a „modern” bürokráciának. A *Gazdaság és társadalom* korábban idézett szakaszában ugyanis Weber a hivatalnokrend „antibürokratikus” beállítódásával azt szegezi szembe, hogy

éppen Kína volt az az ország, ahol szinte kizárólag konvencionális és a hivatalos szabványnak megfelelő irodalmi műveltséggel lehetett rendi kiváltságokhoz jutni, ennyiben tehát formailag annak a sajátosan modern, védett és bürokratizált társadalomnak a legtökéletesebb képviselője, amelyben a javadalmak monopolizálása egyfelől, a sajátosan rendi rétegződés másfelől, mindig a szabványszerű képzés presztízsjén alapul. (GÉT II/3., 144.)

Azaz: *nem* a hivatáson. Ilyen formán, „[a] mandarinátus rendi etikájává átinterpretált konfucianizmus”, mondja Schluchter, „olyan stratégiát motivál, amely a fennálló tökéletesítését emeli legfelső céllá. E tekintetben a »bürokrácia szellemének« prototípusává válik.”<sup>6</sup> A bürokrácia e „prototípusa”, ennek „szabvány”-jellege, szervezeti zártsága, homogenitása és a tömegek (a *polgárok*) öntudatával való szembenállása éles kontrasztot alkot a Weber által vizsgált nyugati racionalizáció „alanyával”: a *cselekvő* individuummal. A racionalitás ugyanis, amely – írja Küenzlen – „csak azáltal nyerhette el dominanciáját, hogy hordozói megfeleltek a személyként való lét [*Personensein*] bizonyos feltételeinek”,<sup>7</sup> extraoptimális szintjét elérve mintegy saját hordozóit kezdi megfosztani személyes racionalitásuktól. Ahogyan a hivatásból eltűnik az „üdvösség-várományosi mivolt”, úgy tűnik el a célracionális cselekvésből maga a cél. Ez természetesen paradoxnak tűnik – és Weber éppen erre a paradoxonra mutatott rá.

<sup>3</sup> Marianne WEBER 1926: 357.

<sup>4</sup> STRAUSS 1999: 42.

<sup>5</sup> PRND, 463.

<sup>6</sup> SCHLUCHTER 1980: 98.

<sup>7</sup> KÜENZLEN 1980: 35. E feltételek kapcsán Küenzlen a *Roscher und Knies* korábban általam is idézett szöveghelyére utal (ld. II.1.A.), amely szerint „[m]inél inkább »szabadon« [...] hoz »elhatározást« a cselekvő, annál teljesebb mértékben sorolható a motiváció ceteris paribus a »cél« és az »eszköz« kategóriái alá”, és „annál inkább működésbe lép [...] a »személyiség« azon fogalma, melynek lényege bizonyos végső »értékekhez« és élet-»értelmekhez« [*Lebens-»Bedeutungen*] való belső viszonyában rejlik”. (RK, 132.)

A cselekvéstől, a racionalitás és a politika szféráinak e metszéspontjától kell visszatérnem a *felelősség* kérdéséhez,<sup>8</sup> amelyet a legmarkánsabban Leo Strauss fogalmazott meg Weberrel szemben, és amelynek kapcsán – elsősorban a tudomány és a politika vonatkozásában – a reflektált beszéd-mód legtipikusabb megnyilvánulásait találtuk. Itt mutatkozik meg Weber „démona”, amely – mint mondtam – *a tárgy megválasztásában* keresendő. E tárgy esetünkben: a kínai bürokrácia, egyfelől a fenti értelemben vett „indirekt bizonyítás” kulcsfontosságú eleme, de *ezzel együtt*, a bürokrácia „prototípusaként”, a weberi Európa-kritika szerves része.

Amikor Weber a modern bürokráciát a kínaihoz hasonlítja, nem kevesebbet állít, mint hogy a *tiszta* hivatalnokuralom *akkor is* a zárt érdekcsoport hatalmának fenntartását elősegítő, szellemtelen, „üzemszerű” működést idézi elő, ha uralma történetesen nem a kapitalista fejlődés megakasztása, hanem az ahhoz való alkalmazkodás során alakult ki.<sup>9</sup> Vagyis: miként Kínában „a politika mint hivatás” *létre sem jöhet*, a Nyugaton a bürokrácia *fojtja el*. Weber a hivatalnok és a politikus ideáltípusának szembeállítását

a felelősség két típusán igyekezett egyértelművé tenni, amelyek a hivatalnok, illetve a politikus hivatásképét döntően alakítják. Elszemélytelenített felelősség a hivatal felé és „egyéni *felelősség az ügy felé*”,<sup>10</sup> ezek Weber szerint a két alapvetően különböző felelősségbeli viszony [...].

Mint egykor a kínai mandarin politikája, ugyanúgy a modern, a szabványosított mandarin politikája sem a világ ésszerűbb uralására szolgál, hanem a világhoz való vak alkalmazkodásra. (SCHLUCHTER 1980: 108., 126)

Óriási különbség természetesen, hogy az előbbi a társadalom többi szféráját egy korai stádiumban, „a javadalmi érdekek szilárd épületében”<sup>11</sup> rekeszti meg, az utóbbi pedig a minden optimumon túlhaladt „üzemben”, „a sors acélkemény épületében” – de a két épület, struktúrája markáns különbségei ellenére, egy meghatározó tekintetben egyforma: mindkettő szilárd és merev, s így vagy úgy, de mindkettő kizárja az egyén szabad (politikai-társadalmi) cselekvését.

Egy élettelen gép *szellem* dermedt állapotban van [*ist geronnener Geist*]. [...] *Dermedt a szellem* annak az *eleven gépnek* is, amelyet a bürokratikus szervezet a szakképzett munka specializációjával, a hatáskörök korlátozásával, rendelkezéseivel és hierarchikus szintekre osztott függőségi viszonyaival létrehoz. Abban a munkában egyesül a holt géppel, amelyet a jövő függősége épületének<sup>12</sup> létrehozásában fejt ki, melybe az emberek egyszer talán, mint az ókori Egyiptom felláhjai, tehetetlenül kényszerülnek majd belépni, *ha egy tisztán technikailag jó, vagyis: egy racionális hivatalnokigazgatás és -ellátás lesz az utolsó és egyetlen érték, amely dolgaik irányítási módjáról dönt.* [...] És ez az építmény, melyet gyanútlan [*abnungslös*] literátusaink dicsőítenek, [...] csak annál megbonthatatlanabb volna, ha társadalmi téren, miként a múlt rabszolgaállamaiban, az uraltak »rendi« szervezete volna a bürokráciához csatolva (vagyis valójában: annak alárendelve). Egy „organikus”, azaz keleti-egyiptomi társadalmi rétegződés derengene fel ekkor, de amely azzal szemben olyan racionális, amennyire gép is. Ki tagadná, hogy valami efféle mint *lehetőség* a jövő méhében nyugszik? (PRND, 464–465.<sup>13</sup>)<sup>14</sup>

<sup>8</sup> Vö. II.2.B.

<sup>9</sup> Vö. SCHLUCHTER 1980: 125–126.

<sup>10</sup> Ld. PRND, 467.

<sup>11</sup> KÉT, 120. KUT C, 348. A fordítást módosítottam – T.F.

<sup>12</sup> Weber már 1906-ban, „Az oroszországi polgári demokrácia helyzetéről” című írásban használja a kifejezést. Ld. SOMLAI 1977: 6.

<sup>13</sup> Itt is felhasználtam Józsa Péter fordítását, ld. WEBER: *Állam, politika, tudomány*, 403–404.

Két dolgot kell hangsúlyozni ennek kapcsán. Az egyik, hogy *számunkra*, akik arra törekszünk, hogy a Kína-tanulmányt Weber életművéhez való kapcsolódása és relevanciája minden vonatkozásában megértsük, a bürokratikus „rend” értelmezése nem teljes e bürokrárikritika nélkül. Ez a kritika ugyanis kétség kívül ott munkál Weber „értékmentes” Kína-interpretációja mögött. E tekintetben tehát azt kell válaszolnunk Straussnak: valóban „képtelenség” *teljes mértékben* megvalósítani az értékmentesség alapelvét. Hangsúlyozni kell azonban azt is, és ez épp ennyire fontos, hogy az idézett sorok nem a Kína-tanulmányban állnak, még hozzá azért nem, mert Weber meggyőződése szerint *efféle* sorok nem állhatnak olyan tudományos műben, melynek szerzője *hivatásának* tekinti a tudományt. Ez a szakasz, ha például a „Konfucianizmus és taoizmus” konklúziójának végére kerülne, nem „rés” volna a művön, hanem mindannak arculcsapása, amit Weber metodológiai írásaiban az objektivitás és az értékmentesség eszméiről kifejtett. Strauss *ezeket* az eszméket, vagy a hozzájuk való merev ragaszkodást elítélheti vagy lehetetlennek tarthatja, de annyi bizonyos, hogy Weber útja nem a nihilizmus vagy a relativizmus, nem a könnyebb út. Ugyanakkor nem is a „nehezebb” – ezek a kategóriák ugyanis, melyek Strauss sorai mögött felderengenek, elhibázzák a lényegét. Azt jelesül, hogy az ellentétes értékeszmék közül egyiket sem választani csak bizonyos esetekben jelenti, hogy egyiket sem *vállaljuk* – és Strauss talán helyesen céloz arra, hogy a *legtöbb* esetben ezt jelenti. Weber számára viszont az értékeknek a „között” pozíciójából való szemlélése, leírása, és a „között” törékeny egyensúlyhelyzetében, az értékeszméket elválasztó pengeélen való egyensúlyozás ugyanolyan kemény vállalás és választás volt, mint bármelyik oldal képviselője.<sup>15</sup> Számára ez az álláspont „épp annyira szent” volt, mint másoknak a magukéi.<sup>16</sup> Nem annyira ennek bizonyítéka-, mint inkább érzékeltetéseképp idézem itt hosszabban a szavait, melyeket Baumgarten híres beszámolója szerint 1920 februárjában Spenglerhez intézett, aki vitaestjükön először Nietzsche gondolatairól szólt elítélően, majd Marx prognózisait kezdte „kigúnyolni”. Weber, mondja Baumgarten, Spenglert egy ponton megszakítva beszélni kezdett, a Marxra vonatkozó megjegyzésekre terelte a szót, majd hirtelen ezzel fordult vitapartneréhez:

„És mire is futnak ki mármint az *ön* prognózisai, Professzor úr? Azt mondja: Egy virágzó kultúra a civilizáció aggkorába lép. Egységes átmenet ez? és később egységes stádium? Az volna? Mégis, noha Kína az ön ábrázolásában a civilizáció fáradt kései stádiumában leledzik, kínai tábornokok öngyilkosságot követnek el egy vesztes háború okán; a német kultúra ifjúkorában a hasonló pozíciójú urak megvédik az életüket és háborús visz-

<sup>14</sup> Somlai igen szemléletesen mutat rá Weber jövőt érintő kétségeire (SOMLAI 1977: 142–144.). Vö. MOMMSEN 1989: 117.

<sup>15</sup> Meglátásom szerint a „között” feszültségének e vállalása az a mozzanat, amelyen keresztül Jaspers később magát Weberet *mint filozófját* értelmezte. „[A]z elme menedéke, melyet Jaspers Weberben megtalált” – írja Dieter Henrich – „soha nem volt kívül az emberi létezés antinómiáin – valójában Weber mindenkinél inkább felhívta a figyelmet ezekre az antinómiákra. Éppen azáltal vált azonban menedékké, hogy helyet talált [az antinómiák] között, és lehetővé tette az életvezetést a hitelesség [*truthfulness*] elvesztése nélkül.” (HENRICH 1989: 530.) A jelen disszertáció keretei között emellett az is különösen fontos, hogy a Jaspersnél központi jelentőségű „határhelyzetek” (ld. ehhez OLAY 2015: 226. skk.) nem csak egyéni, hanem társadalmi vonatkozásukban is meghatározó szerepet játszanak Weber gondolkodásában.

<sup>16</sup> Vö. OT, 14: „[A] minket legnagyobb erővel mozgató legfőbb eszmények minden időben csak a másféle eszményekkel vívott harcban fejtik ki hatásukat, melyek másoknak épp annyira szentek, mint nekünk a magunkéi.” Ld. II.2.B.

szaemlékezéseket írnak. Ami engem illet, nem tudom, hogy aggkorom vagy ifjúságom, kulturális vagy civilizációs helyzetem-e az oka, de *mindenképp a kínai* magatartást mint emberileg magasabban állót részesítem előnyben. De még ha feltételezzük is, hogy egyértelműen képes volna definiálni, a meghatározó jegyek összességének mely szintjén kezdődik egy kultúra aggkora, vagyis a civilizáció korszaka, – prognózisai, Marxhoz mérve, továbbra is nélkülöznek minden tudományos értéket. Olyan prognózisok, mintha kinéznék az ablakon [...] és azt mondanám: most süt a nap, majd mély értelműen visszafordulnék áhítatos híveimhez és úgy érvelnék: Biztosak lehetnek azonban benne, egy nap esni fog. Marxnál, akit oly nagyon korhol, ez egészen másképp van. Ha ma kikelne sírjából és körbepillantana, minden oka megvolna rá, hogy a próféciajának ellentmondó néhány fontos fejlemény ellenére is azt mondja: Ez hús a húsból, csont a csontból.”<sup>17</sup> (BAUMGARTEN 1964: 554.)<sup>18</sup>

Az idézet, bár talán nem szó szerint hű az elhangzottakhoz, teljes mértékben hű Weber álláspontjához. Plasztikusan szemlélteti, miért óvakodik a „mély értelműnek” tűnő, de annál sekélyesebb jóslatoktól; hogy miként tekint Marxra, akinek törvényei számára az „ideáltipikus konstrukciók [...] messze legfontosabb esetét” jelentették;<sup>19</sup> hogy miként *értékelt* – saját, emberi mércéje szerint – a kort és az államot, amelyben élt, de amelyet tudományos munkáiban alig, vagy csak közvetve érintett, amely ugyanakkor, *viszonyítási pontként*, minden munkája mögött megtalálható: „szubjektivitásként” az „objektivitás” mögött.

Az „objektivitás” ugyanis nem természetes. Ellentmond az emberi természet egyik legjellegzetesebb sajátosságának – annak, hogy a feladat minden próbatételével és kilátástalanságával dacolva is a delphoi parancssal küzdünk. Aki pedig – írja Droysen – „hivatásává teszi a ἵστορεῖν-t”, abban kell „végbemennie az emberi nem γνωθὶ σαυτοῦ-jának”.<sup>20</sup> *Száma*ra világos kell legyen, hogy „az európai kultúrán nevelkedett ember elkerülhetetlenül és jogosan” az európai kultúra felől szemléli „az egyetemes történeti problémákat” – hiszen a világban megjelenő problémák éppen az európai kultúrán nevelkedett ember számára jelennek meg és értelmeződnek „egyetemes történeti problémákként”. Amikor tehát Kínában valami „hiányzott”, az e kultúrához, a Nyugathoz viszonyítva „hiányzott”, és a Nyugat ebben az esetben nem pusztán „ideáltipikus” értelemben veendő. Ugyanakkor: *ideált* sem jelent. A Nyugat, hangsúlyozom ismét, viszonyítási pont, méghozzá minden kiválóságában és minden *hívságában* is.

Weber modernitás-elméletét illetően számos félreértés lett volna elkerülhető, ha a bürokratizáció és a demokratizáció dialektikus természetéről alkotott képét helyesen értették volna. [...] [...] Weber nem volt fejlődési determinista vagy kulturális pesszimista, aki a hanyatlás elkerülhetetlenségét hangsúlyozta. Nem tekintett úgy a bürokratikus racionalizációra, mint ami kérelhetetlenül az acélkemény épületbe<sup>21</sup> vezet, bár figyelmeztetni

<sup>17</sup> Ld. Móz. I. 1.2. 23.

<sup>18</sup> Ez után az est után hangzik el a korábban említett mondat, „A világ, melyben mi magunk is létezünk, egy messze-menőkig Marx és Nietzsche által formált világ [...]”.BAUMGARTEN 1964: 555. Erről már bővebben szó volt, vö. I. „Áttekintés”. – Megjegyzendő, hogy Webernek a marxi „prófeciáiról” alkotott képe némiképp egyoldalú és első-sorban a *Kommunista Kiáltványon* alapul, amely – mozgalmi, cselekvésre *buzdító* jellegű szöveg lévén – e tekintetben nem kezelhető együtt Marx gazdaságtani-gazdaságtörténeti nézeteivel. Ld. ehhez a következő alfejezetet.

<sup>19</sup> OT, 60. Ld. I.2.

<sup>20</sup> DROYSEN 2006: 64.

<sup>21</sup> Rothnál „*iron cage*”, a fordítás Parsons nyomán rögzült az angol Weber-irodalomban, itt egyeztettem a fent idézett saját megfogalmazással.

akart az Egyiptomhoz való hasonlóvá válás veszélyeire.<sup>22</sup> A demokratizáció érdekében folytatott politikai harc azon a hiten alapult, hogy lehetséges „felelősséget vállalni a történelem előtt”. (ROTH 1987: 88.)

Az „egyetemes jelentőségű és érvényű” jelenségek tehát, melyeket „az európai kultúrán nevelkedett ember” a Nyugathoz kapcsol, egyaránt „méhükben” hordják az összes elképzelhető következményt („objektív lehetőséget”), pozitív és negatív értelemben egyaránt, ha pedig ezeket egyetemes érvényűnek tekintjük, ez csak növeli „a történelem előtti felelősségünket”. Ha a Nyugatot megmásíthatatlanul és végérvényesen felsőbbrendűnek tekintené, ha *biztos* volna dicsőségre rendeltségében – vagyis, ha joggal volna „kulturális rasszizmussal” vádolható –, akkor minden összevetés, minden vizsgálat tét nélküli okfejtés maradna – értelmes, talán hasznos is, de *morálisan* súlytalan. A „között” helyzete azonban kételyt szül, a kétely pozíciójából pedig kilátás nyílik az extremitásokra. *Mindegyikre.*<sup>23</sup>

A teodíceák a feszültség feloldását szolgálják, a feszültségét Isten és a világ között. Egységet teremtenek a kettéosztottságban, *praestabilita harmoniát*. A konfucianizmus „egysége” ezzel szemben – Weber értelmezése szerint – *itt* van. A kínainak nem kell várnia, csak élnie kell, nincs szüksége a Nagy Órásmesterre, mert nincs „óra”, amelyet érteni és uralni próbál. A tradíció időtlenség és tartósság: a jelent nem a jövőbe vetett hit, hanem a múltba vetett bizalom irányítja. A Nyugat ezzel szemben – az újkort meghatározó szemlélet szerint<sup>24</sup> – *tart* valahová, menetét pedig cselekvő, felelős individuumok irányítják. A „megértő szociológia” csak azt írhatja le, *hogyan*. Nem útmutató tehát: mint empirikus tudomány, „arra senkit nem taníthat meg, hogy mit *kell tennie*, hanem csak arra, hogy mit *tehet*, és hogy adott esetben mit *akar*”,<sup>25</sup> vagyis hogy mit *jelent* és mit *okoz*, amit akar. Hogy az „ördögöt” vagy „Istent” követi-e, a *megértő szociológia* szempontjából leírandó *tény* – semmi több. Ez azonban egyáltalán nem jelenti, hogy ez Weber számára érdektelen volna. Ennyit mondhatok a weberi Kína-kép elemzésének keretében Strauss kritikájáról.

Ami végül a „Konfucianizmus és taoizmus” komparatív elemzését és a weberi történelemkép viszonyát illeti, célszerű, ha – részben az ő nyomdokain – magam is összehasonlító keretben, méghozzá az előző századok Kína-interpretációjával mutatott különbségek és hasonlóságok fényében összegzem az elmondottakat, visszatérve az *Universalgeschichte* kérdésköréhez.

<sup>22</sup> Roth a *Parlament und Regierung* fent idézett szakaszára utal.

<sup>23</sup> Schmidt-Glitzter egyenesen úgy fogalmaz, hogy amennyiben Weber a keleti kultúrák vizsgálata során „a modern nyugati racionalizációra vonatkozó hipotéziseit felülvizsgálta és újrafogalmazta”, ide kapcsolódó vizsgálódásai „a dekolonializáció kezdeti szakaszába” esnek. (SCHMIDT-GLITZER 2003: 85.) Bár ez a megállapítás a jelen disszertációban kifejtettek alapján nem nevezhető éppenséggel objektívnek, Hund korábban idézett meglátásaival szemben (ld. I.2.), Webernek a nyugati bürokráciára, illetve saját jelenére vonatkozó kritikája fényében a kulturális rasszizmus vádja semmiképp nem állja meg a helyét.

<sup>24</sup> Vö. KOSELLECK 2003: főként 362. skk.

<sup>25</sup> OT, 12.



**IV.2. ÚJRA UNIVERSALGESCHICHTE:  
A „KONFUCIANIZMUS ÉS TAOIZMUS” HELYE AZ  
EURÓPAI KÍNA-RECEPCIÓBAN**

Mint korábban már hangsúlyoztam,<sup>26</sup> Kína megismerése a XIX. század előtti európai gondolkodás-történetben soha nem jelentette a birodalom tanulmányozásának elsődleges célját. Kína tükör volt,<sup>27</sup> torz, de hajlítható: ki-ki arról a pontról látta-láttatta benne kora Európáját, amelyre maga helyezkedett. Ennek köszönhetően voltak a XVII–XVIII. század Kína-interpretációi olyan „színesek”: nem Kína, hanem a „Nyugat” árnyalatai villantak fel bennük. E disszertáció egyik feladata az volt, hogy bemutassa, milyen értelemben, és milyen lehetséges értelmezésekben igaz ez Max Weber Kína-értelmezésére. Önmagában annak belátásához, hogy igaz rá, nincs szükség disszertációkra – elég elolvasnunk az *Összegyűjtött vallásszociológiai tanulmányok* felütését: „Az európai kultúrán nevelkedett ember elkerülhetetlenül és jogosan...”.<sup>28</sup> Csakis a mélyebb elemzés mutathatja meg viszont azon szálak sokaságát, melyek Webert az európai Kína-recepció, s egyben az újkori európai gondolkodástörténet meghatározó képviselőihez kötik. E viszonyok közül mutatom be itt a jelen értekezés szempontjából legfontosabbakat.

Ha konstans elemet keresünk az európai Kína-recepció hosszú történetében, ezt az *egység* fogalmában találhatjuk meg, melynek Leibniz *praestabilita harmoniája* az egyik leginkább kikristályosodott szimbóluma. Leibniz ebben az egységben hitt és ezt akarta helyreállítani a tudomány és a társadalom különböző szféráiban, melyeket – épp e hit nyomán – szintén teljes egységben kezelte. Számára Kína azt az időn kívüli pillanatot jelképezte, amelyben Isten e világ mint a lehetséges világok legjobbjának megteremtése mellett döntött. Amikor Weber ironikusan úgy fogalmaz, a konfucianizmusban „a világ a lehetséges világok legjobbjika volt”,<sup>29</sup> természetesen *nem* e fordulat valódi, leibnizi jelentésére gondol. „[A] felvilágosodás óta elterjedt optimizmus, ahogyan később a »liberalizmusban« kicsúcsosodott”, írja az „Antikritikai zárszó”-ban, csak pótlék volt: „az »in majorem Dei gloriam« helyettesítője”.<sup>30</sup> Ezen optimizmus közegében

a kapitalizmus természetesen nagyon is kényelmesen képes létezni, de vagy, mint manapság egyre inkább, fatalista módon felfogott elkerülhetlenségként, vagy, mint a felvilágosodás időszakában, *viszonylagosan* optimális eszközként ahhoz, hogy a (nagyjából a leibnizi teodícea értelmében vett) *viszonylagosan*<sup>31</sup> legjobb világból a *viszonylagosan* legjobbat hozzák ki. (AKS, 574.) [...]

<sup>26</sup> Ld. I.1.

<sup>27</sup> Vö. SHIBA 1986: 243.

<sup>28</sup> EM, 9.

<sup>29</sup> KÉT, 179. Ld. III.3.C.i.

<sup>30</sup> AKS, 573.

<sup>31</sup> Leibniz nem a „viszonylagosan” legjobb világról beszél, hanem a *lehetséges* világok legjobbjáról. „Mínthogy [...] Isten gondolatainak világában végtelen sok világegyetem van, melyek közül csak egy létezhet, ezért Isten választásának elégsége alapja kell legyen [...]. Ez az alap csak az *alkalmasság* lehet, vagyis az, hogy a tökéletesség mely fokait foglalják magukban ezek a világok [...]. És ez az oka annak hogy a legjobb létezik, amit Isten bölcsessége folytán egyáltalán elgondol, jósága folytán választ és hatalma folytán létrehoz.” (LEIBNIZ 1986: 317.)

Hasonlóan értékelte Weber Kína „politikai kapitalizmusát”. Pusztá eszközként, a bürokratikus gépezet motorjaként, melyet a *xiao* erényével a gyermeki engedelmesség korlátai között tartott öntudatlan fogaskerekek hajtanak, s ezáltal a „manapság egyre inkább” kiteljesedő elkerülhetetlen „dermedt” állapot baljós jövőképe is megjelenik benne. A leibnizi fordulattal tehát azt a panglossi naiv optimizmust vetíti a konfuciánus hivatalnoketikába *ott* és a felvilágosodás optimizmusába *itt*, amelyet Voltaire vetített Leibniz filozófiájába (miközben persze Voltaire, mint tudjuk, éppen lebnizi-wolffi hatásra szenvedélyesen bálványozta Kínát). *Ennek* a naiv optimizmusnak persze éppúgy csak áttételesen lehet köze Kínához, mint Leibnizhez: Weber saját korán keresztül. Csak innen, e „messzemenőkig Marx és Nietzsche által formált világból”,<sup>32</sup> a sors „acélkemény épületéből” szemlélve lehet a kínai bürokráciát a végletes tradicionalizmus és *ezzel együtt* a legridegebb modernség szimbólumaként leírni. A konfuciánus „hivatalnokrend” „evilági etikája” a leibnizi-wolffi *philosophia practica*. Nem példaként áll azonban Európa előtt, hanem figyelmeztetésként, annak mementójaként, hogy mi történik, ha minden pusztán gépesített, üzemszerű gyakorlattá válik, ami Weber korában nagyon is „objektív” lehetőségnek tűnt, de már rég nem álltak rendelkezésre a hasonló fenyegetés eloszlatására használt leibnizi eszközök.

Weber, mint mondtam, nem adta fel az egység igényét.<sup>33</sup> Nem Leibniztől örökölte ugyan, de attól, akire Leibniztől származott: Kanttól. Az ideáltipikus konstrukciók weberi elmélete, az életmű legkoherensebb eleme, elválaszthatatlan attól a kanti alaptételtől, hogy bármiképp legyen is elrendezve a világ, *mi* csak úgy érthetjük meg, ahogyan *mi* látjuk, ahogyan *mi* éljük, „ahogy *mi* szívesen képzeljük”. Ez az árulkodó betoldás az „Előzetes megjegyzés” zavarba ejtő nyitómondatában, amelyet a „reflektáltan szubjektív” beszédmód tipikus példájának nevezhetünk, *nem* az önkritika, hanem a *remény* megjelenése. A hangsúly nem azon van, hogy a nyugati kultúrát „szívesen képzeljük” „egyetemes jelentőségű és érvényű fejlődés” talájanak, *holott* lehetséges, hogy nem az, hanem arra, hogy akár az, akár nem, *nekünk* így kell rá tekintenünk („elkerülhetetlenül és jogosan”), mert különben „az ész vezérfonalának helyébe a vigasztalan esetlegesség lép”,<sup>34</sup> és ezáltal – *mert* ilyenek látjuk – *valóban* vigasztalan lesz és esetleges. Ha kiderül, hogy *racionalizálódtunk*, de nem moralizálódtunk, hogy a társiatlan társiasság úgy is véget érhet, hogy a világpolgári állapot helyett a dermedt gép-állapot érkezik el, ha kiderül, hogy el tudjuk veszíteni individualitásunkat, *akkor* tényleg nem marad más, mint a nihilizmus vagy a relativizmus. Ez ellen azonban tenni kell, és *lebetséges* tenni ellene. *Ez a meggyőződés* az oka, hogy Weber nem lehet hegelianus: nem a fejlődés gondolata önmagában, hanem „az ész csele”.<sup>35</sup> Ez ugyanis lehetlenné teszi – nem az ember cselekvés előtti

<sup>32</sup> BAUMGARTEN 1964: 555. Ld. I.3.

<sup>33</sup> Ld. II.2.B.

<sup>34</sup> KANT 1974a: 63.

<sup>35</sup> HEGEL 1979: 77. Vö.: „Az akarás, érdekek és cselekvések [...] mérhetetlen tömege *eszköze* a világszellemnek, hogy célját véghezvigye – tudatossá tegye és megvalósítsa [...]” (Uo., 62.)

mérlegelését, hanem – a mérlegelés *értelmét*. Weber talán nem tagadta volna, hogy a történelemben, ahogy *mi* szemléljük, a szabadság bontakozik ki. Azt a hegeli szemléletet azonban, mely szerint

Caesarnak véghez kellett vinnie a szükségszerűt a korhadtt szabadság ledöntésére; ő maga elpusztult ebben a harcban, de a szükségszerű mégis megmaradt: a szabadság az eszme szerint a külső történés alatt hevert (HEGEL 1979: 77.)

– *ezt* szilárdan tagadta. Igaz ugyan, hogy az eszmék által alakított világképeket „a történelem váltokezelőiként” (*Weichensteller*) írja le, amelyek ilyen formán a történelem cselekvőinek sorsát „irányítják”. Ezt azonban a megértő szociológia keretében nem érthetjük úgy, hogy „az egyének és a népek [...] elevenségei [...] valami *magasabbnak*, távolibbnak *eszközei*, amiről nem tudnak semmit”.<sup>36</sup> A protestáns hívő úgy *dönt*, hogy Isten „eszközévé” válik, ezáltal szerepvén *üdvbizonyosságot*, a konfuciánus hivatalnok pedig – Weber értelmezése szerint – szintén *döntése* nyomán *nem* válik eszközzé. Akik valóban nem döntenek, a kínai nép azon tömegei, melyeket a hivatalnokrend a taoizmus „varázskertjébe” zárja – ők azok, akik „nem tudnak semmit” arról a távoli hatásról, amely őket éri, de amelyet – és ez a lényeg – racionálisan cselekvő emberek egy csoportja fejt ki. Eszmék vezetnek holtvágányra Kínát, de *választott* eszmék.<sup>37</sup>

Az utóbbi ponton áll szemben Weber Marxszal is, hasonlóan ambivalens módon. Semmi kétség egyrészt afelől, hogy a környezeti-gazdasági tényezőknek a történelem alakításában betöltött szerepére vonatkozó megállapítások terén Marx nézetei Webernél is meghatározó szerepet játszanak, ám csak mint *ideáltipikus* konstrukciók.<sup>38</sup> Ami azonban a Kína-tanulmány gerincét alkotó gondolatmenetet illeti, Weber épp azon tényezők jelentőségét hangsúlyozta, melyeket Marx csak a termelő ember *után* vehetett számba: az eszmék szerepét. Weber soha nem állította, hogy a „kiindulópont” ne „az egyének társadalmilag meghatározott termelése” volna,<sup>39</sup> abban az értelemben, hogy a *létfeltételek* megteremtése mind történeti mind logikai értelemben *megelőzi* például a politikai szféra kialakulását. Amikor mind Egyiptom, mind Kína kapcsán a folyamszabályozást az adminisztratív bürokratikus csoport létrejöttének *okaként* jelöli meg, éppen ezt az oldalt – a kauzális viszony másik oldalát – emeli ki. Az azonban, hogy ezek a feltételek *is* kulcsszerepet játszanak egy társadalom történetében, nem jelenti, hogy a gazdasági – termelési – folyamatoktól olykor független, olykor azokra hatást gyakorló, olykor azokkal *kölcsönös* függési viszonyban lévő vallási, érzületi, eszmei motivációk nyomán meginduló folyamatok ne lehetnének ugyanolyan meghatározók egy-egy döntő ponton, mint az előbbieket. A marxi keretben vizsgálva Weber érvelése nem állná meg a helyét, hiszen számos helyen a „felépítménynek” az „alpra” való hatását feltételeznék. Weber gondolatmenete azonban nem e keretek között, nem e fogalmi sémában mozog. Mégis,

<sup>36</sup> HEGEL 1979: 62.

<sup>37</sup> Mint Shiba rámutat, Hegellel szemben Weber egyáltalán nem is zárta ki a kínai fejlődés lehetőségét. SHIBA 1986: 245.

<sup>38</sup> II.1.A.

<sup>39</sup> MEM 13., 151. (*Bevezetés* [„A politikai gazdaságtan bírálatahoz”]).

miközben a hegeli szemléletet mint *Hegel* szemléletét kritizálta – igaz, ezt is inkább a kortársakkal, így Roscherrel és Knieszlel polemizálva –, Marxsszal még ebben az értelemben sem „vitakozott”.<sup>40</sup> Explicit módon csak a „materialista” szemléletmóddal fordult szembe, különösképp annak „vulgáris”, leegyszerűsített változatával, Marx tételeit pedig mintegy „visszahúzta” az ideáltípusok szintjére, és megalkotta e szemlélet komplementerét.

Sem az örök egység, sem a Szellem dialektikus mozgása, sem a termelőerők működése nem lehetett tehát alapja az egységnek, amelyet Weber keresett. Az egység, amelyen ő dolgozott, a megértés egysége volt, amely csak az objektivitás és az értékmentesség elvei mentén jöhet létre. Elődeitől eltérően szigorúan elválasztotta a tudományos objektivitásigényt az értékek vállalásától. Kezelhetjük ezt hátralépésként, ahogyan Strauss teszi, amennyiben mindig külső álláspontra helyezkedve vizsgálja a történeti folyamatokat. Meglátásom szerint azonban ennek ellenkezője a helyzet. Weber azért emelte egységét erre a szintre, mert egy lépéssel *beljebb* akart jutni tárgyába: a *társadalomba* akart belépni, melynek cselekvését vizsgálta, de nem önmagaként, hanem e társadalom elvont értelemben vett cselekvőjeként,<sup>41</sup> az ideáltipikus cselekvőként. A korábban többször említett reflektált beszédmód azokat a pontokat jelöli, amelyeken ez az ideáltipikus „szerep” egybeesésű magával Weberrel – amikor saját korához, saját jelenéhez érkezett. Ilyen ponton dereng fel és tűnik el újra a kontrollált beszédmód mögött „a sors acélkemény épülete”, és ilyen pontról indul a vallásszociológiai írásokat egybefoglaló gyűjtemény is: „ahogy *mi* szívesen képzeljük” – ez a „mi” a szó legszorosabb értelmében Weber volt. Ebben a megközelítésben a *Világnalások* tanulmányai éppen azért töltenek be kiemelt helyet a weberi történelemértelmezésben, mert a bennük vizsgált kultúrák tálcán kínálják azt a szeparált közeget, melyet saját társadalmát és saját *korát* vizsgálva a kutatónak mesterségesen kellene megteremtenie. A végső kérdés természetesen ugyanaz marad – de a válaszhoz vezető úton lehetőség nyílik a közvetlen tárgytól való eltávolodásra és ezzel együtt az összehasonlításra is.

Míndezen alapján a „Konfucianizmus és taoizmus” nem az európai Kína-recepció sokat elemzett fejezeteihez kötődik legszorosabban, hanem a szociológia egyik korábbi előfutára, Tocqueville interpretációjához, aki persze csak néhány rövid megjegyzést tett a keleti társadalomszerkezetről. Annál fontosabb e rövid utalások viszonya társadalomfilozófiája egészéhez. A ha-

---

<sup>40</sup> Ez természetesen nem igaz a *Kommunista Kiáltvány* Marxára: az itt megjelenő attitűddel, a „proletárdiktatúrával” és *ennek* szükségszerűségével Weber számos helyen vitába szállt, a legvilágosabb gondolatmenet ide vonatkozóan a *Der Sozialismus* című 1918-as írásban található. Weber e tekintetben leegyszerűsítette, a „profécia” és a „szükségszerűség” tételezésére szűkítette Marx nézeteit, aki azonban a kommunizmusról nem mint szükségszerűről, hanem mint a proletariátus „akciójáról” beszélt. (Ld. MEM 3, 35–36.) Ugyanitt megemlítendő, hogy Hegel vonatkozásában, akinek munkáit Weber feltehetően nem tanulmányozta behatóan, a viszony épp fordított: politikai nézeteik, például a porosz bürokrácia kritikájára és a bürokrácia „rendi” elkülönülését és korrumpálódását kontrolláló szuverén kapcsolatán viszonylag közel állnak egymáshoz. (Az utóbbihoz ld. HEGEL 1983: 319., vö. SAGER – ROSSER 2009, 1142–1143.)

<sup>41</sup> Ahogy Weber a *Gazdaság és társadalomban* fogalmaz, a „fogalmilag konstruált *tiszta* típusban a *típusként* elgondolt” cselekvőként (GÉT I., 38.)

sonlóság ugyanis természetesen nem Kínával kezdődik. Tocqueville, akárcsak Weber, azzal a határozott céllal fogott a társadalom vizsgálatába, hogy tárgyilagosan írja le azokat a folyamatokat, amelyeknek maga is része volt, s bár nem dolgozott ki az objektivitás-elmélethez hasonló metodológiát, különösen fontos volt számára, hogy a maga által egyébként kívánatosnak tartott folyamatok lehetséges hátrányait felfedje. Ezért helyezett nagy hangsúlyt a közigazgatási centralizáció, a túlzott *bürokratizáció* leírására, akárcsak Weber.<sup>42</sup> Hasonlóképp, miként Webernél, Tocqueville szemléletében is itt válik Kína ellenpéldává: ha „egy demokratikus köztársaság”, írja,

[...] valaha is létrejönne egy olyan országban, ahol az egyeduralom már megvalósította, szokássá tette, törvénybe iktatta a közigazgatási centralizációt, akkor [...] a zsarnokság elviselhetetlenebbé válnék, mint Európa bármelyik abszolút monarchiájában. Ázsiába kellene mennünk, hogy valami hasonlóra bukkanjunk. (TOCQUEVILLE 1993: II/8., 376.)

Ez a mondat mármost Weber egyik írásában is állhatna, jóllehet, nem tudományos írásaiban.

Tocqueville-től eltérően Weber viszonylag kevésbé foglalkoztatta Kína átalakulásának kérdése. Ennek oka egyfelől az lehetett, hogy e folyamat nem a kapuban állt, mint Tocqueville és Marx idején, hanem már elindult, sőt, a Kína-tanulmány első megjelenésére részben le is zajlott,<sup>43</sup> másfelől pedig természetesen az is, hogy nem kezelte Marxhoz hasonlóan nagy jelentőségüként a *Weltverkehr* kialakulását – ezzel talán túlzottan eltávolodott Marxtól. Annak legfőbb oka azonban, hogy mindenekelőtt Kína *múltja* érdekelte, a fenti értelemben vett „indirekt bizonyítás” kísérlete volt, „a továbbra is elemzendő nyugati fejlődés összehasonlítási pontjainak” keresése mint egyetlen *tudományos* cél, melyet a „Konfucianizmus és taoizmus” elé kitűzött. E szerepe révén nyer ez az írás nagy jelentőséget a weberi életműben, de emiatt értelmezhető kizárólag az életmű kontextusában, ami tükröződik abban is, hogy – mint a következőkben látni fogjuk – a Weber-irodalmon *kévvil* meglehetősen szerény hatást fejtett ki. Ami az európai Kína-recepció történetében betöltött szerepét illeti, a *Világvallások* nyitódarabja ambivalens pozíciót foglal el e kontinuumban. Weber ugyanis egyfelől világosan kimondta, programjává tette azt, ami minden elődjénél megfigyelhető, jelesül, hogy Kína csak mint a Nyugat tükre játszik szerepet vizsgálódásaiban, másfelől viszont ezt az explicit módon Nyugat-centrikus indíttatást az ideáltipikus kategóriák alkalmazása révén a legszigorúbb objektivitás-igénnyel igyekezett ellensúlyozni.<sup>44</sup> Talán minden elődjénél világosabban látta, hogy ez a két szempont, mint fent mondtam, ellentmondásban áll – ez nagymértékben megkülönbözteti tőlük; ennek ellenére egyiket sem volt hajlandó feladni – ezáltal szorosan kapcsolódik hozzájuk. Mint ez az elemzés kimutatta, a mű csak azáltal érhetett el valódi célját, hogy az objektivitás feltétele bizonyos döntő pontokon csak részlegesen teljesült, amennyiben a nyugati raciona-

---

<sup>42</sup> Ld. BENDIX 1960: 453–455.

<sup>43</sup> A német bürokratizáció folyamatához ld. SOMLAI 1977: 119. skk.

<sup>44</sup> Az utóbbi szempontoz vö. SHIBA 1986: 244.

lizáció nem csak „szabályt erősítő”, hanem szabályt *alkotó* kivételt jelentett benne.<sup>45</sup> Tény ugyanakkor, hogy a Kína-tanulmány, megjelenése idején, az európai Kína-recepció addigi legaprólékosabb, legkörültekintőbb és legambiciózusabb nem-szakszinológiai vállalkozása volt. Túlzás volna kijelenteni, hogy önmagában paradigmaváltást jelentett, de a sinológiában valamivel korábban már meginduló paradigmaváltás kiterjesztése- és szisztematizálásaként nemcsak az európai Kína-recepció, hanem a legtágabb értelemben vett komparatív társadalomtudomány történetében is fontos szerepe van.

#### IV.3. SZÁZ ÉV TÁVLATÁBÓL: HATÁSTÖRTÉNETI KITEKINTÉS

A jelen disszertáció keretei között nincs módom részletes képet adni a weberi vallásszociológia szerteágazó recepciótörténetéről, sőt, még a *Világvallások* egészének utóéletével sem foglalkozhatok behatóbban.<sup>46</sup> E rövid kitekintésben a teljesség igénye nélkül hívom fel a figyelmet a Kína-tanulmány hatástörténetének egy-egy mozzanatára.

A *Világvallásokra* adott első reakciók egybeesnek a Weberre emlékező hosszabb-rövidebb eszszékkal, tanulmányokkal.<sup>47</sup> Ez természetesen – de persze a legkevésbé sem elítélhető módon – azt is okozza, hogy a tudományosságot némiképp háttérbe szorító pátosz lengi körül őket. Már ekkor megjelenik azonban az a számunkra kulcsfontosságú mozzanat, hogy a reflexió *elsősorban* a mű paradigmaváltó szerepére és kérdésfeltevésére, nem pedig konkrét megállapításaira irányul. A sorozat darabjai – írja Emil Lederer, az *Archiv* titkára a folyóirat 1920/21-es számában –,

teljesen új korszakot jelölnek, méghozzá főként a szociológiai kutatásban. Ma még vitatható lehet, kifomálódik-e e monumentális művekből az emberiség történetének egységes szemlélete, [és ha igen], milyen lesz ez a szemlélet – itt [ugyanis Weber] a transzcendentális alakzatok egész borzasztó világát küzdí le, s hódítja meg a társadalmi belátás számára. Így pedig ez, a társadalomtudomány a legtágabb értelemben, maga is helyet kap az emberi szellem egyetemes történetében. (Lederer megemlékezését idézi SCHMIDT-GLINTZER 1989a: 20.<sup>48</sup>)

Lederer magasztos sorai között olvasva ugyanazt a szemléletet látjuk megjelenni, amelyet a XX. század számos későbbi interpretációjában, így Jaspers, Löwith vagy Mommsen korábban már vizsgált írásaiban.<sup>49</sup> Weber társadalomtudománya az *Universalgeschichte*, a *filozófia* szintjére emelkedő szociológiává válik.<sup>50</sup> Feltehetjük a kérdést, „igazságos-e” valakinek már a halála utáni első megemlékezésben olyan nézeteket tulajdonítani, amelyek ellen erősen tiltakozott volna, vagy éppen az az igazságos, ha halálakor a nekik kijáró helyértékre emeljük műveit. Annyi a fentiek nyomán is kijelenthető, hogy ezt az ellentmondást nem az értelmezők, hanem Weber teremtette, tálcán kínálva az utókornak a legkülönfélébb tudományos és kevésbé tudományos értelmezések bőséges anyagát.

<sup>45</sup> Vö. III.2.A.iii.

<sup>46</sup> Az átfogó hatástörténethez ld. KAESLER 2014: 266–281.

<sup>47</sup> SCHMIDT-GLINTZER 1989a: 19.

<sup>48</sup> Hasonló hangnemben ír megemlékező munkájában például Schumpeter is. (SCHMIDT-GLINTZER 1989a: 19.)

<sup>49</sup> Ld. a II.2.B.

<sup>50</sup> Ld. SCHMIDT-GLINTZER 1989a: 19.

Noha a *Világvallások* írásait is tartalmazó *Összegyűjtött vallásszociológiai tanulmányok* 1920-1921-ben megjelenő recenziói kritikusabb hangot ütnek meg, mint a megemlékező írások, a Kína-tanulmányt ezek sem tárgyalják részletesen. Világosan mutat rá ennek okára Below, amikor úgy fogalmaz, a munkát szakmailag értékelni képes olvasók száma azért meglehetősen kicsi, mert a szóba jöhető sinológusok „semmiképp nem jártasak azon filozófiai, teológiai és nemzetgazdaságtani problémák összességében”,<sup>51</sup> amelyeket Weber jól ismert.<sup>52</sup> Belownak a következő évek reflexiója kapcsán igazsá lett: az első valódi, kifejezetten a Kína-tanulmánnyal foglalkozó *kritika*, amely sinológus, jelesül a Weber által is elismert Arthur von Rosthorn tollából származott, alig helyezkedett a mű módszertani és terminológiai kontextusába, őt követően pedig még hosszú ideig nem születik mélyebb elemzés a „Konfucianizmus és taoizmus”-ról. Ami Rosthont illeti, az elemzés sinológiai keretek között is meglehetősen felületes. Miután felsorol néhány pontot, amellyel egyetért (a nemzeti kötöttségek szerepe, számos „racionális” fejlemény hiánya<sup>53</sup>), és több tekintetben korrigálja Weber meglátásait, az Észak- és Dél-Kína közötti különbségre tér át, amelyre kiemelt hangsúlyt fektet (az északi mint gazdaságilag kielégítő lehetőségekkel rendelkező terület, Dél-Kína mint komoly nehézségekkel küzdő régió jelenik meg). Innen jut el végkövetkeztetéséhez, mely szerint

[a] józan, világigenlő, [szokás]erkölcsében erős konfucianus az északi gondolkodásmód kifejeződése; a fáradt, világból kivonuló, kontemplatív taoizmus inkább megfelel a déliek természetének. Itt azonban bizonyosan nem a vallás befolyásolta a gazdaságot, hanem mindkettő, vallás és gazdaság egyaránt a föld, az éghajlat és talán a vér keverékének feltételeiből jönnek létre. (ROSTHORN 1923: 232.)

A konfucianizmus, akárcsak maga az északi klíma, amely „feltételét” jelenti, „világi, gazdasági [orientáltságú] és racionális. El sem lehet képzelni a gazdaság kibontakozása számára ennél kedvezőbb talajt.”<sup>54</sup> Mint látható, Rosthorn kritikája az ellen a következtetés ellen irányul, mely szerint Kína gazdasági megtorpanását „vallási” mozzanatok idézték elő, amit persze Weber ebben a formában nem állított. Ha módja lett volna reagálni Rosthorn észrevételeire, feltehetőleg egészen hasonló módon tette volna, mint Rachfahl kritikája esetében: nem a vitapartner téziseit vitatta volna, hanem saját műve téves olvasatát igyekezett volna helyrebillenteni. Rosthornnal szemben célba is találtak volna az arra vonatkozó csípős megjegyzések, hogy az nem olvasta el tisztességesen a kritikája tárgyát képező szöveget, Rosthorn ugyanis valóban csak a mű első változatát, az 1915-ben megjelent „Konfucianizmus”-t ismerte.<sup>55</sup> Ez ugyanakkor nem menti fel például az alól, hogy éppen az általa olyan nagy jelentőségűként kezelt észak–dél különbség weberi vizsgálatát

<sup>51</sup> Below recenzióját (*Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 1921) idézi SCHMIDT-GLINTZER 1989a: 21.

<sup>52</sup> E nehézséggel ma, a tudományok résztudományokra bomlása és az interdiszciplinaritás „között”-jében, még nagyobb mértékben küzdünk.

<sup>53</sup> Ld. ROSTHORN 1923: 224–225.

<sup>54</sup> ROSTHORN 1923: 233. Rosthorn a technikai fejlődés hiányát tartja meghatározónak a gazdasági fejlődés elmaradásában, a pénzgazdaságba való állami beavatkozás, a nemzetségek szerepe és a privilégiumok másodlagosak (*uo*, 225.)

<sup>55</sup> Ld. ROSTHORN 1923: 221. 1. jegyzet, vö. SCHMIDT-GLINTZER 1989a: 24.

figyelmen kívül hagyja, erről ugyanis Weber már az első kiadásban is szót ejtett.<sup>56</sup> Számunkra a rosthorni példa tanulsága az, hogy míg a nem-szakszinológiai reflexió – elsősorban az „Einleitung” és a „Zwischenbetrachtung” nyomán – egyetemes történeti műként tekint a Kína-tanulmányra, a kortárs szakszinológia számára a weberi kontextus marad viszonylag jelentéktelen.

Below jóslata ugyanakkor hosszabb távon nem igazolódott be. Miközben ugyanis a szó szoros értelmében vett „kortárs” sinológiában a „Konfucianizmus és taoizmus” nem talált nagy visszhangra, a weberi megközelítésmód a későbbiekben – éppen a sinológiától korábban idegen módszertani elemek révén – szélesítette a sinológia látószögét. Erre Balázs István – a nemzetközi sinológiában ismert nevén Étienne Balázs – művei nyújtanak érzékletes példát. Írásait, bár több helyen elismerően szól a Kína-tanulmány egyes ténymegállapításairól is,<sup>57</sup> Weber „hatása” nem csak a szó tudománytörténeti értelmében hatja át, hanem elsősorban azon szemléleten keresztül, amely a sinológiát a modern társadalomtudomány szerves részeként értelmezi. 1959-es sorai Weber nevének említése nélkül is összetéveszthetetlené teszik e hatást. „A bürokratikus kínai társadalom története”, írja,

önmagában véve is elegendő tanulsággal jutalmazza azokat, akik vállalják a kutatásával járó fáradságot. És van még egy páratlan erénye, amelyet főképp az összehasonlító szociológus értékel: az, hogy negatív tükörcsüvegben nyújtja mindannak, ami sajátos a Nyugat történelmében. Ezt úgy értem, hogy a modern nyugati társadalom fejlődése (1500–1914) ebben a tükörben Kína képének fordítottjaként jelenik meg. Bizonyos szimmetrikus elemek hiánya vagy megléte az egyik vagy a másik oldalon hasznosan elmélyítheti ezekben az elemekben és alakzataikban a megértését. (BALÁZS 1976: 21.)

A Balázs által itt említett „összehasonlító szociológia” volt Weber legfontosabb hozzájárulása a XX. századi, szűk értelemben vett Kelet-kutatáshoz.<sup>58</sup> „Övé az érdem” – írja Balázs még a ’20-as évek végén születő disszertációjában – „hogy Kína-tanulmányában feltette a kérdést [...] [azon] összefüggésekre vonatkozóan”, melyek a – Balázs munkájának is tárgyát képező – kínai gazdaságtörténetet vizsgálatát az európai elemző számára is kiemelkedő jelentőségűvé teszik.<sup>59</sup> Weber természetesen nem lehetett képes szakszerű és máig érvényes válaszokat adni az általa feltett kérdésekre, írja a sinológus Herbert Franke, de ő „tanította meg” a sinológiát

annak megértésére, hogy Kína mint társadalmi és történeti jelenség egy univerzális tudomány módszerével ragadható és érthető meg. Elmúlt az az idő, melyben a sinológia még mint magában zárt és önmagában elégséges szakterületként volt értelmezhető. Nincsenek már tulajdonképpeni sinológiai módszerek és kérdések, csak az ember általános tudománya [*allgemeine Wissenschaft vom Menschen*], melynek egyes módszerei, legyenek azok

<sup>56</sup> Ld. KUT, A, 34. (C 298.) sk.

<sup>57</sup> Különösen a városszociológia vonatkozásában. Ld. BALÁZS 1976: 121., SHIBA 1986: 249.

<sup>58</sup> A tágabb megfogalmazást különösen az indokolja, hogy Weber egyre fontosabbá válik a japanológusok számára is, de elsősorban nem a Kína-tanulmány révén. Feltétlenül megemlítendő itt Robert N. Bellah Tokugawa korról szóló tanulmányai, például „Reflections on the Protestant Ethic Analogy in Asia” című ismert írása (*Journal of Social Issues*, XIX.). Vö. ZINGERLE 1972: 115. Karl Bünge, miközben tanulmánya alapvetően a weberi patrimonializmus-gondolatmenet kritikáját nyújtja, szintén igen elismerően szól arról, hogy Weber új alapokra helyezte a felvilágosodás-kori összehasonlító szemléletmódot. BÜNGER 1977: 167. 2. jegyzet.

<sup>59</sup> Balázs „Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte der T’ang-Zeit”-jának bevezetését idézi FRANKE 1966: 118. Franke persze azért emeli ki elsősorban Balázs műveit, mert Weber számos sinológusra az ő munkáin keresztül hatott. Példa erre C.C. Huang *Civil Justice in China*, amelyben a szerző nagymértékben épít a „patrimoniális bürokrácia” fogalomparban megragadott paradoxitásra. Ld. SCHMIDT-GLINTZER 2001: 226. sk.



történeti, társadalomtudományi, nyelvészeti vagy irodalomtörténeti módszerek, mindig az [adott,] földrajzilag, időben és kulturálisan körülhatárolt térre alkalmazandók. (FRANKE 1966: 129.)

Mindez persze nem jelenti, hogy Weber munkája ne hívta volna fel a figyelmet olyan konkrét problémákra, melyekkel azóta a sinológiai szakirodalom szintén behatóan foglalkozik, számos esetben el is fogadva Weber egy-egy sejtését.<sup>60</sup> Így volt ez még számos olyan esetben is, amikor a vizsgálat kerete hangsúlyosan nem volt „weberianus”, így például az alapvetően marxista megközelítésmódot alkalmazó Karl August Wittfogel esetében. Wittfogel *Wirtschaft und Gesellschaft in Chinájában* a kétségtelenül áthallásos címadás ellenére kizárólag egy-egy módszertani hibája kapcsán utal explicit módon Weberre, aki azonban – mint antikommunista fordulatát tükröző *Oriental Despotismjében* később, a világháború és a hosszas amerikai tartózkodása után, maga is elismeri<sup>61</sup> – egyértelműen nagy hatással volt rá.<sup>62</sup> Megemlítendő ebben a kontextusban Magyar Lajos életműve is, aki szintén alapvetően marxista szemlélettel vizsgálja Kína gazdaságtörténetét, Kínában is nagyhatású meglátásai azonban Weber interpretációját is tükrözik.<sup>63</sup>

Anélkül, hogy e szűk keretek között megkísérelném akár csak felsorolni is azokat a sinológusokat, akiknek munkáiban Weber hatása a mai napig felfedezhető (Franke ezt már 1966-ban lehetetlennek nevezi<sup>64</sup>), elmondható, hogy mára az általa használt megközelítésmód és számos fogalom a modern Kelet-kutatás szerves részévé, s ezzel természetesen vita tárgyává is vált.<sup>65</sup> A kifejezetten a Kína-tanulmányokkal foglalkozó sinológiai irodalom nem ilyen terjedelmes, s különösképp kevés benne a monografikus munka. Ezért említem itt külön a Duncker & Humblot kiadó *Soziologische Schriften* című sorozatában megjelent két kötetet, a weberi Kína-kép *nyugati* elemzésének és felhasználásának, illetve *keleti* kritikájának egy-egy darabját. Az előbbi mű Arnold Zingerle fent már többször idézett *Max Weber und China: Herrschafts- und religionssoziologische Grundlagen zum*

---

<sup>60</sup> Shiba a kínai város weberi értelmezése kapcsán Balázs mellett W. Eberhard és R. Murphey munkáit említi, magam korábban Wheatley kötetére utaltam, aki szerint Weber városszociológiájának alapvetéseit (itt persze elsősorban a *Gazdaság és társadalomra* gondol) „csaknem minden későbbi értelmező” paradigmája alapjává tette (WHEATLEY 2008: 2. köt. 371.). A városszociológiától eltérő kontextusban megemlítendő Bodde *Chinese Thought, Society and Science* című munkája is, aki a weberi megközelítést Kína technikai lemaradásának magyarázatában alkalmazza azon fő kérdésfeltevessel, miért (milyen *akadályok* miatt) nem jött létre Kínában a Nyugatéhoz hasonló modern technikai fejlődés. Ld. BLUE 1996: 137. Franke a bürokrácia értelmezése kapcsán C.K. Yang és Chung-li Chang munkáit említi (FRANKE 1966: 127. 17. jegyzet).

<sup>61</sup> Ld. III.3.C.i.

<sup>62</sup> Ld. ehhez BROOK 1999: 142–143. és BLUE 1999: 104. (Brook és Blue írásai átfogó képet nyújtanak a weberi Kína-interpretáció marxizmuson belüli történetéről is. A téma bővebb tárgyalásához ld. Johannes WEIB: *Das Werk Max Webers in der Marxistischen Rezeption und Kritik* (Westdeutscher Vrlg., 1981.)

<sup>63</sup> Ld. BROOK 1999: 142. Brook Magyar „bürokratikus feudalizmus” fogalmát említi a marxi és a weberi szemléletmód összeolvadásának példaként, melyet Needhamnél is megtalálunk (*uo.*, 70. jegyzet). A weberi szemlélet marxista kontextusba való beolvadásának egyik legjellegzetesebb példája a japán hatástörténet, melynek kapcsán Ibaraki a marxista polgári iskola kontextusában szellemesen „Ma(r)x Weber” recepciójáról beszél (IBARAKI 1989).

<sup>64</sup> FRANKE 1966: 117.

<sup>65</sup> Gondoljunk például Gary G. Hamilton korábban említett munkáira (HAMILTON 1984, 1990.), melyek az uralom-szociológia Kínára való alkalmazásának kritikáját nyújtják, a tágabb weberi kontextusból pedig a kapitalizmus társadalomtörténeti problémájának Japán kontextusba való átültetésére, amelyre újabban Eiko Ikegami kritikája irányított figyelmet (*The Taming of the Samurai*, 1995.)

*Wandel der chinesischen Gesellschaft* című 1972-es munkája. A szerző a mű utolsó harmadában Weber vallásszociológiáját mint módszertani keretet felhasználva keres választ a kérdésre, miként formálja át a kommunista ideológia a társadalom tagjainak világgal szembeni attitűdjét.<sup>66</sup> A második írás Lin Duan *Konfuzianische Ethik und Legitimation der Herrschaft im alten China: Eine Auseinandersetzung mit der vergleichenden Soziologie Max Webers* című 1997-es kritikája, amely – a nem európai elemzők között nem elsőként<sup>67</sup> – az összehasonlító szociológia eurocentrizmusát rója fel Webernek, elsősorban a klasszikus konfucianizmus értelmezésére koncentrálva.<sup>68</sup> Lin írása persze csak egy kis szelete a Kína-tanulmányra reflektáló, kelet-ázsiai szerzők tollából születő irodalomnak, melyet e keretek között nincs módomban részletesen elemezni. A keleti recepciótörténet egyik érdekes mozzanata, hogy miközben a „Konfucianizmus és taoizmus” angol fordítása 1951-ig várat magára, Japánban már a ’30-as években széles körben ismerik és használják a szöveget,<sup>69</sup> 1940-re teljes fordítása is elkészül,<sup>70</sup> Kínában viszont csak az 1980-as években indul meg Weber recepciója, ekkor azonban meglehetősen erős hullámban, nem kis politikai visszhangot is kiváltva.<sup>71</sup>

Ami a szó szoros értelmében vett Weber-kutatást illeti, a Kína-tanulmány részletes feldolgozása itt is viszonylag későn kezdődik meg. E kontextusban meg kell említeni a sinológus-szociológus Helwig Schmidt-Glintzert, aki nemcsak a *Max Weber Gesamtausgabe* 19., a Kína-tanulmányt tartalmazó kötetének szerkesztőjeként, hanem a „Konfucianizmus és taoizmus” kapcsán felmerülő részkérdéseket vizsgáló tanulmányaival is hozzájárult a mű értelmezéséhez. Elsősorban azonban a „weberológia” egyik legjelentősebb képviselője, Wolfgang Schluchter munkásságát kell kiemelnem, aki kulcsfontosságú mozzanatokra mutatott rá mind a Kína-tanulmánynak a weberi vallásszociológiában betöltött helye,<sup>72</sup> mind a konfucianus bürokráciának a Weber korabeli porosz hivatalnoksággal mutatott hasonlósága, így a Kína-tanulmány rejtett vonatkozásai kapcsán.<sup>73</sup> A Schluchter és munkatársai által a ’80-as években elindított és azóta is koordinált diskurzusnak köszönhető, hogy a Kína-tanulmány jubileuma alkalmából rendezett 2013-as konferencia résztvevői már a „Konfucianizmus és taoizmus” kapcsán felmerülő gazdaságtani, szociológiai, illetve a jogtudomány körébe tartozó speciális témákkal foglalkozhattak.<sup>74</sup>

<sup>66</sup> ZINGERLE 1972: 98–166., különösen 147. skk. Csak mint újabb érdekes párhuzamot említem meg, hogy nemrégiben az American Enterprise Institute épp a Weberrel fent párhuzamba állított Tocqueville társadalomelméleti és politikai filozófiai megközelítésére építve kezdte vizsgálni a modern Kína átalakulását. Ld. TAKÓ 2014a: 413.

<sup>67</sup> Song hasonló kritikájához ld. SONG 1972: 163.

<sup>68</sup> A mű kritikai összefoglalását adja SCHMIDT-GLINTZER 1999.

<sup>69</sup> IBARAKI 1989: 121.

<sup>70</sup> Ld. W. SCHWENTKER: *Max Weber in Japan. Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte 1905–1995.* (Mohr Siebeck, 1998.)

<sup>71</sup> Ld. HANKE 2016: 84. skk.

<sup>72</sup> SCHLUCHTER 1983.

<sup>73</sup> SCHLUCHTER 1980. Schluchternek köszönhető azon öt tanulmánykötet összeállítása is, melyek írásai a *Világvallások* Weber által elkészített darabjait, illetve a meg nem írt (az iszlámról és a kereszténységről szóló) munkák témájának a többi weberi írásból kirajzolódó téziseit elemzik, mind kritikai, mind tisztán szakmai, mind elismerő attitűddel (a *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus* számos írására a fentiekben magam is támaszkodtam).

<sup>74</sup> A konferencia előadásai a *Max Weber Studies* 2014/1–2. számaiban jelentek meg.

Hogy a weberi értelmezési keret „aktualitásának” többek által megfogalmazott tétele<sup>75</sup> Kína vonatkozásában helyesnek bizonyul-e, nem jósolható meg, de úgy tűnik, az aktualitás hangsúlyozása – mint sok más esetben – itt is abból az általános elképzelésből fakad, hogy egy jelentős munkának valamilyen értelemben *mindig* aktuálisnak kell lennie. Meglátásom szerint Weber saját álláspontjához közelebb áll az a megközelítés, hogy a jelentős művek akkor is jelentősek maradnak, ha aktualitásukat pontosan azon kutatások, és főként új *kérdésfeltevések* miatt veszítik el, amelyek épp belőlük táplálkozva születtek meg, ami tulajdonképpen még növeli is a jelentőségüket, amennyiben

a tudomány minden embere tudja, hogy az, amit csinál, tíz, húsz, ötven év alatt elavul. Ez a tudomány sorsa, sőt a tudományos munka *értelme*, aminek alárendelődik és amit szolgál, mégpedig egészen sajátos, valamennyi többi – ugyanennek a törvénynek alávetett – kulturális elemhez képest egészen sajátos értelemben: minden tudományos „beteljesülés” új „kérdéseket” jelent, és azt akarja, hogy felülmúlják és elavuljon. (TMH, 136–137.)

Vitathatatlan, hogy a Kína-tanulmányoknak nemcsak egyes művek, de egész életművek szempontjából is meghatározó szerepe van a XX. század sinológiai, gazdaságtani, szociológiai Kína-interpretációjában. Mint azonban ez az elemzés rámutatott, jelentősége nem választható el a weberi életműben elfoglalt helyétől, melyet a tanulmány tárgyilagos értelmezésekor épp úgy nem hagyhatunk figyelmen kívül, ahogyan Leibniz, Hegel, Tocqueville vagy Marx esetében sem. *Ha* a Kína-tanulmány *tisztán* tudományos elemzés volna, *ha* nem kötődne ezer szállal az előző századok történelemfilozófiai Kína-interpretációihoz, és *ha* elemzésekor irreleváns volna az első világháború és általában a '10-es évek Németországot meghatározó feszültség kontextusa – *akkor* valóban lehetséges volna a tisztán szaksinológiai megközelítés és kritika. A „Konfucianizmus és taoizmus” azonban, miközben tagadhatatlanul megalapoz egy olyan objektív, önkritikus és önreflexív attitűdöt, amely a XX. századi Kelet-kutatás perspektíváját nagyságrendekkel tágítja ki és mozdítja el egy új típusú tudományszemlélet irányába, ezzel párhuzamosan számos vonásával a Kínát tükröként használó eurocentrikus történelemfilozófiákhoz kötődik.<sup>76</sup> Izgalmas témát nyújthat a további kutatás számára annak vizsgálata, hogy e jellegzetes vonásával együtt miként válik maga a Kína-tanulmány is tükrörré egyes kelet-ázsiai szerzők kritikájában. Különösen érdekes volna megvizsgálni, miként jelennek meg olyan nyelvi problémák, mint például a korábban említett eszköz–edény szembeállítás a kínai vagy japán fordításokban és értelmezésekben. A jelen disszertáció azonban, elsősorban *nem* terjedelmi okokból, hanem vállalt kérdésfeltevése nyomán, akárcsak a weberi elemzés, a Nyugat keretei között marad.

<sup>75</sup> PULLEYBLANK 2001: 16., SCHMIDT-GLINTZER 2003: 98. sk., SCHLUCHTER 2014:

<sup>76</sup> Bár Kalberg arra vonatkozó érvelése, hogy Weber munkáiból egy komplex civilizációelmélet rajzolódik ki (KALBERG 2014), figyelemre méltó a Weber-kutatás új irányai szempontjából, azon állítása, mely szerint Weber „civilizáció-szociológiája egy olyan módszertant határoz meg és használ, amely elveti a Nyugat-centrikus feltevéseket és lehetővé teszi a belülről való megértést [...] még olyan cselekvési- és csoportmintázatok esetében is, amelyek radikálisan különböznek a modern Nyugaton megszokott csoportoktól” (*uo.*, 212.), a fenti vizsgálat tükrében erős túlzásnak bizonyul.

## KONKLÚZIÓ

Mint azt a fenti vizsgálat megmutatta, Max Weber Kína-képe nem *kevésbé*, hanem *más módon* volt eurocentrikus, mint az előző századok gondolkodóinak interpretációja. Más módon, amennyiben szaktudományos – szociológiai – érdeklődéssel fordult a Kelet felé, de más módon annyiban is, hogy *filozófiai* értelemben volt önreflexív, avagy: *kritikai*. Marianne Weber számára a Weberről való beszédnek még más tétje volt, mint az egyre üzemszerűbbé váló „weberológia” nem kevés művelője számára, az ő felfogásában nem jelentett belső ellentmondást „történelemfilozófiai »Bevezetés«”-nek nevezni a Világvallások első szakaszát, s „egyetemes szociológiai [*universalsoziologische*] tanulmányok”-nak a sorozat darabjait.<sup>1</sup> Ő ugyanis nem a Weber-értelmezők valamelyik táborához csatlakozott, hanem a szó legszorosabb – minden pátoz nélküli – értelmében, egyszerűen csak *Weberhez*. Mégpedig ahhoz a Weberhez, aki az általa megalkotott és általunk máig tisztelt tudományoszménnyel szemben korántsem volt minden tekintetben objektív, és akinek gondolkodása magánemberként egyáltalán nem volt értékmentes. Szerette a kultúrát, amelyben élt, és – a XX. század egyes érdemtelenjei által végérvényesen eltorzított nacionalizmus-képet nem ismerve – szerette a nemzetet, amelynek polgára volt. Ehhez az érülethez azonban nem társult fatalizmus: a tudományos írásain helyenként átszűrődő elfogultság nem lenézést jelentett másokkal szemben, hanem aggodalmat amiatt, hogy „a Nyugat talaján és csakis itt” megfigyelhető folyam(at)ok túlradnak medrükön, amiatt, hogy a világ varázs alóli feloldása túlmege az optimális szinten. Azon az optimális szinten, amelyen a racionális cselekvők által végrehajtott tettek, meghozott döntések és elhárított *akadályok* sajátos konstellációja létrehozott valamit, amire Weber – úgy érezte – okkal volt büszke. Ennek szimbolikus – de természetesen nem kizárólagos – jelentőségű eleme volt a hivatás eszméje, amely Weber számára nyugvópontot, egyensúlyi helyzetet jelentett a – típusok szintjén megkonstruált – végletek *között*. Egyensúlyt az irracionalitás és a dermedt gép racionalitása között egyfelől, s egyensúlyt érték- és célracionáltság végletei között másfelől. Egyensúlyt a bármiféle felelősséget elnyomó érület és a minden érületi motívumot kirekesztő, rideg szabálykövetéssé üresedő felelősség között. Weber „megértő szociológiája” ennek megfelelően nem akart prófétálni, de a cselekvések működését megértve vállaltan hozzá kellett járulnia a jövőbeni cselekvést megelőző mérlegeléshez. A mérlegeléshez, melyre a cselekvő – folytonos között-helyzetében – *rákényszerül*, de amelyre egyúttal: *képes*. Cselekvése soha nem „számítható ki”, de ő maga képes számot vetni cselekvése lehetséges következményeivel, és *értékével*. E mérlegelő cselekvő a weberi valóságtudomány legfontosabb feltétele: sem a „varázkertbe” zárni, sem a „függőség épületébe” terelni nem lehet. Racionális, *tehát* szabad. Ez, végső soron, ismét a kanti feltételhez, a kritikai feltételhez vezet vissza. „[H]ogyan lehetséges valamifajta *a priori* történetírás?

<sup>1</sup> Marianne WEBER 1926: 561. és 346.

– A válasz: úgy, ha aki jövendő, maga *csinálja* és eszközli ki a fejleményeket, melyeknek eljövételét hirdeti.”<sup>2</sup> E párhuzammal természetesen eszemben sincs azt állítani, hogy Weber elment volna egy „a priori történelem” lehetőségéig. Pusztán azt hangsúlyozom, hogy – a cselekvés racionális megragadhatóságát tudományképe feltételévé téve – ugyanazzal a „vigasztalan esetlegességgel” küzdött, amellyel Kant, így szükségképp ugyanazokba az ellentmondásokba ütközött.

Találó az a megfogalmazás – ha jól megértjük –, hogy a sikeres politika mindig a „lehetőségek művészete”. De nem kevésbé igaz az is, hogy a lehetséges nagyon gyakran csak úgy érhető el, ha az ember a lehetséges határán túli lehetetlent igyekszik megragadni. Végül is a mi kultúránk esetében éppen hogy nem a konfucianus bürokrata morál – az egyetlen igazán következetes etika, amely a lehetségeshez<sup>3</sup> való „alkalmazkodást” hirdeti – teremtetten meg a sajátos, minden más (szubjektív) eltérés dacára feltehetőleg mindnyájunk által többé-kevésbé pozitívan értékelt vonásokat. Egy cselekvésnek továbbá [...] nemcsak azért tulajdonítunk értéket, mert sikeres: a „sikerérték” mellett az „érzületnek” is tulajdoníthatunk „értéket”; én a magam részéről legalábbis nem szeretném, ha éppen a tudomány nevében szoktatnának le módszeresen róla, hogy a nemzeti érületet értéknek tudjam. (ÉT, 96–97.)

A „mi” kultúránk sajátos vonásait tehát – és ezt Weber aligha mondja ki e negatív, Kína tükrét használó megfogalmazásnál világosabban – *nem „következetes”* etikai megfontolások alakították, és alakítják ma is. Mindig tart valahová, mindig halad – „legalábbis ahogy mi szívesen képzeljük” –, de története bármely pontján tekintünk is rá, a „között” helyzetében találjuk. Ide, ebbe a „között”-be, Leibniz és Hegel Minervája közé, a társiaság és a társiatlanság közé igyekszik belépni Weber társadalomtudománya. Nem szül relativizmust, nem zuhan nihilizmusba, pusztán csak felismeri, megérti a „között”-et, amely a Nyugat történetét – a saját nézőpontjából, mert csakis innen tekinthet rá vissza – „egyetemes jelentőségű és érvényű fejlődéssé” tette. E reflexió által, ahogyan Kína tükörré vált Weber számára, úgy válnak Weber munkái, esetünkben a Kína-tanulmány, tükörré – és filozófiai elemzés tárgyává – számunkra is. Miközben arról gondolkozunk, hogyan nézett magára Weber, azon is gondolkozunk, hogyan nézünk magunkra mi – és talán azon is, hogyan nézne ránk Weber. Nem állunk, nem állhatunk ugyanis kívül a hagyományon, a „között” hagyományán, amely bár „egyetemes jelentőségű és érvényű fejlődésként” tekintett magára, folyton dacolt attól való félelmével, hogy a történelem mégsem tart sehová, hogy nincs haladás, nincs szabály, melynek alapján biztosak lehetünk bármiben. A hagyományon, mely úgy beszél,

*Én fölnéztem az est alól  
az egek fogaskerekére –  
csilló véletlen szálaiból  
törvényt szőtt a múlt szövőszéke  
és megint fölnéztem az égre  
álmaim gőzei alól  
s láttam, a törvény szövedéke  
mindig fölfeslik valahol.<sup>4</sup>*

<sup>2</sup> KANT 1997: 416. A kanti szemlélet és Weber jövőre vonatkozó megjegyzései közti kapcsolathoz ld. WEISS 2006: 160.).

<sup>3</sup> Vagyis a korábban vizsgált értelemben véve „a lehetséges világok viszonylagosan legjobbikához”.

<sup>4</sup> JÓZSEF Attila: *Eszmélet*, 7.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

### MAX WEBER HIVATKOZOTT MŰVEINEK RÖVIDÍTÉSEI

*MWG*: Max Weber Gesamtausgabe. Im Auftrag der Kommission für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Szerk.: Horst BAIER – Gangolf HÜBINGER – M. Rainer LEPSIUS, Wolfgang J. MOMMSEN, Wolfgang SCHLUCHTER, Johannes WINCKELMANN. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

*PE II*: Johannes WINCKELMANN (szerk.): Max Weber: Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken, Siebenstern Taschenbuch Verlag, Hamburg, 1972.

*VGE*: Világvallások gazdasági etikája. Összeáll., szerk.: HIDAS Zoltán. Gondolat – ELTE Társadalomtudományi Kar, Budapest, 2007. Ford. ÁBRAHÁM Zoltán, ENDREFFY Zoltán, HIDAS Zoltán, MESÉS Péter, SOMLAI Péter, TATÁR György.

*WL*: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Szerk.: Marianne WEBER. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1922.

\*

AK1: „Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden »Kritischen Beiträgen«”. In *PE II*, 27–37.

AK2: „Bemerkungen zu der vorstehenden »Replik«”. In *PE II*, 44–56.

AK3: „Antikritisches zum »Geist« des Kapitalismus”. In *PE II*, 149–187.

AKS: „Antikritisches Schlußwort zum »Geist des Kapitalismus«”. In *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 31 (1910), 554–599.

AKZ: „Antikritikai zárszó a »Protestáns etiká«-hoz. Összefoglalás”. In *VGE*, 25–47. Ford. HIDAS Zoltán.

AVA1–2: „Agrarverhältnisse im Altertum” 1. és 2. megjelenés. In *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Altertums. Schriften und Reden 1893–1908*. Szerk. Jürgen DEININGER. *MWG I/6*. (2006), 146–227.

AVA3: „Agrarverhältnisse im Altertum”. 3. megjelenés. In *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Altertums. Schriften und Reden 1893–1908*. Szerk. Jürgen DEININGER. *MWG I/6*. (2006), 320–747.

ATGE In „Az antik társadalmak gazdasági elmélete”. In *Gazdaságtörténet, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó*, Budapest, 1979, 297–335. Ford. ERDÉLYI Ágnes.

BEV: „Bevezetés”. In *VGE*, 51–85. Ford. HIDAS Zoltán.

EINL: „Einleitung”. In *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915–1920*. Szerk.: Helwig SCHMIDT–GLINTZER, együtm.: Petra KOLONKO. *MWG I/19*. (1989), 87–127.

EM: „Előzetes megjegyzés”. In *VGE*, 7–22. Ford. SOMLAI Péter.

- ÉT: „A szociológiai és közgazdasági tudományok »értékmentességének« értelme. In *Tanulmányok*, Osiris, Budapest, 1998, 70–126. Ford. ERDÉLYI Ágnes.
- GÉT (I, II/1, II/2, II/3, II/4): *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1987–1999. Ford. ERDÉLYI Ágnes.
- GHM: „Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter”. In *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter. Schriften 1889–1894*. Szerk.: Gerhard DILCHER – Susanne LEPSIUS. *MWG I/1*. (2008), 139–340.
- HÉB: „Hinduizmus és buddhizmus”. In *VGE*, 239–442. Ford. ENDREFFY Zoltán, ÁBRAHÁM Zoltán.
- KÉT: „Konfucianizmus és taoizmus”. In *VGE*, 86–238. Ford. MESÉS Péter, HIDAS Zoltán.
- KUT: „Konfuzianismus und Taoismus”. In *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915–1920*. Szerk.: Helwig SCHMIDT–GLINTZER, együtm.: Petra KOLONKO. *MWG I/19*. (1989), 128–478.
- KM: „Közbevetett megfontolások”. In *VGE*, 203–238. Ford. HIDAS Zoltán.
- KS: „Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik”. In *WL*, 215–290.
- MSzNK: „A megértő szociológia néhány kategóriájáról”. In ERDÉLYI Ágnes: *A társadalmi világ ideáltípusok felépítése*, Typotex, Budapest, 2003, 109–184. Ford. ERDÉLYI Ágnes.
- NV: „Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik”. In *Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Reden 1892–1899*. Szerk.: Wolfgang J. MOMMSEN, együtm.: Rita ALDENHOFF. *MWG I/4*. (1993). 2. köt. 543–574.
- OBJ: „Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis”. In *WL*, 146–214.
- OT: „A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés »objektivitása«”. In *Tanulmányok*, Osiris, Budapest, 1998, 7–69. Ford. WESSELY Anna.
- ÓZS: „Az ókori zsidóság”. In *VGE*, 443–691. Ford. ÁBRAHÁM Zoltán, TATÁR György.
- PE: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Cserépfalvi, Budapest, 1995. Ford. JÓZSA Péter, LISSAUER Zoltán, SOMLAI Péter.
- PMH: „A politika mint hivatás”. In *Tanulmányok*, Osiris, Budapest, 1998, 156–209. Ford. WESSELY Anna.
- PRÉ: *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. Neuauflage der ersten Fassung von 1904–05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920*, szerk. Klaus LICHTBLAU – Johannes WEIB, Springer, Wiesbaden, 2016.
- PRND: „Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland”. In *Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914–1918*. Szerk.: Wolfgang J. MOMMSEN, együtm.: Gangolf HÜBINGER. *MWG I/15*. (1984), 432–596.

- RAG: *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht. 1891.* Szerk.: Jürgen DEININGER. *MWG I/2.* (1986).
- RK: „Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie”. In *WL*, 1–145. (3–41, 42–104, 105–145.)
- SÜMG: „R. Stammlers »Überwindung« der materialistischen Geschichtsauffassung”. In *WL*, 291–359., 556–579.
- TMH: „A tudomány mint hivatás”. In *Tanulmányok*, Osiris, Budapest, 1998, 127–155. Ford. WESSELY Anna.
- WUG I–II: *Wirtschaft und Gesellschaft. Fünfte revidierte Auflage.* Halbband I–II. Szerk.: Johannes WINCKELMANN. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1976.
- ZB: „Zwischenbetrachtung”. In *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915–1920.* Szerk.: Helwig SCHMIDT–GLINTZER, Petra KOLONKO. *MWG I/19.* (1989), 479–522.
- ZZG: „Zwischen zwei Gesetzen”. In *Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914–1918.* Szerk.: Wolfgang J. MOMMSEN, együtm.: Gangolf HÜBINGER. *MWG I/15.* (1984), 95–98.

## HIVATKOZOTT IRODALOM

### ELSŐDLEGES FORRÁSOK

- ABEL-RÉMUSAT, Jean-Pierre (1823): *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe chinois du VI. siècle avant notre ère*, Impr. Royale, Paris.
- AREND, Hannah – JASPERS, Karl (1993): *Briefwechsel. 1926–1969.* Lotte KÖHLER, Hans SANER (szerk.), Piper, München – Zürich.
- ARISZTOTELÉSZ (2006): *A lélekről.* In Uő: *Lélektudományi írások*, Akadémiai Kiadó, Budapest. Ford. STEIGER Kornél, átd. BRUNNER Ákos és BODNÁR István.
- COMTE, Auguste (1979): „Beszéd a pozitív szellemről”. In Uő: *A pozitív szellem. A társadalom újjászervezéséhez szükséges tudományos munkálatok terve*, Magyar Helikon – Európa, Budapest, 187–378. Ford. BERÉNYI Gábor.
- CONDORCET, Marie Jean Antoine (1986): *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története*, Gondolat, Budapest. Ford. PÓDÖR László.
- DAO DE JING [„Az út és erény könyve”]. In TÓKEI Ferenc (vál., ford.) (2005): *Kínai filozófia, Ókor, 2. köt.*, Magister Társadalomtudományi Alapítvány, Budapest, 17–57.
- DILTHEY, Wilhelm (2004): *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, Gondolat, Budapest. Ford. ERDÉLYI Ágnes.



- DROYSEN, Gustav (1994): „Historika”. In GYURGYÁK János – KISANTAL Tamás (szerk.): *Történelemélet*, 2. köt., Osiris, Budapest, 46–120. Ford. CSEJTEI Dezső.
- DVOŘÁK, Rudolf (1906): *Chinas Religionen: Erster Teil: Confucius und seine Lehre*, Druck und Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster.
- FOUCAULT, Michel (2000): *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*, Osiris, Budapest. Ford. ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor.
- FISCHER, H. Karl
- (1972a): „Kritische Beiträge zu Professor Max Webers Abhandlung »Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«”. In *PEII*, 11–26.
- (1972b): „Protestantische Ethik und »Geist des Kapitalismus«. Replik auf Herrn Professor Max Webers Gegenkritik”, In *PEII*, 38–43.
- GILES, Herbert A. (1911): *The Civilization of China*, Williams & Norgate, London.
- GOETHE, Johann Wolfgang (1981): „Maximák és reflexiók”. In Uó: *Antik és modern. Antológia a művészetekről* (összeáll., szerk., bev., jegyz.: PÓK Lajos), Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 758–902. Ford. TANDORI Dezső.
- GRUBE, Wilhelm (1902): *Geschichte der chinesischen Litteratur (Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen*, 8. köt.), C.F. Amelangs Verlag, Leipzig.
- HALLER, Carl Ludwig von (1816): *Restauration der Staats-Wissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustandes der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt*, Steinerische Buchhandlung, Winterthur.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich
- (1973): *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest. Ford. SZEMERE Samu.
- (1977): *Előadások a filozófia történetéről*, 1. köt., Akadémiai Kiadó, Budapest. Ford. SZEMERE Samu.
- (1979): *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai Kiadó, Budapest. Ford. SZEMERE Samu.
- (1981): *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai: A szellem filozófiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest. Ford. SZEMERE Samu.
- (1983): *A jogfilozófia alapvonalai*, Akadémiai Kiadó, Budapest. Ford. SZEMERE Samu.
- (2000): *Vallásfilozófiai előadások*, Atlantisz, Budapest. Ford. CSIKÓS Ella–CZIRJÁK József–NYIZSNYÁNSZKY Ferenc–RÓZSA Erzsébet–SZÍVÓS Mihály–ZOLTAI Dénes.
- HERDER, Johann Gottfried
- (1978a): „Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról”. In *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, Gondolat Kiadó, Budapest, 41–454. Ford. IMRE Katalin–ROZSNYAI Ervin.

(1978b): „Levelek a humanitás előmozdítására”. In *Eszmények az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, Gondolat Kiadó, Budapest, 455–592. Ford. IMRE Katalin–ROZSNYAI Ervin.

(1983): „Értekezés a nyelv eredetéről”. In *Értekezések, levelek*, Európa könyvkiadó, Budapest, 169–345. Ford. RAJNAI László.

HUMBOLDT, Wilhelm von

(1985a): „Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről és ennek az emberi nem szellemi fejlődésére gyakorolt hatásáról”. In *Válogatott írásai*, Európa, Budapest, 93–116. Ford. RAJNAI László.

(1985b): „A történetíró feladatáról”. In *Válogatott írásai*, Európa, Budapest, 117–105. Ford. RAJNAI László.

(1999): „Az ember művelődésének elmélete”. In BUJDOSÓ Dezső (szerk.): *Német kultúraelméleti tanulmányok*, 1. köt., Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 382–385. Ford. BUJDOSÓ Dezső et al.

HUSSERL, Edmund (2011): „Kitekintés az akarat által alapított lehető legjobb élet etikájára (1920/1924). (Etikai előadás 10. fejezet)”. In VARGA Péter András – ZUH Deodáth (szerk.): *Az új Husserl*, L'Harmattan, Budapest, 104–112. Ford. VARGA Péter András.

JÓZSEF Attila *összes versei*, Osiris, Budapest, 2004.

KANT, Immanuel

(1923): „Physische Geographie”. In *Akademieausgabe*, 9. köt.: *Logik, Physische Geographie, Pädagogik*, szerk. Paul GEDAN, 151–436.

(1974a): „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből”. In Uő: *A vallás a pusztán és határain belül és más írások*, Gondolat Kiadó, Budapest, 61–79. Ford. VIDRÁNYI Katalin.

(1974b): „A vallás a pusztán és határain belül”. Uő: *A vallás a pusztán és határain belül és más írások*, Gondolat Kiadó, Budapest, 134–363. Ford. VIDRÁNYI Katalin.

(1977): *Kritik der Urteilkraft*. In *Werke in zwölf Bänden*, 10. köt., Frankfurt am Main, 1977.

(1997): „A fakultások vitája három szakaszban”. In Uő: *Történetfilozófiai írások*, ICTUS, Szeged, 335–455. Ford. MESTERHÁZI Miklós.

(2009): *A tisztán és kritikája*, Atlantisz, Budapest. Ford. KIS János.

KIRCHER, Athanasius (1667): *China monumentis, qua sacris qua profanis, nec non variis naturae and artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata*, Jacobus à Meurs, n.h.

LEGGE, James

(1861): *The Chinese Classics, Vol. I. Confucian Analects, The Great Learning and The Doctrine of the Mean*, At the Author's – Hongkong, Trübner – London.

(1877): *Confucianism in Relation to Christianity*, Kelly & Walsh – Trübner, Shanghai – London.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm

(1720): *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal*, Amsterdam, n.k. <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-25791>

(1986): „Monadológia”. In Uő: *Válogatott filozófiai írásai*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 307–326. Ford. ENDREFFY Zoltán.

(2005): *Újabb értekezések az emberi értelemről*, L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék. Ford. BOROS Gábor–KÉKEDI Bálint–MOLDVAY Tamás–SALLAY Viola.

(2008): *Novissima Sinica: Historiam nostri temporis illustratura*. In *Sämtliche Schriften und Briefe*, IV. sorozat (Politische Schriften), 6. köt., Akademie Verlag, Berlin.

LUKÁCS GYÖRGY LEVELEZÉSE (1981), 1902–1917. FEKETE Éva, KARÁDI Éva (vál., szerk.), Magvető Kiadó, Budapest. Ford. BOROS Miklósné, FEKETE Éva, KARÁDI Éva.

LUNYU [„Konfuciusz: Beszélgetések és mondások”]. In TÓKEI Ferenc (vál., ford.) (2005): *Kínai filozófia, Ókor*, 1. köt., Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, Budapest, 57–177.

MARX, Karl

MEM: *Karl Marx és Friedrich Engels művei*, 1–48. köt., Kossuth, Budapest, 1957–1988.

3: Karl MARX és Friedrich ENGELS: *A német ideológia*.

9: „Forradalom Kínában és Európában” (89–95); „A brit uralom Indiában” (120–125); „Az indiai brit uralom várható eredményei” (209–214).

12: „Az ópiumkereskedelem története” (510–517).

13: „Bevezetés (»A politikai gazdaságtan bírálatahoz«)” (149–176.)

23–25: *A tőke: A politikai gazdaságtan bírálata*, 1–3.

46/1: *A politikai gazdaságtan bírálatainak alapvonalai*.

MEYER, Eduard (1902): *Zur Theorie und Methodik der Geschichte. Geschichtsphilosophische Untersuchungen*, Verlag von Max Niemeyer, Halle.

MILL, John Stuart

(1884): *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy*, D. Appleton and Co., New York.

(1985): *The Collected Works of John Stuart Mill*, 10. köt. (*Essays on Ethics, Religion, and Society*), szerk.: J.M. ROBSON, University of Toronto Press – London, Routledge and Kegan Paul. <http://oll.libertyfund.org/titles/241>

(1963): *The Collected Works of John Stuart Mill*, 13. köt. (*The earlier letters of John Stuart Mill 1812–1848*, 2. rész), szerk: Francis E. MINEKA, University of Toronto Press – London, Routledge and Kegan Paul.

- MONTESQUIEU, Charles de Secondat Baron de (2000): *A törvények szelleméről*, Osiris-Attraktor, Budapest. Ford. CSÉCSY Imre–SEBESTYÉN Pál.
- NIETZSCHE, Friedrich (1989): *A történelem hasznáról és káráról*, Akadémiai Kiadó, Budapest. Ford. TATÁR György.
- PLATH, Johannes Heinrich (1869): *China vor 4000 Jahren – Nach chinesischen Quellen bearbeitet*, Akademische Buchdruckerei von F. Straub.
- QUISTORP, Martin (1915): „Männersgesellschaft und Altersklassen im alten China”. In R. LANGE – A. FORKE – W. SCHÜLER (szerk.): *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin – Erste Abteilung: Ostasiatische Studien*, Kommissionsverlag von Georg Reimer, Berlin, 1–60.
- RACHFAHL, Felix  
 (1972a): „Kalvinismus und Kapitalismus”. In *PEII*, 57–148.  
 (1972b): „Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus”. In *PEII*, 216–282.
- RANKE, Leopold von (2006): „Az újabbkori történelem szakaszairól”. In GYURGYÁK János – KISANTAL Tamás (szerk.): *Történetelmélet*, 2. köt., Osiris, Budapest, 1045–1049. Ford. CSEJTEI Dezső.
- RICKERT, Heinrich  
 (1899/1926): *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.  
 (1896): *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1. köt., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg – Leipzig.  
 (2006): „Kultúratudomány és természettudomány”. In GYURGYÁK János – KISANTAL Tamás (szerk.): *Történetelmélet*, 2. köt., Osiris, Budapest, 191–268.
- ROSCHER, Wilhelm (1854): *Die Grundlagen der Nationalökonomie. Ein Hand- und Lehrbuch für Geschäftsmänner und Studierende*, J.G. Cotta'sche Verlag, Stuttgart – Tübingen.
- ROSTHORN, Arthur von (1923): „Religion und Wirtschaft in China”. In *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber*, 2. köt., Duncker & Humblot, München – Leipzig, 219–233.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von (1857): *Philosophie der Mythologie*, Cotta'scher Verlag, Stuttgart – Augsburg.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1912): *Der Satz vom Grunde über den Willen in der Natur. Die beiden Grundprobleme der Ethik (Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke, 3. köt.)*, R. Piper & Co. Verlag, München.
- SCHURTZ, Heinrich (1902): *Altersklassen und Männerbünde: Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft*, Druck und Verlag von Georg Meier, Berlin.
- SIMMEL, Georg (2006): „A történetfilozófia problémái”. In GYURGYÁK János – KISANTAL Tamás (szerk.): *Történetelmélet*, 2. köt., Osiris, Budapest, 155–190.

STRAUSS, Victor von (1870): *Laò-tszè's Taò te King: Aus dem chinesischen ins deutsche übersetzt, eingeleitet und kommentiert*, Verlag von Friedrich Fleischer, Leipzig.

TOCQUEVILLE, Alexis de

(1864–66): *Ouvres complètes d'Alexis de Tocqueville*, 6. köt., szerk: Michel LÉVY VI., Mme de Tocqueville – Gustave de Beaumont, Párizs.

(1872): *Correspondance & Conversations of Alexis de Tocqueville with Nassau William Senior from 1834 to 1859*, 2. köt., szerk: M.C.M. SIMPSON, Henry S. King & Co., London.

(1993): *Az amerikai demokrácia*, Európa, Budapest. Ford. MARTONYI Éva et. al.

(1994): *A régi rend és a forradalom*, Atlantisz, Budapest. Ford. HAHNER Péter.

TÖNNIES, Ferdinand (2004): *Közösség és társadalom*, Gondolat Kiadó, Budapest. Ford. BERÉNYI Gábor – TATÁR György.

TROELTSCH, Ernst

(1913): „The Dogmatics of the »Religionsgeschichtliche Schule«”, *The American Journal of Theology*, XVII/1, 1–21.

(2008): *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie (1922)*, 1. köt., szerk. F.W. GRAF, Walter de Gruyter, Berlin – New York.

TSCHEPE, Albert SJ (1909): *Histoire du royaume de Ts'in*, Imprimerie de la Mission Catholique, Shanghai.

VOLTAIRE (1983): *Filozófiai ábécé*, Európa Kiadó, Budapest. Ford. GYERGYAI Albert – RÉZ Pál.

WINDELBAND, Wilhelm

(2006): „Nomotetikus (törvényalkotó) és ideografikus (individualizáló-leíró) tudományok”. In GYURGYÁK János – KISANTAL Tamás (szerk.): *Történetelmélet*, 2. köt., Osiris, Budapest, 121–133.

(1935): *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

WITTFOGEL, Karl A. (1967): *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, Yale University Press, New Haven – London.

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

## MÁSODLAGOS IRODALOM

ALBROW, Martin – ZHANG Xiaoying (2014): „Weber and the Concept of Adaptation: the Case of Confucian Ethics”, *Max Weber Studies*, XIV/2, 169–204.

ANTONI, Carlo (1959): *From History to Sociology. The Transition in German Historical Thinking*, Merlin Press, London. Ford. Hayden V. WHITE.

- BAKKER, J.I. (2003): „The Weber–Rachfahl Debate: Calvinism and Capitalism in Holland? (Part One).” *Michigan Sociological Review* 17, 119–148.
- BALÁZS, Étienne (1976): *Gazdaság és társadalom a régi Kínában*, Európa, Budapest. Vál., ford., jegyz. ECSEDY Ildikó.
- BAUMGARTEN, Eduard (szerk., magy.) (1964): *Max Weber. Werk und Person*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- BENDIX, Reinhard  
 (1960): *Max Weber: An Intellectual Portrait*, Heinemann, London – Melbourne – Toronto.  
 (1971): „The Historical Relationship to Marxism”. In Reinhard BENDIX – Guenther ROTH (szerk.): *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 227–252
- BIELENSTEIN, Hans (1980): *The Bureaucracy of Han Times*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BLAUT, James M. (1993): *The Colonizer’s Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, The Guilford Press, New York – London.
- BLEICHER, Joseph (2015): *The Hermeneutic Imagination. Outline of a Positive Critique of Scientism and Sociology*, Routledge, New York – London.
- BLOCH, Marc (1974): *A történelem védelmében*, Gondolat, Budapest. Ford. KOSÁRY Domokos, MAKKAI László, PATAKI Pál.
- BLUE, Gregory  
 (1996): [Review of Derk Bodde: *Chinese Thought, Society and Science* and Toby Huff: *The Rise of Early Modern Science: Islam, China and the West*], *The Journal of World History*, VII/1, 137–141.  
 (1999): „China and Western social thought in the modern period”. In Timothy BROOK – Gregory BLUE (szerk.): *China and Historical Capitalism. Genealogies of Sinological Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 57–109.
- BODDE, Derk  
 (1938): *China’s First Unifier. A Study of the Ch’in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssü*, Brill, Leiden.  
 (2004): „Chinese Ideas in the West”, Columbia University, Asia for Educators.  
<http://afe.easia.columbia.edu/chinawh/web/s10/ideas.pdf>
- BÓNIS György (2003): *Hűbériség és rendiség a középkori magyar jogban*, Osiris, Budapest.
- BOROS Gábor (2009): *Leibniz gyakorlati filozófiája*, Attraktor, Máriabesenyő-Gödöllő.
- BRANCACCIO, Lavinia (2007): *China accomodata, Chinakonstruktionen in jesuitischen Schriften der Frühen Neuzeit*, Frank & Timme, Berlin.
- BRANNER, David Prager (2003): „On Early Chinese Morphology and its Intellectual History”, *JRAS, Series 3*, 13/1, 45–76.

- BREISACH, Ernst (2004): *Historiográfia*, Osiris Kiadó, Budapest. Ford. BAICS Gergely.
- BROOK, Timothy (1999): „Capitalism and the writing of modern history in China”. In Timothy BROOK – Gregory BLUE (szerk.): *China and Historical Capitalism. Genealogies of Sinological Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 110–157.
- BUCKLAND, W.W. (1963): *A Text-Book on Roman Law*, Cambridge University Press, Cambridge–New York–Melbourne–Madrid–Cape Town–Singapore–São Paulo.
- BÜNGER, Karl (1977): „War China ein patrimonialer Staat?”, *Oriens Extremus*, XXIV/1–2, 167–178.
- COLEMAN, J. (2008): „Property and Poverty”. J.H. BURNS (szerk.): *The Cambridge History of Medieval Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 607–648.
- COLLINGWOOD, Robin G. (1987): *A történelem eszméje*, Gondolat, Budapest. Ford. ORTHMAYR Imre.
- COOK, Daniel J.–ROSEMONT, Henry Jr. (1981): „The Pre-Established Harmony between Leibniz and Chinese Thought”, *Journal of the History of Ideas*, XLII/2, 253–267.
- DAVIS, Walter W. (1983): „China, the Confucian Ideal, and the European Age of Enlightenment”, *Journal of the History of Ideas*, XLIV/4, 523–548.
- DAVIS, Wallace M. (1978): „»Anticritical Last Word on The Spirit of Capitalism« by Max Weber”, *American Journal of Sociology*, LXXXIII/5, 1105–1131.
- DAWSON, Raymond (2003): *A kínai civilizáció világa*, Osiris, Budapest. Ford. SALÁT Gergely – ANTÓNI Csaba.
- DEANE, Phyllis (1997): *A közgazdasági gondolatok fejlődése*, Aula Kiadó, Budapest. Ford. SZEPESI György.
- DEMEL, Walter (1992): „Wie die Chinesen gelb wurden?”, *Historische Zeitschrift*, CCLV/3, 625–666.
- DEININGER, Jürgen (2006): „Editorischer Bericht” [zur 3. Fassung von „Agrarverhältnisse im Altertum”]. In Max Weber: *Zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Altertums: Schriften und Reden. Max Weber Gesamtausgabe I/6.*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 301–319.
- DULL, Jack L. (1995): „Determining Orthodoxy: Imperial Roles”. In Frederick P. BRANDAUER – Chün-Chieh HUANG (szerk.): *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China*, University of Washington Press, Taiwan, 3–27.
- DUPRÉ, Louis (2007): „The Role of Mythology in Schelling’s Late Philosophy”, *The Journal of Religion*, LXXXVII/1, 1–20.
- EBERHARD, Wolfram (1983): „Die institutionelle Analyse des vormodernen China. Eine Einschätzung von Max Webers Ansatz”. In Wolfgang SCHLUCHTER (szerk.): *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 55–89.
- ECO, Umberto (1998): *Serendipities: Language and Lunacy*, New York, Columbia University Press. Ford. William WEAVER.
- ECSEDY Ildikó (1987): *A kínai állam kezdetei*, Akadémiai Kiadó, Budapest.

- EISENBERG, Andrew (1998): „Weberian patrimonialism and Imperial Chinese history”, *Theory and Society*, XXVII/1, 83–102.
- ELVIN, Mark  
 (1977): *Fejlődés és stagnálás a kínai történelemben*, Kossuth Kiadó, Budapest. Ford. ENDREFFY Zoltán.  
 (1983): „Warum hat das vormoderne China keinen industriellen Kapitalismus entwickelt? Eine Auseinandersetzung mit Max Webers Ansatz”. In Wolfgang SCHLICHTER (szerk.): *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 114–133.
- ERDÉLYI Ágnes  
 (2003a): „Rickert és Weber”. In Uó: *A társadalmi világ ideáltipikus felépítése*, Typotex, Budapest, 39–78.  
 (2003b): „Történelem és teória között”. In Uó: *A társadalmi világ ideáltipikus felépítése*, Typotex, Budapest, 79–106.  
 (2007): „Vallás és erkölcs kapcsolata a »Vallásszociológiá«-ban”, *Holmi*, XIX/7, 911–930.  
 (2011): „Az »adekvát okozás« problémája a történetírásban és a szociológiában”, *Szociológiai Szemle*, XXI/2, 18–31.  
 (2013): „A másik történet”, *BUKSZ*, XXV/4, 329–334.
- ETZRODT, Christian (2008): „Weber’s Protesan-Ethic Thesis, the Critics, and Adam Smith”, *Max Weber Studies*, VIII/1, 49–78.
- FELKAI Gábor (2006): *A német szociológia története a századfordulótól 1933-ig*, 1. köt., Századvég Kiadó, Budapest.
- FENG, Li (2003): „»Feudalism« and Western Zhou China: A Criticism”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, LXIII/1, 115–144.
- FRANKE, Herbert (1966): „Max Webers Soziologie der ostasiatischen Religionen”. In Karl ENGISCH–Bernhard PFISTER (szerk.): *Max Weber. Gedächtnisschrift der Ludwig-Maximilians-Universität München zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1964*, Duncker & Humblot, Berlin, 116–130.
- FRANKE, Wolfgang (1962): *China und das Abendland*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- GIDDENS, Anthony  
 (1971): *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge University Press, Cambridge.  
 (2005): „Introduction”. In Max Weber: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, vii–xxiv, Routledge, London – New York.
- GERNET, Jacques (1980): *Kína bétköznapjai a mongol hódítás előestéjén, 1250–1276*, Gondolat, Budapest. Ford. GYÁROS Erzsébet.
- GIRARDOT, Norman J. (2002): *The Victorian Translation of China. James Legge’s Oriental Pilgrimage*, University of California Press, Los Angeles – London.



HAMILTON, Gary G.

(1984): „Patriarchalism in Imperial China and Western Europe: A revision of Weber’s sociology of domination”, *Theory and Society*, XIII/3, 393–425.

(1990): „Patriarchy, Patrimonialism, and Filial Piety: A Comparison of China and Western Europe”, *The British Journal of Sociology*, 41/1, 77–104.

HANKE, Edith (2016): „Max Weber worldwide: The reception of a classic in times of change”, *Max Weber Studies*, XVI/1, 70–88.

HENNIS, Wilhelm

(1987): *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

(2006): „Personality and Life Orders: Max Weber’s Theme”. In Sam WHIMSTER – Scott LASH (szerk.): *Max Weber, Rationality and Modernity*, Routledge, London – New York, 52–74. Ford. Keith TRIBE.

HENRICH, Dieter (1989): „Karl Jaspers: Thinking with Max Weber in Mind”. In Wolfgang J. MOMMSEN – Jürgen OSTERHAMMEL (szerk.): *Max Weber and his Contemporaries*, Unwin Hyman Ltd, London, 528–544.

HIDAS Zoltán (2004): *Entzauberte Geschichte. Max Weber und die Krise des Historismus*, Peter Lang, Frankfurt am Main.

HONIGSHEIM, Paul (2003): *The Unknown Max Weber*, szerk. Alan SICA, Transaction Publishers, New Brunswick – London.

HORKAY-HÖRCHER Ferenc (2006): „Burke és Tocqueville”. In John LUKÁCS (szerk.): *Szabadság és/vagy egyenlőség. Tocqueville-tanulmányok*, Politikai Filozófiai Közhasznú Alapítvány, 2006, 20–37.

HORKHEIMER, Max (1965): „Einleitung zur Diskussion über ‚Wertfreiheit und Objektivität’”. In Otto STAMMER (szerk.): *Max Weber und die Soziologie heute (Verhandlungen des 15. Deutschen Soziologentages)*, Mohr Siebeck, Tübingen, 65–67.

HUND, Wolf D. (2014): „Racism in White Sociology. From Adam Smith to Max Weber”. In Wolf D. HUND – Alana LENTIN (szerk.): *Racism and Sociology*, Lit, Béc, 23–67.

IBARAKI Takeji (1989): „Probleme der Rezeption des soziologischen Werks von Max Weber in Japan – unter besonderer Berücksichtigung der Interpretation der Gesellschaftstheorie »Ma(r)x Webers« in der »marxistischen Bürgerschafts-Schule«”. In Johannes WEIB (szerk.): *Max Weber heute: Erträge und Probleme der Forschung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 116–143.

IGGERS, Gerog G. (1988): *A német historizmus*, Gondolat, Budapest. Ford. TELEGDY Bernát – GUNST Péter.

- INGHAM, Geoffrey (2015): „»The Great Divergence«: Max Weber and China's »Missing Links«”, *Max Weber Studies* XV/2, 160–191.
- JASPERS, Karl  
 (1932): *Max Weber: Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*, Gerhard Stalling A.G., Oldenburg.  
 (1955): *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Fischer Bücherei, Frankfurt – Hamburg.
- JÄGER, Henrik (2012): „Konfuzianismusrezeption als Wegbereitung der deutschen Idealismus”, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 37/2, 165–189.
- JONES, David Martin (2001): *The Image of China in Western Social and Political Thought*, Palgrave, New York.
- KAELBER, Lutz (2008): „*Vergesellschaftung and Berufsmenschentum*: Max Weber on Religion and Rationalism in the Middle Ages”. In D. CHALCRAFT – F. HOWELL – M.L. MENENDEZ – H. VERA (szerk.): *Max Weber Matters: Interweaving Past and Present*, Ashgate, Farnham – Burlington, 191–204.
- KAESLER, Dirk (2014): *Max Weber: Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung*, Campus Verlag, Frankfurt – New York.
- KALBERG, Stephen  
 (1994): *Max Weber's Comparative Historical Sociology*, Polity Press, Oxford.  
 (2014): „Max Weber's Sociology of Civilizations: The Five Major Themes”, *Max Weber Studies*, XIV/2, 205–232.
- KARLGREN, Bernhard (1996): *Grammata Serica Recensa*, SMC Publishing Inc., Taipei.
- KATUS László (2014): *Európa története a középkorban*, Kronosz Kiadó, Pécs.
- KELEMEN János  
 (1977): „A népszellem és a nyelv génusza. Herder korai nyelvfilozófiája”, *Világosság*, 1977/12, 1–35.  
 (2000): *Az ész képe és tette. A történeti megismerés idealista elméletei*, Budapest, Atlantisz.
- KIM, Young Kun (1978): „Hegel's Criticism of Chinese Philosophy”, *Philosophy East and West*, XXVIII/2, 173–180.
- KIPPENBERG, Hans G. (1995): „Max Weber und die vergleichende Religionswissenschaft”, *Revue Internationale de Philosophie*, XLIX/2, 127–153.
- KIS János (2004): *A politika mint erkölcsi probléma*, Irodalom KFT, Budapest.
- KÓSA Gábor  
 (2003): „A mágikus, a szellemi és a varázslatos”. In HAMAR Imre – SALÁT Gergely (szerk.): *Kínai nyelv és irodalom: Tanulmányok Csongor Barnabás 80. születésnapjára (Sinológiai műhely IV.)*, Balassi Kiadó, Budapest, 38–65.

- (2013a): „Az ókori konfucianizmus”. In KÓSA Gábor – VÁRNAI András (szerk.): *Bölcselők az ókori Kínában*, Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, Budapest, 32–121.
- (2013b): „Laozi és a *Daodejing*”. In KÓSA Gábor – VÁRNAI András (szerk.): *Bölcselők az ókori Kínában*, Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, Budapest, 161–185.
- KOSELLECK, Reinhart (2003): *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*, Budapest, Atlantisz. [Ford. HIDAS Zoltán]
- KOZYR-KOWALSKI, Stanislaw (1987): „Max Webers Paradigma einer Kritik des historischen Materialismus”. In Stefan BÖCKLER – Johannes WEIB (szerk.): *Marx oder Weber. Zur Aktualisierung einer Kontroverse*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 75–89.
- KÜENZLEN, Gottfried (1980): *Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung*, Duncker & Humblot, Berlin.
- LACH, Donald F. (1945): „The Sinophilism of Christian Wolff”, *Journal of the history of Ideas*, XIV/4, 561–574.
- LEINKAUF, Thomas (1993): *Mundus combinatus: Studien zur Struktur der barocken Universal-wissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602–1680)*, Berlin, Akademie Verlag.
- LITTLE, David (1974): „Max Weber and the Comparative Study of Religious Ethics”, *The Journal of Religious Ethics*, II/2, 5–40.
- LOVE, John (2000): „Max Weber’s Orient”. In Stephen TURNER (szerk.): *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge University Press, Cambridge, 172 – 199.
- LOEWE, Michael (2006): *The Government of the Qin and Han Empires*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge.
- LÖWITH, Karl  
 (1993): *Max Weber and Karl Marx*, Routledge, London – New York. Ford. Hans FANTEL.  
 (1996): *Világtörténelem és üdvtörténet: A történelemfilozófia teológiai gyökerei*, Budapest, Atlantisz. Ford. BOROS Gábor–MIKLÓS Tamás.
- MADARÁSZ Aladár (2002): „Kameralizmus, történeti iskola, osztrák gazdaságtan”, *Közgazdasági Szemle*, XLIX/10, 838–857.
- MÁLYUSZ Elemér (2003): „A patrimoniális királyság”. SOÓS István (szerk.): *Klió szolgálatában. Válogatott történeti tanulmányok*, Budapest, MTA Történettudományi Intézete, 11–21.
- MASPERO, Henri (1978): *Az ókori Kína*, Gondolat, Budapest. Ford. CSONGOR Barnabás.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1993): *Adventures of the Dialectic*, Northwestern University Press, Evanston. Ford. Joseph BIEN.
- MIKLÓS Tamás (2009): *Hideg démon. Kísérletek a tudás domesztikálására*, Kalligram, Pozsony.

- MITCHELL, William P. (1973): „The Hydraulic Hypothesis: A Reappraisal”, *Current Anthropology*, XIV/5, 532–534.
- MOLLOY, Stephen (1980): „Max Weber and the Religions of China: Any Way out of the Maze?”, *The British Journal of Sociology*, XXXI/3, (Spec. Issue. Aspects of Weberian Scholarship), 377–400.
- MOMMSEN, Wolfgang J.  
 (1974): *Max Weber und die deutsche Politik. 1890–1920*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.  
 (1989): „Max Webers Begriff der Universalgeschichte”. In Jürgen KOCKA (szerk.): *Max Weber, der Historiker*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 51–72.  
 (2005): „From Agrarian Capitalism to the ‘Spirit’ of Modern Capitalism: Max Weber’s Approaches to the Protestant Ethic”, *Max Weber Studies*, V/2, 185–203.
- MUNGELLO, David E. (2009): *The Great Encounter of China and the West, 1500–1800*, Rowman and Littlefield Publishers Inc., Maryland
- NIPPEL, Wilfried (1994): „Max Weber zwischen Althistorie und Universalgeschichte: Synoikismos und Verbrüderung”. In Christian MEIER (szerk.): *Die Okzidentale Stadt nach Max Weber: Zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter*, R. Oldenbourg Verlag, München, 35–57.
- NYLAN, Michael (2008): „The Rhetoric of ‘Empire’ in the Classical Era in China”. In Fritz-Heiner MUTSCHLER – Achim MITTAG (szerk.): *Conceiving the Empire: China and Rome Compared*, Oxford University Press, Oxford – New York, 39–64.
- OLAY Csaba (2015): „Bemerkungen zu Karl Jaspers’ Geschichtsphilosophie”. In Marco DEODATI – Francesco MIANO – Steffen WAGNER (szerk.): *Studi Jaspersiani – Volume III. Storia e età assiale*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 219–233.
- ORTHMAYR Imre (2015): „Módszertani naturalizmus és antinaturalizmus”. In MÁRTON Miklós – MOLNÁR Gábor – TÓZSÉR János (szerk.): *Realizmus, magyarázat, megértés*, PHarmattan, Budapest, 75–99.
- P. SZABÓ Sándor (2000): „Zhou Dunyi kozmogóniai koncepciója és A Nagy Eredőpont ábrájának magyarázata”. In HAMAR Imre (szerk.): *Mítoszok és vallások Kínában (Sinológiai műhely I)*, Balassi Kiadó, Budapest, 66–77.
- PARSONS, Talcott (1966): *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, The Free Press, New York.
- PUETT, Michael  
 (2002): „Humans and Gods: The Theme of Self-Divinization in Early China and Early Greece”. In Steven SHANKMAN – Stephen W. DURRANT (szerk.): *Early China/Ancient Greece: Thinking Through Comparisons*, State University of New York Press, Albany.

- (2015): „Ghosts, Gods, and the Coming Apocalypse: Empire and Religion in Early China and Ancient Rome”. In Walter SCHEIDEL (szerk.): *State Power in Ancient China & Rome*, Oxford University Press, Oxford – New York, 230–259.
- PULLEYBLANK, Edwin G. (2001): „Chinese History and World History”. In Uő: *Essays on Tang- and Pre-Tang China*, Ashgate – Variorum, Aldershot – Burlington USA – Singapore – Sidney.
- RINGER, Fritz (1997): *Max Weber's Methodology. The Unification of the Cultural Sciences*, Harvard University Press, Cambridge – London.
- ROSSI, Pietro (1987): *Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1985*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- ROTH, Guenther (1987): „Rationalization in Max Weber's Developmental History”. In Scott LASH – Sam WHIMSTER (szerk.): *Max Weber, Rationality and Modernity*, Allen & Unwin, London, 75–91.
- ROWBOTHAM, Arnold H. (1932): „Voltaire, Sinophile”, *PMLA*, XLIV/4, 1050–1065.
- SALÁT Gergely
- (2003): *Büntetőjog az ókori Kínában (Sinológiai műhely III.)*, Balassi Kiadó, Budapest.
- (2010): *A régi Kína története (Konfuciusz Könyvtár 1.)*, ELTE Konfuciusz Intézet, Budapest.
- SCHEIDEL, Walter (2009): „From the »Great Convergence« to the »First Great Divergence«: Roman and Qin-Han State Formation and Its Aftermath”. In Uő. (szerk.): *Rome and China: Comparative Perspectives on Ancient World Empires*, Oxford University Press, Oxford – New York, 11–23.
- SCHMIDT-GLINTZER, Helwig
- (1989a): „Einleitung”. In Max WEBER: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915–1920*. Szerk.: Helwig SCHMIDT-GLINTZER, együtm.: Petra KOLONKO. *MWG I/19*. (1989), 1–25.
- (1989b): „Editorischer Bericht”. In Max WEBER: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915–1920*. Szerk.: Helwig SCHMIDT-GLINTZER, együtm.: Petra KOLONKO. *MWG I/19*. (1989), 31–73.
- (1999): [Review of Lin Duan: *Konfuzianische Ethik und Legitimation der Herrschaft im alten China: Eine Auseinandersetzung mit der vergleichenden Soziologie Max Webers (Soziologische Schriften, Band 64)*], *China Review International*, VI/2, 471–473.
- (2000): „Max Weber und die chinesische Stadt im Kulturvergleich”. In Hinnerk BRUHNS – Wilfried NIPPEL (szerk.): *Max Weber und die Stadt im Kulturvergleich*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 181–200.
- (2001): „China und die Angemessenheit des Begriffs der »Patrimonialbürokratie«”. In Wolfgang MOMMSEN – Edith HANKE (szerk.): *Max Webers Herrschaftssoziologie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 223–231.

- (2003): „Zur Geltung und Aktualität von Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus”. In Hartmut LEHMANN – Jean Martin OUÉDRAOGO (szerk.): *Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 85–99.
- SCHLUCHTER, Wolfgang
- (1979): „Value-Neutrality and the Ethic of Responsibility”. In Wolfgang SCHLUCHTER and Guenther ROTH: *Max Weber's Vision of History. Ethics and Methods*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 65–116
- (1980): *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- (1983): „Einleitung. Max Webers Konfuzianismusstudie – Versuch einer Einordnung”. In Uó (szerk.): *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 11–54.
- (1985): „Max Webers Religionssoziologie. Eine werkgeschichtliche Rekonstruktion”. In Uó (szerk.): *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 525–556.
- (1987): „Weber's Sociology of Rationalism and Typology of Religious Rejections of the World”. In Scott LASH – Sam WHIMSTER (szerk.): *Max Weber, Rationality and Modernity*, Allen & Unwin, London, 92–115.
- (2000): „Rechtssoziologie als empirischer Geltungstheorie”. In Horst DREIER (szerk.): *Rechtssoziologie am Ende des 20. Jahrhunderts*, Mohr Siebeck, Tübingen, 8–30.
- (2014): „'How Ideas become Effective in History'. Max Weber on Confucianism and Beyond”, *Max Weber Studies*, 41/1, 11–31.
- (2015): „The Duality of Structure and Action”, *Max Weber Studies*, 15/2, 192–213.
- SCHRÖDER, Hans-Christoph (1995): „Max Weber und der Puritanismus”, *Geschichte und Gesellschaft*, XXI/4, 459–478.
- SHIBA Yoshinobu (1986): „Max Webers Beitrag zur Geschichte nicht-europäischer Gesellschaften: China”. In Jürgen KOCKA (szerk.): *Max Weber, der Historiker*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 242–256.
- SINGMAN, Jeffrey L. (1999): *Daily Life in Medieval Europe*, Greenwood Press, Connecticut – London.
- SIVIN, Nathan (1983): „Chinesische Wissenschaft: Ein Vergleich der Ansätze von Max Weber und Joseph Needham”. In Wolfgang SCHLUCHTER (szerk.): *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 342–362.
- SOMLAI Péter (1977): *Hivatalnoki szervezet és intenzív iparosítás. Max Weber bürokráciaelmélete, a gazdaság és a politika viszonya a századforduló Németországában*, Akadémiai Kiadó, Budapest.
- SONG, Du-Yul (1972): *Die Bedeutung der Asiatischen Welt bei Hegel, Marx und Max Weber*, Frankfurt a. M.

- SPRENKEL, Otto B. van der (1964): „Max Weber on China”, *History and Theory*, III/3, 348–370.
- SPRENKEL, Sybille van der (1983): „Die politische Ordnung Chinas auf lokaler Ebene: Dörfer und Städte”. In Wolfgang SCHLUCHTER (szerk.): *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 91–113.
- STEINERT, Heinz (2010): *Max Webers Unwiderlegbare Fehlkonstruktionen. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Campus, Frankfurt – New York.
- STRAUSS, Leo (1999): *Természetjog és történelem*, Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest. Ford. LÁNCZI András.
- SWEDBERG, Richard (2000): *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*, Princeton University Press, New Jersey.
- TAKÓ Ferenc
- (2013): „Érvek, technikák, autoritások: Matteo Ricci *Tianzhu shiyǐjének* érvelési módszeréről”. In TAKÓ Ferenc (szerk.): „Közel, s Távol” II.: *Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely éves konferenciájának előadásaiból*, Eötvös Collegium, Budapest, 255–270.
- (2014a): „Az amerikai demokrácia és a kínai despotizmus. Tocqueville Kína-képének alakulástörténetéről”, *Holmi*, XXV/4, 402–429.
- (2014b): „A hasonlóság tanítói és a tanítók hasonlósága”, *Elpis Filozófiai Folyóirat*, 2014/1, 161–183.
- (2015): „Típusok a tükörben. Max Weber és a kínai patrimonialis bürokrácia”, *Szociológiai Szemle*, XXV/2, 73–89.
- (2016): „A mozdulatlan elmozdítása. John Stuart Mill Kína-képéről”. In DOMA Petra – TAKÓ Ferenc (szerk.): „Közel, s Távol” IV. *Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely éves konferenciájának előadásaiból*, Eötvös Collegium, Budapest, 229–247.
- TENBRUCK, Friedrich
- (1999a): „Die Genesis der Methodologie Max Webers”. In Uő: *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*, szerk. Harald HOMANN, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1–58.
- (1999b): „Das Werk Max Webers”. In Uő: *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*, szerk. Harald HOMANN, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 59–98.
- TÓKEI Ferenc (ford., vál., jegyz.) (2005): *Kínai filozófia – Ókor*. 1–2. köt., Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, Budapest.
- TURNER, Stephen P. (2008): „Blind Spot? Weber’s Concept of Expertise and the Perplexing Case of China”. In D. CHALCRAFT – F. HOWELL – M.L. MENENDEZ – H. VERA (szerk.): *Max Weber Matters: Interweaving Past and Present*, Ashgate, Farnham – Burlington, 121–134.

VÁRNASI András

- (1973): *Az európai Ázsia-kép történeti alakulása a keleti utazások megindulásától a felvilágosodás koráig, a felvilágosodás Ázsia-elméletei – különös tekintettel Kínára*. Doktori disszertáció, ELTE Bölcsészettudományi Kar.
- (1974): „Az európai Kína-kép alakulása és hatása a felvilágosodás korában”. In KLANICZAY Gábor–PAJKOSSY Gábor–RING Éva (szerk.): *Dolgozatok a feudáliskori művelődéstörténet köréből*, ELTE Bölcsészettudományi Kara, Budapest, 125–154.
- (1976): „A felvilágosodás Kelet-képének forrásai: A jezsuita Kína-tudósítások”, *Világosság*, XVII/1, 419–462.
- (1977): „»Ex oriente lux«: Marco Polo – avagy miért kell visszatérnünk forrásainkhoz?», *Világosság*, XVIII/1, 25–31.
- (1983): *A francia felvilágosodás történetiszemléletéről*, *A filozófia időszerű kérdései*/57.
- (1997): „A kínai tudományosság tanulmányozásának fontosságáról: A kínai tudományosság és az európai tudomány kapcsolódásának sajátosságai”. In HRONSZKY Imre et. al. (szerk.): *Tudományfilozófiai és technikapolitikai tanulmányok*, Uranosz Kiadó/MTA Társadalmi Konfliktusok Kutatóintézete, Budapest, 71–84.
- (2011): „Matteo Ricci és a korai jezsuita Kína-misszió”. In PATSCH Ferenc SJ (szerk.): *Misszió, globalizáció, etika: Matteo Ricci szellemi öröksége*, JTMR Faludi Ferenc Akadémia – L’Harmattan, Budapest, 51–68.
- (2016): „A jezsuita Kína-misszió interpretációi az eredeti fordítások tükrében (Morálfilozófia-e a konfuciánus bölcsélet?)”. Kézirat.
- VASZILJEV, L.Sz.: *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1977.  
Ford. KOVÁCS Zoltán.
- WEBER, Marianne (1926): *Max Weber. Ein Lebensbild*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- WEBER-SCHÄFER, Peter (1983): „Die konfuzianischen Literaten und die Grundwerte des Konfuzianismus”. In Wolfgang SCHLUCHTER (szerk.): *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 202–228.
- WEISS, Johannes (2006): „On the Irreversibility of Western Rationalization and Max Weber’s Alleged Fatalism”. In Sam WHIMSTER – Scott LASH (szerk.): *Max Weber, Rationality and Modernity*, Routledge, London – New York, 154–163.
- WHEATLEY, Paul (2008): *The Origins and Character of the Ancient Chinese City*, 1–2. köt., Aldine Transactions, New Brunswick – London.



- WINCKELMANN, Johannes (1987): „Előszó a negyedik kiadáshoz”. In Max WEBER: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*, 1. köt., Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 27–36. Ford. ERDÉLYI Ágnes.
- WILKINSON, Endymion (2013): *Chinese History. A New Manual*, Harvard University Press, Cambridge – London.
- WOOD, Gordon S. (2004): *The Americanization of Benjamin Franklin*, The Penguin Press, New York.
- WRIGHT, Arthur F. (1960): „The Study of Chinese Civilization”, *Journal of the History of Ideas*, XXI/2, 233–255.
- ZINGERLE, Arnold
- (1972): *Max Weber und China: Herrschaft- und Religionssoziologische Grundlagen zum Wandel der chinesischen Gesellschaft*, Duncker & Humblot, Berlin.
- (1983): „Max Webers Analyse des chinesischen Präbendalismus. Zu einigen Problemen der Verständigung zwischen Soziologie und Sinologie”. In Wolfgang SCHLUCHTER (szerk.): *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 174–201.

## FÜGGELÉK

### A KÍNAI SZAVAK *PINYIN* ÁTÍRÁSÁNAK HOZZÁVETŐLEGES MAGYAR KIEJTÉSE<sup>1</sup>

<i>pinyin átírás</i>	<i>magyar kiejtés</i>	<i>pinyin átírás</i>	<i>magyar kiejtés</i>
b	p	p	p <sup>h</sup>
d	t	t	t <sup>h</sup>
g	k	k	k <sup>h</sup>
j	ty	q	ty <sup>h</sup>
z	c	c	c <sup>h</sup>
zh	cs	ch	cs <sup>h</sup>
s	sz	sh	s
x	hsz	y	j
r	zs	w	v
a	á	e	é / [msh+e] ö
-ong	ung	(i)an	(i)en
i (r, z, zh, c, ch, sh, s után)	ü-ö (ü)	u (j, q, x, y után)	ü
ou	o <sup>u</sup>	uo	o <sup>u</sup>
er	ör	ng	n <sup>g</sup>

### A KÍNAI TÖRTÉNELEM FŐBB KORSZAKAI<sup>2</sup>

<b>Xia</b> [mitikus dinasztia]	i.e. XXI–XVII. sz.
<b>Shang</b>	i.e. XVI–XI. sz.
<b>Zhou</b>	i.e. XI. sz. – i.e. 256
<i>Nyugati (korai) Zhou</i>	i.e. XI. sz. – i.e. 771
<i>Keleti (késői) Zhou</i>	i.e. 771–256
<b>Qin</b>	i.e. 221–206
<b>Han</b>	i.e. 221 – i.sz. 220
<b>Hat dinasztia kora</b>	220–589
<b>Sui</b>	581–618
<b>Tang</b>	618–907
<b>Öt dinasztia és tíz királyság</b>	907 – 960
<b>Song</b>	960–1279
<b>Yuan</b>	1271–1368
<b>Ming</b>	1368–1644
<b>Qing</b>	1644–1911
<b>Köztársaság</b>	1912–1949
<b>Népköztársaság</b>	1949–

<sup>1</sup> Forrás: KÓSA – VÁRNAI 2013: 558.

<sup>2</sup> SALÁT 2010: 93–94. nyomán.