

Szmodis Jenő

A Kelet monisztikus kultúrája és sajátos jogrendszere

Néhány bevezető gondolat

■ A „mesés Keletről” számos sztereotípiát él a köztudatban, mint ahogyan Kelet mesés világának képzelete maga is egy adott kor sztereotípiája volt. Azé a koré, amelyben a Nyugat civilizációs (tehát nem kulturális) fölénye még nem vált egyértelművé, azonban nem is érkeztek, nem érkezhettek hírek a keleti világ hétköznapijainak nyomorúságairól. A késő középkor és a kora újkor utazói, kereskedői és diplomatái adtak számot benyomásaikról, tapasztalataikról, melyeket a keleti uralkodó réteg körében szereztek. A gyarmatosítás korában, majd azt követően a kép igencsak megváltozik a Keletről – gyakran egy ellenkező sztereotípiával váltva fel a korábbi, gyakran megalapozatlan lelkesedést, az egyoldalúan kedvező képet.

A változó képek egyes vonásai időről időre persze visszatérnek és egymással is összekeverednek, hogy még nagyobb zavar támadjon a Nyugat és a Kelet kulturális jelenségeit szakmunkákban vagy a zszurnalisztikusan tárgyaló irodalomban. Ami azonban a XVI. századtól dinamikus fejlődést mutató Nyugatnak mindenképpen feltűnő lesz a Keletben, az viszonylagos állandósága és tradicionálisága. A Nyugat pedig ezt éppen a saját fejlődéséhez-változásaihoz képest állapíthatja meg viszonylagos biztonsággal, függetlenül attól, hogy a Kelettel foglalkozók körében senki nem vélekedett akként, hogy a fejlődés-változás jelensége teljességgel idegen volna a Nyugattól keletebbre eső civilizációkban. A fejlődés nyugati jelensége persze olykor megfertőzte a nyugati gondolkodást, ami aztán – például Spenglernél – a fejlődésnek azokat az íveit vetítette a Kelet folyamataira is, amelyek sokkal inkább a Nyugatra jellemzőek. Különösen szépen megragadható azonban a Kelet hagyományörzése a jogi jelenségek vonatkozásában, amire az elsők között Sir Henry Maine figyelmeztetett.

A Kelet sokáig megfigyelhető „állandósága” – pontosabban a nyugati fejlődéshez képest lényegesen lassabb változása – aligha választható el attól a sajátosságától,

hogy területein a művészet és a tudomány, illetve ezeken belül az egyes kulturális jelenségek nem határolódtak el egymástól oly határozottan, mint a Nyugaton. A specializációnak ez a hiánya – de legalábbis viszonylag mérsékelt volt – többé-kevésbé összefügghet a keleti kultúrák – később bővebben is kifejtendő – monisztikus struktúrájával, másfelől a specializálódás mérsékelt jellege gátlón hathatott az újdonságot kereső készletésekre.

Annak érdekében, hogy viszonylag pontosan lássuk a Nyugat és a Kelet kultúrájának eltérő útjait, és beláthassuk, hogy a gyakorta hangsúlyozott eltérő vonások nem csupán szellemi konstrukciók délibábjai, érdemes előzetesen megvizsgálnunk a kérdés történelemfilozófiai vonatkozásait. Ebből a szempontból kitüntetett jelentősége van annak a problémának, hogy a különböző kultúrák fejlődési útjai tökéletesen eltérőek-e, esetleg azonos mintázatok szerint alakulnak-e, avagy vonatkozásukban főbb típusok állapíthatók-e meg. Mivel a társadalom- és kultúrafejlődés ciklikus modellje nem csupán antik előzményekkel rendelkezik, de Spengler nyomán igen elterjedté is vált a nyugati kultúrkörben, vizsgálódásaink során érdemes ebből kiindulnunk.

A ciklikus történeleminterpretáció lehetőségei és korlátai

Machiavelli *A fejedelemben*¹ – e jó tanácsok gyűjteményében – a történelmet és annak résztörténezeit még eseti hasonlóságaiban kezeli. Tehát hasonló eseteket, hasonló szituációkat (nem nagyobb folyamatokat) keres és fedez fel egy-egy illusztrálni kívánt uralkodói erényhez, magatartásformához. A XIX. század az, ahol már jól kitapinthatóan megjelenik a ciklikus fejlődés gondolata, a születés, érés, felnőttkor, öregkor, halál ciklusának elképzelése, és nem csupán az élettan területére való alkalmazása.² Már Maine megemlékezett az úgynevezett stagnáló társadalmakkal szemben a haladó társadalmakról, noha nem fejtette ki bővebben, hogy ez utóbbiak sorsai

mely pontokon mutatnak egymással rokonságot. Kijelentette azonban – azóta igen vitatott megállapítását –, hogy „a haladó társadalmak mozgása eddig a státustól a szerződés felé tartó mozgás volt”.³

Max Weber jogfilozófiája kortársa és szellemi testvére Spengler történelemfilozófiájának. Weber szerint a végső célok történelmileg változók, és teoretikus tudásunk legbiztosabb szabályainak felismerése is a kultúra terméke.⁴ Weber, miközben az uralmi típusokat (teokratikus, karizmatikus, legális-bürokratikus modellt) írja körül, óhatatlanul egy kulturális ciklus bizonyos periódusaihoz szolgáltat adalékokat. S talán akkor sem rugaszkodunk el a valóságtól, ha a ciklikus történelemfelfogás kialakulásában jelentőséget tulajdonítunk Charles Darwin 1859-ben megjelent művének a fajok eredetéről. Az úgynevezett szociáldarwinizmus számos vadhajtást eredményezett ugyan, ám a társadalom organikus felépítésének és fejlődésének elgondolását sok értékes felvetéssel gazdagította. A fajok kialakulásának és letűnésének eszméje nemcsak újabb emberképet, de újabb történelemképet és újabb kultúráképet vázolt fel. A kultúrák mint születő, deledő és elhaló organizmusok jelennek meg immár.

Spengler zsenialitása túl azon, hogy – Szerb Antal idézve – „értelmet vitt az értelmetlenségbe”,⁵ abban állt, hogy az eseti történelmi analógiát általános érvénnyel váltotta fel a folyamatok történelmi analógiájával. Felismerve, fel nem ismerve, levonta mintegy a darwini modell konzekvenciáját a történelem és a kultúra vonatkozásában. Ő maga a kultúrák fejlődésének periódusait az évszakok változásaihoz hasonlította: tavaszhoz, nyárhoz, őszhez és télhez. És valóban, a látszólag oly távol álló kultúrák bizonyos periódusaiban meghökkentő erővel képes kimutatni az „egyidejűséget”. Például az antik kultúra „telét” párhuzamba állítva a nyugati kultúra „telével”: „kortársakká” teszi Epikuroszot és Schopenhauert, Eukleidészot és Gauszt.

Ám Spengler periodizációját néhol kissé erőltetettnek érezhetjük, és úgy tűnhet, hogy itt-ott meg-megbicsaklik az analógia. Mindaz azonban, amit az antikról és a nyugati történelemről, illetve ezek párhuzamairól megállapít, összességében megdöbbentően pontos. Ahogy az évszakokra tagolt ciklust az egyiptomi történelemre és kultúrára vonatkoztatja, és a hasonlóságok, amiket az egyiptomi és az antik, illetve nyugati jelenségek között koronként bemutat, szintén meggyőzőek még. Ám e ciklus alkalmazása például Kínára vagy Indiára már meglehetősen nehézkes. Hiszen, ha a kínai politikai fejlődés végére helyezzük a keleti Han-dinasztiát (Kr. u. 25–220.), és Aurelianusszal vesszük azt egyidősnek – mint ahogy

Spengler tette –, akkor például Kína Tang-dinasztiabeli, tehát VII–IX. századi fénykorát úgymond egy „kínai történelem utáni” periódusnak kell tekintenünk. S hol vagyunk akkor még Kína XIII. századi mongol hódoltságától, s hol még a Ming-dinasztia (1368–1644) virágzásától!

Hasonlóan bajba kerülünk a spengleri periodizációval India esetén, amelynek történetét szintén nem lehet leírni a védikus korszaktól a buddhizmus koráig terjedő ciklussal, amint szintén problémás a periodikus leírás az arab kultúra és történelem vonatkozásában is.

Felmerül a kérdés, van-e egyáltalán létjogosultsága a ciklikus történelemszemléletnek, ha alkalmazhatósága ilyen esetleges. Illetve le kell-e mondanunk a spengleri gondolat igazságáról, az antik és a Nyugat fejlődésének (s részben az egyiptomi fejlődés) vonatkozásában csupán azért, mert bizonyos területeken nem látszik helytállóknak? Nyilvánvalóan nem kell lemondanunk Spengler igencsak létjogosultnak tűnő elgondolásáról. Hiszen az a körülmény, hogy Spengler gondolatát kiterjesztette olyan történelmi közegekre is, amelyek levetik azt magukról, még nem kellő ok arra, hogy a ciklikus történetfejlődés gondolatát egészében elvessük. Mindössze meg kell állapítanunk, hogy e sajátos ciklikus fejlődés mely kultúrkörökre jellemző, és esetleg fel kell tenni azt a kérdést is, hogy e kultúrkörökben mi az egyéb közös vonás, amely megkülönbözteti ezeket a létük során más „fejlődési” (alakulási) vonásokat mutató kultúrköröktől.

E helyen azonban meg kell jegyeznünk, hogy a korábban felvázolt három történelmi szemléletmód közül a ciklikus felfogás az, amely a legtöbb meggyőző erővel rendelkezik. Spengler gondolatának lényege – amint Szerb Antal is rámutat – nem a részletek pontosságában van, hanem az egészben: a struktúrában, a fő irányok helyes felismerésében. Abban, amint felismeri például a metropoliszok létrejöttében (Alexandria, Róma, London), a nagyvárosi életforma kialakulásában az egyes kultúrák hanyatlásának tüneteit, abban, ahogy felismeri a kultúra feloldódását a civilizációban, s ez utóbbi pürrhoszi győzelmét az előbbi felett.⁶

E momentumok eleve cáfolni látszanak a történelem tisztán esetleges voltának elképzelését, illetve e felfogás helyességét, hiszen kimutathatók bizonyos pontok meghatározott történelmi periódusokban, amelyek – úgy tűnik – belső szükségszerűségek következményei.

Ám a teleologikus elgondolást szintén helytelennek érezzük, hiszen a történelmi célra törekvés ténye csupán akkor állapítható meg, ha azt a célt – akármilyen célt – tételezzük egyáltalán. Az ezeréves birodalom megfoghatatlan távolságban van, a kommunizmus mint világtrend

megbukott, a szociális piacgazdaság pedig naponta érezhető válságtüneteket mutat. Mindenesetre alig hihető, hogy a történelem végét egy, a maihoz hasonló állapot konzerválása jelentheti, és főleg az, hogy ez az állapot magának a történelemnek az értelme és célja lenne.

Elfogadhatjuk tehát a ciklikus fejlődés gondolatát, ám korlátozottabb „alkalmazási” körben, mint Spengler tette. Mint utaltunk rá, Maine már a XIX. században megkülönbözteti az általa haladónak nevezett társadalmakat azoktól, amelyek fejlődése – szerinte – megállt.⁷ Ez utóbbiakra példaként említi a brahmanikus Indiát. A fejlődés és a fejlődésben való megtorpanás okát nem kísérli megadni. „A stagnáló és haladó társadalmak közötti különbség – írja – mindenesetre egyike azoknak a nagy titkoknak, amelyeknek mélyére a kutatásnak még le kell hatolnia.”⁸ Több mint egy évszázad elteltével megállapíthatjuk, hogy a kutatás e titkok mélyére nemhogy nem hatolt le, hanem még a maine-i kérdést is elfelejtette, noha például Prohászka Ottokár is megemlékezett arról a csodálatos időtlenségről, ami az arab kultúrát évszázadok óta jellemzi.

A kultúrák jellegeinek eltérő vonásait Spengler is felismerte, és a törésvonalat is nagyjából ott tapintotta ki, ahol az – Maine kifejezésével – a stagnáló és haladó társadalmak között meghúzódik. Ám Spengler e jellegeket nem tekintette befolyásoló erejűnek az egyes kultúrák fejlődési útjára nézve.⁹

Megkülönbözteti ugyan a mágikus lélek kultúráját az antiktól és a nyugati kultúrától, ám a mágikus kultúrák (pl. arab) tekintetében is fenntartja a ciklikus fejlődés elképzelését.¹⁰ Maine utal ugyan a stagnáló társadalmakra, ám azok alapvető jellegeként nem ismeri fel a mágikus karaktert. A mágikus gyökerű kultúrák rokonságát Max Weber is érezte, és egymás mellett tárgyalta India, Kína jogát, az iszlám, a perzsa és a zsidó jogot. Megvonta továbbá a párhuzamot ezek és a keresztény kánonjog között, rámutatva egyben arra is, hogy ez utóbbi „bizonyos fokig különleges helyzetben volt minden más szent joghoz képest”.¹¹ Hiszen a kánonjog: „...jelentős részben racionálisabb és formális szempontból jogászilag kidolgozottabb volt, mint a többi szent jog. Továbbá kezdettől fogva viszonylag világosan állt szemben a profán joggal: ebben a formában soha másutt nem létezett ilyen – a területeket mindkét oldalon meglehetősen egyértelműen és kölcsönösen elkülönítő – kettősség.”¹²

Weber rámutat a nyugati kánonjog bizonyos racionalizálódására, és azt megkülönbözteti a viszonylagos állandóságot mutató egyéb keleti jogoktól. Voltaképp nem mást tesz, mint – kimondva, kimondatlanul – fel-

idézi Maine gondolatát a haladó és stagnáló társadalmak kettősségéről. Weber más helyütt kimutatja a jog professzionalizálódásának, élethivatássá válásának és fokozatos kodifikálódásának folyamatát, és párhuzamot von e tekintetben az antik római és a nyugat-európai jogfejlődés között.¹³ Ezáltal pedig a jog területén megelőlegezi Spengler eszméjét a párhuzamos történeti fejlődésről. Azonban az eltérő korokban ciklikusan és párhuzamosan fejlődő kultúrák és jogok tételét általános érvénnyel még nem mondja ki. Mint ahogy a stagnáló mágikus, illetve fejlődő nem mágikus jogi régiókat sem határolja meg el egymástól elvi igényvel, csupán az eseti különbségekre hívja fel a figyelmet.

Maine, Weber és Spengler látszólag teljesen eltérő területekre vonatkozó megállapításai azonban – mint látható – mutatnak közös pontokat, és ha e megállapításokat nem elszigetelten és kizárólagos érvényűekként kezeljük, hanem egymással való összefüggésükben, úgy kirajzolódik előttünk egy sajátos szellemi koordináta-rendszer, amely a történelem értelmezését árnyaltabb módon teszi számunkra lehetővé, mintha csupán egyetlen rendező eszme köré igyekeznénk csoportosítani ismereteinket. Maine – mint említettük – megkülönbözteti a haladó és stagnáló társadalmakat. Az előbbire, a haladóra példaként említhetjük az antik és a nyugat-európai társadalmat, míg a stagnálóra az indiait, a kínait és többé-kevésbé az arabot is.

Látható talán, hogy a stagnáló társadalmak azok, amelyekre leginkább illik az, amit Spengler a mágikus kultúrákról mond, nevezetesen hogy a világerzület tökéletes belső egységét nyújtják.¹⁴ E társadalmak azok, amelyeknek jogát Weber tartósan teokratikus jellegűnek ítélte, szemben például a keresztény kánonjoggal, amely mind több racionális jegyet felmutatva képes volt a fejlődésre.¹⁵ Felismerhető tehát egy nyugati szemmel stagnáló, mágikus, Spengler kifejezésével a világerzület egységét magában hordozó társadalom- és kultúrátípus, amelytől jól elhatárolható az antik és nyugati, illetve ezek alaptípusa, a mezopotámiai társadalom- és kultúrátípus. Ez utóbbira egyfajta haladás, ciklusosság a jellemző. Az a fejlődési ív, amit Spengler oly találóan leírt. Az e típusba tartozó társadalmak és kultúrák túlnőnek mágikus korszakukon (s már mágikus jellegeik is merőben eltérnek ama keletebbi kultúrákétól), és világgépükre nem egy monisztikus univerzum viszonylag zárt tere a jellemző, hanem egy dualisztikus, dinamikus, nyitott lételegonálás, amely természetszerűleg szüli meg a társadalmi jelenségek fokozott differenciálódását és specializálódását. Ezen alapvető jellegek alapján különböztethetünk meg

két kulturális alaptípust, a stagnáló, monisztikus, illetve a ciklusos duális kultúrákat.

A Kelet világa mint „stagnáló”, „monisztikus” kultúra

Noha az elnevezés bizonyos fókig félrevezető, hiszen e kultúrák csupán a Nyugat szemszögéből minősülnek stagnálóknak és monisztikusoknak, mégis ezek alapvető sajátja egy belső állandóság, lelkiületbeli folyamatos azonososság, valamint egy szellemi egységesség, amely hosszú távon elutasít minden kategorizáló, részek alapján az egészet megérteni vágyó igyekezetet.

A kulturális jelenségek itt nem differenciálódnak olyan módon és mértékben, mint akár a görög vagy akár a nyugati kultúrában. Az iszlám egyszerre jog, egyszerre vallás, egyszerre művészet és egyszerre filozófia. Elképzelhetetlen itt a hit igazságának és a tudás igazságának Szent Tamás-féle kettéválasztása. Figyelemre méltó azonban az is, hogy az iszlámban, amikor a vallás és a filozófia monisztikus kapcsolata meglazul, akkor egyfajta monopszichizmus, egyetemes világértelem egységének képzete jelenik meg, mint pl. Ibn Sina (Avicenna) és Ibn Rusd (Averroës) filozófiájában.¹⁶

A buddhizmus és brahmanizmus egyszerre vallás, társadalom, filozófia, életmód és művészet. A *Rig-veda* himnuszaiiban a „minden egység” elve fogalmazódik meg, és a brahmanák és upanisadok mindezt még teljesebben magyarázzák. A Pradzsapati s majd Brahman fejezi ki ezt az egységet. A szánkhja elemző, felsoroló módszere és dualisztikus felfogása az ősanagról (prakriti), illetve a szellemről (purusa), amelyek elegyítetlenül léteznek, nyugatias elképzelésnek tűnhet külsőleg, ám a megváltásról alkotott elgondolása – amelynek lényege a lélek testtől való függetlenségének mély belátása – monisztikus értelművé teszi e tant, amely szűkösségében is univerzális.¹⁷

A jóga, amelynek szintén a tárgy nélküli alanyiság elérése a célja, már morális követelményeket is támaszt követőivel szemben, ám a világ feltárulása itt is az alany univerzumában valósul meg. Művészet és filozófia, életmód és tudomány egyben, anélkül azonban, hogy bármelyiknek is kijelentené magát: Jóga = erőfeszítés – így egyszerűen. Konfuciusz tanai egyszerre erkölcsi, filozófiai és államelméleti tanítások, ám nem akként, mint például Platón tanai, melyek viszonylag elkülönülten fogalmaztattak meg. A konfucianus tanítások a kölcsönösségről, az emberszeretetről és a tiszteletről egyaránt vonatkoznak az egyénre, a társadalom kisebb egységeire és az államra is.¹⁸

De a művészet terén is ez az egységesség a meghatározó, hisz az úgynevezett kínai opera egyszerre zene, tánc, költészet, festészet, de leginkább egyik se, hanem valami egészen más. Összművészet eleve és igazában, szemben például a wagneri összművészettel, amely zenéből, költészetből és vizualitásból van összerakva úgy, hogy méltán a zene uralkodik az egész mű fölött, tehát voltaképp mégsem összművészet, bár több mint zene. A kínai opera didaktikusnak tűnő kifejezőmódjai és szűk akusztikus eszköztára mégis valami olyan egységes közlőerővel bír, ami még azt is megéri, aki először találkozik e jelenséggel.

És nemcsak egységes, hanem viszonylag állandó is a stagnáló monisztikus kultúra, hiszen a változásnak itt önértéke nincs. Sőt, a buddhizmus alapfelismerése pontosan a világ változandósága, amely e vallásban negatív érték, és amelytől el kell szakadni, hiszen a változatlan léte vágyó lélek számára a változó anyagi lét csak szenvedést és kielégületlenséget hozhat. Minden új csupán akkor lehet értékes itt, ha létét a régi igazolja.

A tradicionalitás éppúgy megnyilvánul az iszlám szertartásaiban, mint a buddhista ikonográfiában, a kínai operában, és megannyi más területen. Kínában festészet és költészet, kép és vers egyazon táblán jelenik meg, együtt egy műalkotás. És e „festészetnek” nincsenek korstílusai, gótikája, reneszánsza, barokkjá, klasszicizmusa és romantikája, csupán ikonográfiai szabályai, amelyek hajszályit módosultak csak – dinasztjáról dinasztíára. És az arabeszek változatosága is csupán a keleti szellem gazdagságát mutatják, de nem a múlt időt, és végképp nem a szellemiség változékonyságát.

A növényi díszítés, ami például az asszíroknál még csupán egyike volt a képzőművészet kifejezési formáinak, s ami a reneszánszban is általában mellékes keretül szolgált, az araboknál a művészi közlés tengelyébe került, hisz a Korán tilalmazza az emberábrázolást. Náluk e kifejezési mód olyan belső gazdagságot és mégis századokon átívelő állandóságot mutat, amelyhez képest kifejezetten nyugtalannak hat az arabeszk nyugat-európai művészetben való alkalmazása, Raffaello groteszkjeinek és arabeszkjeinek csapongása.

A mohamedán művészet a *Korán* parancsának engedve így főleg az iparművészetben és az építészetben nyert kifejezést. Ám az építészet, a vallás és a képzőművészet szoros kapcsolatát mutatja, hogy a mecsetek falaira nem csupán gondolatok jelzéseként, hanem kifejezetten díszítményként kerültek fel a *Korán*ból vett idézetek. E művészet állandóságát térben és időben pedig mi sem mutatja jobban, mint ha összevetjük például a sevillai Alcázart vagy a granadai Alhambrát, Iszfahán, Buhara

vagy Szamarkand csodálatos épületeit a mohamedán kultúrkörben ma épülő köz- és egyházi épületekkel.¹⁹

Különösen tiszteletreméltó ez az állhatatosság, ha arra gondolunk, hogy Európában egy-egy városban belül ugyanazon kultikus célt szolgáló két templom – például egy gótikus és egy barokk – mennyire más lelkületet sugároz, noha térben a távolságuk esetleg csupán néhány száz méter, időben pedig esetleg csak kétszázötven esztendő.

Ez az állandóság megmutatkozik a kínai képzőművészetben is, hisz a ma is széles körben alkalmazott sárkány, teknős, egyszarvú és tao-tie szörnyetegábrázolásokat már a Sang-dinasztia idejében, a Kr. e. II. évezred bronz emlékei között is megtaláljuk. A kulturális jelenségeknek ilyen évezredek átívelő állandóságát nem hasonlíthatjuk például a XIII. századi gótikus szörnyeknek a XIX. századi neogótikus építészetben való ismételt megjelenéséhez. Nem csupán azért, mert hétszáz esztendő elenyészően csekélynek tűnik három és félezer évhez képest, hanem azért is, mert mindaz, ami például Kínában évezredek átjelen van, a világhoz való viszonyulásnak ugyanazt a módját és érzését fejezi ki, míg a motívumok visszatérése Nyugaton esetleges, és a motívumok keleti – őszinte – jelenvalóságához képest modorosságnak (nosztalgjának) tűnik.

Hogy a kínai kultúrára mennyire egyfajta összművészet a jellemző, azt jól mutatja az, hogy a jo (zene) szó nem csupán a muzsikát jelenti, hanem minden zenés-táncos ünnepi mulatságot is.²⁰ Amint az antikonfucius Mo Ti tanítványa lejegyezi: mestere a zenét nem azért ítélte el, mert „nem találta gyönyörűségnek a nagyharangok, zengő dobok, lantok és hárfák, furulyák és sípok hangját, nem is azért, mert nem találta szépnek az alakos hímzések és tarka ékítmények színeit [...], hanem mert nem szolgálja a nép javát”.²¹

Az akuszticitásnak és vizualitásnak az egysége a kínai kultúrában nem akaratlagos cselekvés eredményeként jön létre – szemben a nyugati összművészetrel vagy komplex művészetrel. De merőben különbözik a görög Dionüsziai nevű extatikus ünnepségektől is, amelyek a Kr. e. VII. században nem valamilyen egyenes vonalú fejlődés folyamán alakultak ki, hanem hirtelen támadt viharként köszöntöttek be az addig oly harmonikus és derűsnek tűnő homéroszi világba.

És az időtlen állandóság jellege köszön vissza a régi ind regivilág költészetében is, „mely Indiában nem jutott arra a sorsra, mint Nyugaton – például a görög hősregék, amelyeket klasszikus értékeknek tartunk, de csak kevesen olvassák, ismerik. Ezek ma is eleven költészetet jelentenek, amelyeket szanszkritul, illetve az

újabb indiai nyelvekre fordítva széles körben olvasnak, illetve mesélnek.”²²

A történelem során tartósabbaknak bizonyultak azok a struktúrák és társadalmak, amelyeket moniszitikusoknak nevezünk. Ezekben az isteni eredetűnek tekintett emberi természet olyan szerves egységet alkot, amely egység maga is univerzális és isteni, s így megbolygathatatlan.

Ez az érzület és az individualizmusnak a nyugatihoz viszonyítva csekélyebb hangsúlyossága átítatja vezető és vezetettek kapcsolatát is. A moniszitikus kultúrában a vezér szerepe leginkább az emberi és isteni természet rendjének megőrzésére szolgál. Az ókori India államainak élén álló királyok hatalmával szinte vetekszik a papi, a brahman kaszt befolyása. Érthető tehát, hogy a királyok egyik legfőbb feladatukat annak a szellemi és társadalmi rendnek a fenntartásában látták, amelyet a *Rig-véda* és a nyomában született vallásos művek, a brahmanák és az upanisadok gondolatisága fejezett ki, és amely voltaképp azonos volt az emberi és isteni természet rendjéről alkotott általános képpel.

A Kr. e. VI. századra esik Gotama Sziddhartha, Buddha fellépése is, akinek tanai nagyban oldották a kasztrendszert szellemének merevségét, de nem magát a kasztrendszert, amely formailag továbbra is átjárhatatlan maradt, és amelynek kasztjait a mai demokratikus Indiában is számon tartják, mert abban az emberi természet és isteni rend mélyebb kifejeződését látják.

Az iszlámban az uralkodónak a valláshoz és a néphez való viszonya hasonló India rádzsáinak a vallással és a néppel való kapcsolatához. Meg kell jegyezni, hogy a moniszitikus szemlélet kevésbé koherens az iszlám kultúrában, mint az indben. Ez utóbbiban a „minden egység” *Rig-védában* felmerülő elve jól érvényesül. Ám annak ellenére, hogy az arab kultúra a hit és tudás ellentétét nem tudta maradéktalanul áthidalni,²³ nem válik benne ketté a hit és tudás olyan végletesen, mint a nyugati tomizmusban és az azt követő századokban.²⁴

Világi és egyházi hatalom lényegesen szorosabb és tartósabb egységet képez az iszlámban, mint Nyugaton. Az arab kalifa – amely szónak a jelentése utód, azaz a próféta, Mohamed utódja – sajátos egyházi és világi vezető: a mohamedán egyház imámja, vezére és egyben az állami kormányzás letéteményese. Noha hatalma közjogilag az igazhitűek közmegegyezésén alapult, a gyakorlatban azonban a tisztséget a próféta rokonai viselték. A kalifa méltóság a vallás, a nép és a vezető olyan egységét képviselte, ami Nyugaton ismeretlen volt. A Kr. u. X. században Al-Radhi idején kialakul az Emir-al-umara (fejedelmek fejedelme) tisztsége, mely a világi kormányzás intézésére

volt hivatott, s a kalifa – mint az igazhitűek fejedelme – inkább csak egyházi vezetővé vált, míg a Kr. u. 1258-ban Hulagu mongol kán fel nem dúlja Bagdadot, és meg nem gyilkoltatja Al-Musztá 'szim kalifát. Az abbászidák, akik a prófétával vérokonkságban állva (de legalábbis e vérokonkságra hivatkozással) Kr. u. 750-től egészen a mongol betörésig a kalifa méltóságot viselik, Egyiptomba menekülnek. Ott a kalifáknak csupán a világi hatalommal szemben jut viszonylagosan alárendelt szerep, míg 1517-ben II. Szelim török szultán elűzi Egyiptom világi uralkodóit, és az imámi palota utolsó abbászida lakóját Konstantinápolyba viszi, s jogairól a maga javára lemondhatja.

Látható tehát az iszlám világban az állami és egyházi uralom vissza-visszatérő összefonódása és egymás föltételezésének tartóssága. Az iszlám uralkodói minden őket övező dicsőítés ellenére Allah eszközei, szemben a nyugati uralkodókkal, akik ugyan Isten kegyelméből kormányoznak, de jogköreik viszonylag jól elválnak az egyház jogköreitől, s tetteikben inkább saját és nemzetük dicsőségére cselekszenek, mint egyházukéra.

Az uralkodónak az univerzális törvényhez való kívánatos kapcsolatát legtisztábban talán a kínai Konfucius fogalmazza meg, aki szerint az állam sorsa azon fordul meg, hogy az uralkodó méltó hordozója-e a taónak, az útnak, az univerzális szabálynak.²⁵ Konfucius gondolata nyilván a taóról való korábbi nézeteken is alapszik, mint ahogy a konfucianus állameszme Kínában mély hatást gyakorolt a későbbiek folyamán is.

E monisztikus kultúrákban az uralkodó kevésbé individuális alak, mint a dualisztikus ciklusosan fejlődő kultúrákban, ahol a király gyakran mint hős lép elő, lázad és épít, szemléletét nem annyira a „van”, mint a „legyen” határozza meg. A feltehetően történelmi személy, Gilgames, sumer király mint nagy és kegyetlen építő jelenik meg előttünk az agyagtáblákon, aki barátjának, Enkidunak halála felett érzett fájdalmában alászáll, és az elmúlás változtathatatlan törvényét próbálja semmivé tenni. Ő az első nyugati típusú lázadó hős, aki egymagában áll a világ törvényeivel szemben, és akit majd követ Prométheusz, Alkesztisz, Orpheusz, Akhilleusz, Alexandrosz, Aeneas, Romulus, Caesar, Attila, Artus, a sárkányölő Lancelot és Siegfried, Nagy Károly – a mitikus és történelmi személyeknek egész serege, akikben közös a magányosságuk és a lázadás fanatikus szelleme.

A lázadásé, amely érettebb, szellemibb formában, a kritikában ölt alakot, és közös a magányosság, amelynek árnyaltabb megjelenési módja az individualizmus.

Mindezt Löwith is felismeri a nyugati szellem vonatkozásában. Mint írja: „Az európai szellem nem utolsó-

sorban a kritika szelleme, mely képes különbséget tenni, összehasonlítani és dönteni. Habár a kritika valami tisztán negatívnak látszik, megvan azonban benne a tagadás azon pozitív ereje, mely mozgásban tartja a ránk maradtat és fennállót, s előrehajtja azt további fejlődése felé. A kritika éppen ezért haladásunk alapelve, amennyiben a mindenkori fennállót lépésről-lépésre felszámolja és előremozdítja. A Kelet sem magára nézve, sem másra nézve nem viseli el a könyörtelen kritikát, mely az egész európai haladást megalapozza. A kritika ezen képességével legszorosabb összefüggésben áll Európa valamennyi sajátossága [...] mindenekelőtt: a magát egyáltalán megkülönböztető individualitás.”²⁶

Löwith Hegellel összhangban Európa lényegét „ellenázsiai szellemében” látja, és Hegelt idézve jelenti ki, hogy már a görögységben „legyőzött az általános, mint olyan, felszámolóddott a természetbe süllyedtség”.²⁷

Csakhogy a kritikai szellem lelki előzménye, a lázadásra hajlamos attitűd és az individualitás érzelmi gyökere, a magányosság már ott van a sumer Gilgames figurájában, a magányos építőben, a halállal szembeszegülő lélekben, Uruk földi királyában, aki Istárnak, az istennőnek nemcsak kosarat ad, de szemére is veti gaszágait, amiket megunt szeretői ellen elkövetett. Lázad, épít és ítéletet mond, mint majd görög, római és nyugati utódai. Teszi ezt magányosan, dacolva mindennel, nem úgy, mint a Kelet hősei, akik hozzá képest a monisztikus univerzális rend kollektív szellemének mértéktartó lovagjai. Ám ezzel az összehasonlítással voltaképp már át is kalandoztunk a duális princípiumú, ciklusosan fejlődő kultúrák világába.

Még számtalan példát lehetne hozni a keleti kultúrák egységességét, monisztikus felfogást kifejező, illetve állhatatosságot, állandóságot, stagnálást mutató jelenségei közül az ind kézművesipartól és zeneművészettől kezdve a muzulmán építészetten és társadalomfelfogáson keresztül a japán iparművészetig és az egész emberi szervezetet egységében és nem funkcióiban szemlélő keleti gyógyászatig.

E hatalmas területen – amely Észak-Afrikától és az Arab-félsziget táblájától a japán szigetvilágig terjed – az egyes kultúrákban a „fejlődést” leginkább a tökéletes forma megtalálásáig vezető út jelentette. Majd ezen túl a részben kölcsönös, részben egyoldalú recepció: a buddhizmus és az iszlám kiáradása, az indiai képzőművészet hullámmása – elsősorban kelet felé, Kínán, Koreán át egészen Japánig –, illetve a kínai irodalom és történelmi regény beszívargása a japán irodalmi kulturális kincsbe.

Ám itt – szemben az antik és nyugati fejlődéssel – viszonylag kész formák és tartalmak terjednek szét, és

meghonosodva sem lényegük, sem kifejezőmódjuk érdekmében nem változik. Noha természetszerűleg némileg gazdagszanak, illetve provincializálódnak, ám nem jelentősebb mértékben, mint az autochton, törzsökös kulturális jelenségek.

A nyugati jog sorsa Keleten

A római jogi alapú, nyugati típusú jog keleti terjedésével összefüggésben egy érdekes jelenséget figyelhetünk meg. A gyarmatosítás egykor szükségképpen kényszerítette ki a nyugati jogintézmények keleti elterjedését, azonban a Kelet napjainkban tapasztalható gazdasági emelkedése nem ritkán együtt jár a régi jogi hagyományok feleledésével, a nyugati intézményekkel szemben erősödő kritikával, nem utolsósorban pedig azzal, hogy a már átvett és esetleg megtartott intézmények sajátos, helyi értékrend alapján értelmeződnek. Mert felváltották ugyan például Kínában a hagyományos mandariniskolákat a jogász-képzés Európában is ismerős formái, de vajon ott milyen szellemben nevelik a hallgatókat? Ott vajon mit tekintenek a jog sine qua non-jának? És vajon a jogot ott tételezik-e önértékként úgy, ahogyan azt mi, amidőn e szellemi konstrukciót metaiurisztikus elemektől megtisztított, önreferenciálisan zárt rendszerként képzeljük el? Aligha. Amint a mi jogi gondolkodásunkat 2500 éve több-kevesebb folyamatossággal meghatározzák az egykori etruszk műveltségű római papok, a pontifexek aggályos rituáléi, éppúgy Kína sem tud elszakadni 2500 éves konfucianus és legista hagyományaitól, amelyekben a legfőbb értéket

- a kollektívvisztikus eszmék,
- a morális hivatkozások,
- a nyílt konfliktusok kerülése
- és a történeti (ti. nem törvényi) tényállásközpontú gondolkodás jelentik.

Csupán a Nyugat hitte azt, hogy a javak átvétele egyúttal a lélek kicserélését is jelentette. Méltán írja Galgano: „Igaz ugyan, hogy a tizenkilencedik és huszadik század fordulóján Japán és Kína nyugati kódexeket recipiált, melyek még ma is hatályban vannak (miközben az iszlám országok csak a külfölddel fenntartott viszonyok szabályozására fogadnak el kódexeket nyugati példára), ugyanennyire igaz azonban az is, hogy ezen kódexek alkalmazásakor a japánok és a kínaiak egyáltalán nem a »nyugati jogok tükrében« gondolkodnak, sőt elvetik a nyugati jogászok és bírák értelmezési gyakorlatát és elméleti rendszerezését.”²⁸ Más szellemmel töltődnek tehát a nyugati formák és fogalmak, és csupán azon jogi struktúrák maradnak viszonylag érintetlenül, amelyek nem sértik az alkalmazó országban uralkodó társadalomfelfogást, és

amelyek nem részesítenek előnyben valamely formális mozzanatot a társadalmi együttélést szabályozó elvekkel szemben.

Sőt, épp a Nyugat bizonyos jogelvei találnak visszahangra Keleten. Amint Galgano írja: „Az alkalmazást illetően a generálklauzulák jutottak kiemelkedő jelentőséghez, mint például a szerződéses jóhiszemőség. Az efféle generálklauzulák használata, illetve ezzel párhuzamosan a tényállások tipizálásának elutasítása egyfajta szabadjognak adott helyet, ami egyrészt a jóhiszemőség és méltányosság egybeeséséhez, másrészt a szerződéses akarat és a szerződés kodifikált kategóriájának érdemi kiürítéséhez vezetett. Ebbe a folyamatba illeszkedik a szerződésekről szóló 1999. október 1-jei kínai törvény. A kínai törvény a nyilvánvaló méltánytalanságot a szerződés érvénytelenségi okai közé emeli (52. cikk 2. pont); felhatalmazza továbbá a bírót, hogy kiegészítse a szerződést a minőséget, az árat, a teljesítés helyét, idejét és módját illetően (61. cikk). A kínai jogászok a bíró ezen felhatalmazására alapítják a feltűnő aránytalanság (gross disparity) és a hardship intézményeit.”²⁹

Záró gondolatok

Amikor Keletről és Nyugatról gondolkodunk, gyakran előbukkan a kereszténység problematikája is. Huntington – nem teljesen alaptalanul – ugyancsak a vallási tényezőre helyezett igen nagy hangsúlyt. Mindez helyesnek tűnik, ám mennyiben katolikus, illetve protestáns ma már a szekularizált Nyugat? Másfelől, a kereszténység, ez a késő hellenizmusban kivirult, ám méd-perzsa gyökereket is felmutató szellemi áramlat vajon mennyiben nyugati? A kereszténység, álláspontom szerint, nem fejezi ki a Nyugat gondolkodásának és világlátásának lényegét, csupán beilleszkedett a Nyugat spirituális realitásának közegébe. Ráadásul ma már a keresztények jelentős része nem is a nyugati kultúrkörhöz tartozik. Európai karakterünk lényege tehát nem kizárólag kereszténységünkben van, hanem abban a sajátosságunkban is, ahogyan a kereszténységhez közelítünk, illetve abban, ahogyan – sajnálatosan és sajátosan – távolodunk tőle. Egy különleges és változó világlátásban, amely befogad és tovaenged bizonyos gondolati tartalmakat, de amely alkot és teremt is új szellemi kincseket. És hogy ezek a kincsek legtöbbször szekularizált újrafogalmazásai egykor keresztény eszméinknek, tökéletesen természetes. Mindez persze nem zárja ki egy nyugati keresztény reneszánsz létrejöttét, amely – megítélésem szerint – legalább annyira kívánatos, mint amennyire valószínűtlen is – sajátos nyugati fejlődési ívünk iránya és lendülete folytán.

Számosan érvelnek amellett, hogy Nyugat és Kelet hagyományos szembeállítására merőben meddő próbálkozás.³⁰ Csupán egy Nyugat-centrikus nézőpont túlhajtása, ami a nyugati önmeghatározás számára szolgáltatott hangzatos, de alapjában hamis érveket. Ez – a hagyományos Nyugat–Kelet-felosztást elvető megközelítés – egyfelől az általános emberi vonásokra, másfelől a mai globalizáció azon civilizációs folyamataira helyezi a hangsúlyt, amelyek részben elterjesztenek, részben pedig nagymértékben uniformizálnak bizonyos kulturális jelenségeket. Figyelmen kívül hagyja azonban azt a kulturális szintet, ami az ember ősi, biológiai vonásai és a mai, kétségtelenül uniformizálódó civilizációs gyakorlatai között fekszik. Kelet és Nyugat különbségét tehát egyfelől a mai állapotok nézőpontjából igyekszik meg nem történetnek, nem létezőnek tekinteni, másfelől valami ősi, biológiai alapra való hivatkozással próbálja elvitatni azon különbségeket, amelyek ugyan biológiai, humán-etológiai alapokon, de ezen alapok kialakulását követően a kultúra szintjén jöttek létre. Nem utolsósorban ez a megközelítés nem vet számot azzal sem, hogy az azonos, illetve hasonló jelenségeknek igencsak eltérő jelentése van a különböző kultúrákban.³¹ Márpedig a dolgok nem pusztán önmagukban, hanem a számunkra való jelentésükben is adóttak. Sőt számunkra, emberek számára elsősorban abban. Vagy ahogyan másutt fogalmaztam: a kultúra maga a jelentőségteljesség.³² S hogy az egyes keleti kultúrákban ugyancsak számos eltérő jelenség és jelenséginterpretáció figyelhető meg, s hogy sokkal inkább beszélhetünk „Keletek”-ről, mint „a Kelet”-ről, ez sokkal inkább árnyalja és pontosítja az orientalisztika hagyományos látásmódját, semmint érvényteleníti.³³

Tisztában vagyunk azzal is, hogy – mint a modellek általában – Kelet-interpretációnk számos leegyszerűsítést tartalmaz. Olyan absztrakció eredménye, amely természetesen kívül hagy figyelmen kívül számos jelenséget. Olyanokat, amik nélkül a Kelet valós világa megismerhetetlen és megérthetetlen a maga mélységében és teljességében. Reményeink szerint azonban hasonlóan egyszerű egy tájhoz, amit madártávlatból pillantunk meg: nem kivehető pontosan a fák és házak körvonalai, nem látszik a városok és falvak lármás, olykor derűs, máskor fájdalmas élete. Látszanak azonban az emberi alkotások és a természet képződményeinek főbb arányai. Tükrében pedig más tájak jelenségei is talán pontosabban megérthetőek. Olyan tájaké, amelyek évszázadokkal ezelőtt a Kelethez igencsak hasonló jelenségeket produkáltak. Tehát az is talán, hogy milyenek vagyunk mi magunk; milyen és milyenné vált a Nyugat.

JEGYZETEK

- 1 MACHIAVELLI, Niccolo: *A fejedelem*. Bp., Phönix, 1944.
- 2 Szinte már csodálatos, hogy Ibn Khalún eszméi milyen későn lelnek visszhangra a Nyugat gondolkodásában. Ennek okai jelentős mértékben alighanem a korábbi századokra jellemző keresztény-teleologikus történelemszemléletben keresendők.
- 3 SUMNER MAINE, Henry: *Az ősi jog*. Bp., Gondola '96, 1997, 96.
- 4 WEBER, Max: *Die „Objektivität“ socialwissenschaftlicher und socialpolitischer Erkenntnis = Gesammelte Aufsätze*, 151–152.
- 5 SZERB Antal: *A világirodalom története*. III., Bp., Révai, 1941
- 6 Mint már említettük, ez a gondolat sem teljesen új, megvan az előzményei már Ibn Khaldúnnál is.
- 7 SUMNER MAINE, Henry: *Az ősi jog*. Bp., Gondola '96, 1997.
- 8 MAINE: *i. m.*, 19.
- 9 TOYNBEE is érzékelt a keleti kultúrák viszonylagos „hosszabb életét”, ám fel nem ismerve azok alapvető strukturális különbözőségét a nyugatabbiaktól, arra a meglehetősen megalapozatlannak tűnő derűlátó következtetésre jutott, hogy a Nyugat számára is nyitva állhat egy hasonló állapot elérése. Nem ez az első és aligha az utolsó eset arra, hogy vágyaink és reményeink vakká tesznek bennünket.
- 10 SPENGLER: *i. m.*, II. 324–369.
- 11 WEBER, Max: *Gazdaság és Társadalom*. Bp., Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1985, 2/2, 148.
- 12 L. uo.
- 13 L. WEBER, Max: *i. m.*, 2/2., 151–171.
- 14 SPENGLER: *i. m.*, II., 328.
- 15 WEBER, Max: *i. m.*, 2/2., 130.
- 16 KECSKÉS Pál: *A bölcelet története főbb vonásaiban*. Bp., Szent István Társulat, 1943.
- 17 GLASENAPP, Helmut von: *Az öt világvallás*. Bp., Gondolat, 1987; KECSKÉS Pál: *A bölcelet története főbb vonásaiban*. Bp., Szent István Társulat, 1943.
- 18 ŐRI Sándor: *A konfucianuszi kötelességtudat és emberbarátság, avagy az erkölcsi vezérelv, a zhong-shu fogalompáros = Mítoszok és vallások Kínában*. Szerkesztette HAMAR Imre, Balassa, 2000; GLASENAPP, Helmut von: *Az öt világvallás*. Bp., Gondolat, 1987; ECSEDY Ildikó: *A kínai állam kezdetei*. Bp., Akadémiai, 1987; HULSEWÉ, A. F. P.: *Ch'in and Han Law = TWITCHETT, Denis–LOEWE, Michael (eds): The Cambridge History of China. Vol. I. The Ch'in and Han Empires. 221 B.C. – A. D. 220. Chapter 9*. Cambridge, University Press; HULSEWÉ, A. F. P.: *The Ch'in Documents Discovered in Hupei in 1975*, 1978.

- 19 Természetesen léteznek az iszlám építészetben helyi (pl. granadai, észak-afrikai, szíriai, iráni, indiai) sajátosságokat felmutató vonások, ezek azonban inkább térbeli, mint időbeli változatai egyazon formavilágnak. (A volt szovjet tagköztársaságok esetén az építészet természetesen külön érdekes jelenségeket mutat.)
- 20 TŐKEI Ferenc (szerk.): *Kínai filozófia, I–III., Ókor. I.*, Bp., Akadémiai, 1986, 294.
- 21 Uo. 271.
- 22 L. *Indiai regék és mondák*; feldolgozta BAKTAY Ervin, Bp., Móra, 1977, 19.
- 23 Erre utal a Kr. u. X–XI. században Ibn Sina (Avicenna) és Ibn-al-Haitan (Alhazen) arisztotelianus-rationális filozófiájának és Algazel (Gazali) muzulmán teológus tanainak ütközése is.
- 24 L. erre vonatkozóan még ELIADE, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története III.* Bp., Osiris, 2002.
- 25 KECSKÉS Pál: *A bölcsélet története főbb vonásaiban*, Bp., Szent István Társulat, 1943, 44.; TŐKEI Ferenc: *Kínai filozófia, I–III.*, Bp., Akadémiai, 1986.
- 26 LÖWITH, Karl: *Der europäische Nihilismus*. S. Sch. 2. 538.; idézi MIKLÓS Tamás LÖWITH *Világtörténelem és üdvtörténetének* kiadói előszavában, 31.
- 27 Uo. 32.
- 28 GALGANO, Francesco: *Globalizáció a jog tükrében*. Bp., HVG-ORAC Lap- és Könyvkiadó Kft., 2006, 38–39.
- 29 Uo. Hardship: a szerződéskötést követően kialakuló aránytalanság kiküszöbölése.
- 30 Vö. SAID, Edward: *Orientalizmus*. Bp., Európa, 2000
- 31 Vö. PETHŐ Bertalan : *Japán út/viszony I–II.* Bp., Platon, 2003.
- 32 SZMODIS Jenő: *A görögökről Nietzsche és Spengler nyomán*. Bp., Argumentum, 2012, 224.
- 33 Vö. BALOGH András: *Bevezetés Délkelet-Ázsia történelmébe*. Bp., ELTE Eötvös, 2015.