

Nehéz felemelni, de nehezebb letenni

*Aszerelem kultúrája – genitivus objectivus és subjectivus**

Paolo Santangelo – Boros Gábor: *The Culture of Love in China and Europe*. (Emotions and States of Mind in East Asia; 8.)
Leiden–Boston, Brill, 2019. 827 oldal

I said goodbye unnoticed
Pushed towards things in my own games
Drifting in and out of lifetimes
Unmentionable by name
Searching for my double, looking for
Complete evaporation to the core
Though I tried and failed at finding any door
I must have thought that there was nothing more
Absurd than that love is just a four letter word

Bob Dylan

1. A *Culture of Love...* kézikönyv. 2. A *Culture of Love...* két kézikönyv. 3. A *Culture of Love...* nem kézikönyv. 4. Nehéz felemelni, de nehezebb letenni. A következő oldalakon ezt a négy állítást járom körül. Bemutatom (I) a mű általános jellemzőit; (II) felvetek néhány kérdést a struktúrájával kapcsolatban; (III) a „kultúra” értelmezése révén felvetek egy válaszlehetőséget; (IV–V) a teljesség igénye nélkül áttekintem az egyes fejezeteket; végül (VI) a recenziót rövid összeggel zárom.

I. KÉZIKÖNYV

Boros Gábor és Paolo Santangelo munkája a Brill Kiadó *Emotions and States of Mind*

* A recenzió az OTKA K 120375 azonosítószámú, *Önértelmezés, érzelmek és narrativitás* című pályázatának támogatásával készült el.

in East Asia című sorozatának nyolcadik darabjaként jelent meg 2019 decemberében.¹ Nagy ívű vállalkozás, a szeretet filozófia- és irodalomtörténeti reprezentációiról szóló multidiszciplináris szakirodalom alapvető darabja. Hogy a magyar (filozófus)közönség egyre behatóbban ismeri az európai filozófiatörténet szeretetképeit, elsősorban Boros műveinek (Boros 2014, 2019), az általa és munkatársai-tanítványai által szerkesztett köteteknek (pl. Boros–Szalai–Tóth [szerk.] 2017) és tudomány-szervező munkájának (lásd az *Önértelmezés,*

¹ A sorozat 2010-ben indult Santangelo és Cheuk Yin Lee szerkesztésében, 2020-ban kilencedik darabja is megjelent. Főként a kínai irodalom- és kultúrtörténettel foglalkozik, de van a kelet-ázsiai régiót átfogóan tárgyaló kötete és olyan is, amelyben – Boros és Santangelo művéhez hasonlóan – a kínai és az európai kultúrkör párhuzamosan jelenik meg.

érzelmek és narrativitás OTKA kutatócsoport tevékenységét) köszönhető. Hozzájárulása a téma nemzetközi szakirodalmához szintén kiemelkedő (megjegyzendő, hogy európai nyelveken publikált írásai mellett már kínaira fordított művet is jegyez: Boros 2018). Paolo Santangelo, a Sapienza Egyetem professor emeritusának munkássága hazánkban talán kevésbé ismert, de nemzetközi szinten igen jelentős, kutatásai főként az érzelmek reprezentációira irányulnak a Ming- (1368–1644) és a Qing-kori (1644–1912) irodalomban. Ha csak angolul megjelenő köteteit és fordításait (pl. Santangelo 2013), az általa szerkesztett tanulmánygyűjteményeket (pl. Santangelo–Guida [szerk.] 2006) és kutatásokat (*Emotions in history and literature* projekt) vesszük számba, a sinológia területén túlmutató életmű rajzolódik ki.

Boros és Santangelo műve a szeretet és számos kapcsolódó testi-lelki állapot megjelenését és értelmezését vizsgálja (vallás-) bölcséleti, filozófiai és (szép)irodalmi művekben a 12–19. század közötti Kínában és Európában. A kötet két szakaszból áll: a Santangelo által jegyzett első a *Kína* címet viseli, és három fejezetre tagolódik bő 450 oldalon, terjedelmes bibliográfiával; a Boros tollából származó második *Európa* címmel hat kisebb fejezetből áll mintegy 300 oldal terjedelemben, túlnyomórészt elsődleges forrásokat tartalmazó irodalomjegyzékkel. A kötet

feladata az érzelmek és a közösségi képzetvilág elemzése a kínai kultúrában, párhuzamosan [*side by side*] a szeretet [*love*] tárgyalásainak elemzésével az európai filozófiában és irodalomban annak érdekében, hogy az azok közötti különbségeket és hasonlóságokat láthatóvá tegye (ix).

A szerzők, mint írják, az eredetileg komparatívnak szánt elemzés során arra jutottak,

hogy mivel az összevetés preconcepciók miatti félreértelmezésekkel és túlegyszerűsítéssel fenyeget, a mű

nem törekszik *semmilyen közvetlen és átfogó összehasonlításra* a szerelem két kultúrája között. A kísértés nagy volt, de csak felszínes megfigyelésekre vezethetett volna. Ehelyett arra buzdítjuk olvasóinkat, hogy reflektáljanak a szeretet jelképes reprezentációira a két kultúrában, amelyeket a szeretet jellegzetes témáiról szóló, jórészt – és szándékoltan – egymástól független esszéikben mutatunk be. (x.)

Ennek a belátásnak nagy jelentősége van. A recenzióban nincs mód kitérni a kínai és az európai gondolkodástörténet komparatív elemzésének évszázados történetére és zsákutcáira. Elég erről annyi, hogy az összehasonlító(gat)ásokból származó „felszínes megfigyelések” könyvtárakat töltenek meg, olyan mű pedig alig születik, amely ezzel a problémával (le)számolna. Felmerül azonban két kérdés a mű szerkezetéről: ha nincs szó összehasonlításról, miért áll a két vizsgálat egy kötetben? És mire utal a két szakasz sorrendje?

II. KÉT KÉZIKÖNYV

A recenzens megosztja az olvasóval leginkább profán megfigyelését a kötetrel kapcsolatban. Nehéz. Nagyon. Önkéntelenül is feltesszük a kérdést: nem lett volna célszerű ugyanezt két kötetben kiadni? Mivel nem így történt, úgy vélhetjük, a mű két fő szakasza *elválaszthatatlanul* összetartozik (a sejtést erősíti, hogy a fejezetek számozása a második szakaszban az első folytatása), amiből következne, hogy a sorrendjük (Kína – Európa) mögött valamilyen tematikus és/vagy módszertani megfontolás áll. Ez azért fontos, mert Kínát és Európát a

történelemfilozófia születése óta ebben a sorrendben vizsgálták, ami valamilyen pozitív vagy negatív, de mindenképpen eurocentrikus preconcepciót tükrözött. Ebben az esetben azonban történeti értelemben mindkét szakasz egyazon időszak, a 12–13. század vizsgálatával kezdődik. Plauzibilisnek tűnik, hogy a szerzők éppen azért helyezték az európai szeretetértelmezésről szóló szakaszt a Kína-elemzés mögé, hogy az európai fogalmi háló ne befolyásolja az értelmezést az elkerülhetetlennél nagyobb mértékben. Ehhez adódik Boros azon tétele, mely szerint „[a] tizenkettedik század az az időszak, amely látta kirajzolódni annak körvonalait, amit mára »Európának« neveznek” (502). Az az egység tehát, amelyről itt „Európaként” szó van, legfeljebb *ebben* az értelemben „fiatalabb” Kínánál, nem valamiféle egyetemes történelmi perspektíva szerint.

Mindez azonban csak a sorrendet magyarázza, de azt nem, miért kell egy kötetben állnia a két szakasznak, miközben a szerzők célja láthatóan az, hogy a kötetet elejétől a végéig olvassa el, kezelje egyként, aki egyszer belekezdett. De ki lehet az elképzelt olvasó? A szerzők célja, mint írják, olyan kötet megírása volt, amely „a tanult olvasóknak [*learned readers*] Kínában és a nyugati világban áttekintést nyújt a szeretetkoncepciók fejlődéstörténetéről [*evolution*] e párhuzamos civilizációkban” (ix). Ez a megfogalmazás nemcsak azért zavarba ejtő, mert ettől fogva mardos a kétély, ha elsőre egy mondat homályos, esetleg mégsem mi vagyunk a megfelelően „tanult” olvasó, hanem azért is, mert míg a Boros által írt szakasz könnyen olvasható és jól befogadható, Santangelo számos utalásához olykor igencsak hasznosak a sinológiai háttérismeretek. Márpedig a mű nem (csak) szakértőknek szól: noha „nem szabad a szeretet története teljes kézikönyvének tekinteni, igényt tart rá, hogy úgy olvassák, mint elemi hozzájárulást egy

ilyen kézikönyvhöz” (x). És természetesen az is, még akkor is, ha a Santangelo által írt első szakasz úgyszólván középhaladó szintű. *Mint kézikönyv* ugyanakkor bátran állhatna két kötetben. Ami véleményem szerint összefűzi a mű két felét, az a *szeretlem kultúrájának* kezelésmódja. Ennek révén több ez a munka (két) kézikönyvnél.

III. NEM KÉZIKÖNYV

A „kultúra” (*culture*) terminus és számos rokona, így az etimológiáját a magyarban is őrző „kultusz” (*cult*) vagy az angolban a magyarnál kevésbé emelt „kultivál” (*cultivate*) összetett jelentéshálót alkotnak.

Érthető – írja Márkus György –, miért éreznek az antropológusok, illetve a szociológusok indíttatást arra, hogy saját definíciót adjanak a „kultúráról”. Az ilyen definíciók leszűkítik a kifejezés mindennapi jelentésének gazdagságát (s ezzel teret nyitnak az alternatív fogalmi megközelítések számára, vagy egyenest ösztönzik azokat), de ugyanakkor lehetővé teszik a vizsgált jelenségek körének élesebb elhatárolását. Bármennyire jogosult is az ilyen eljárás, *filozófiai* célokra nem alkalmas, hiszen a filozófia aligha „ártatlan” abban, hogy a szó jelenlegi használata nem egyértelmű. (Márkus 2017. 385, ford. Módos Magdolna.)

Boros és Santangelo a „kultúra” fogalmának sokszínűségét használja ki annak érdekében, hogy az egyén és a társadalom életének szférái (érzelmek, vallás, társadalmi működés), és az ezekhez kötődő szövegtípusok közötti „élesebb elhatárolás” helyett újraalkossák a képzetstruktúrák közötti eredendő összefüggéseket. Amikor például Santangelo az „érzület/szenvedély/vágy/...” jelentésű *qing* 情 „kultu-

száról” (*cult of qing*) beszél (9, 32, 134 stb.; vö. Kósa–Várnai 2013. 516) a kínai irodalomban, míg Boros a „szeretet kultuszáról” (*cult of love*) Abélard kapcsán (547), épp a „kultusz” többjelentésű volta hívja fel a figyelmet arra, amit a szerzők középpontba állítanak: a szeretet polifóniájára (vö. Borosnál 512 skk.), amelyben a szólamok (fizikai vonzalom – szerelem – Isten szeretete – barátság – ...) különválasztása töredékességet okoz.

Ennek megfelelően a *Culture of Love* szókapcsolatot a *genitivus obiectivus* és a *genitivus subjectivus* viszonyában *egyszerre* kell értenünk, így kapunk e filozófia- és irodalomtörténeti elemzésekből *egységes* szeretetreprezentáció-történetet. A „*culture of love*” jelenti a „szeretet kultúráját” a kínai és az európai kultúra egésze értelmében (vö. „*two cultures of love*”, a bevezetőben és a konklúzióban: x, 797), de utal a szeretet „művelésére” is, a *colere* eredeti értelmében.

Azt, hogy a szerzők teret engedjenek a polifóniának, még segíti is a *love* (*amor*, *amour*, *Liebe*) kétértelműsége.² Ami a kínait illeti, az emberi viszonyok többértelműségével egybevág az akár négy-öt vagy több jelentésben használatos szavak-írásjegyek működése, amelyek ellenállnak az egy-egy ekvivalenssel történő fordításnak (ahogyan például a fent említett *qing* terminus). E tényezők miatt a fogalmak kevésbé jól megragadhatók, Boros és Santangelo azonban tudatosan kerülnek el minden általános meghatározást. A mű központi elve éppen az, hogy a hamis egyértelműség helyett mindig célszerűbb a fel- és beismert többértelműséget választani. Ez a *Culture of Love*... valódi egységét alkotó központi megfontolás, amelyet a következőkben néhány kiragadott példán fogok bemutatni.

² A recenzióban a *love* megfelelője a „szeretet”, kivéve, ha egyértelműen csak a „szerelem” helytálló.

IV. KÍNA

Santangelo bevezetőjében az interdiszciplináris vizsgálódás határaitra fókuszál. Hipotézise szerint „az érzelmek is társadalmi jelenségek”, interpretációjuk az „adott kultúra nyelvén” lehetséges.

Amikor a kínai kultúrát vizsgáljuk, az *ai* 愛 és a *qing* 情 különböző vonzalmak [*affections*], erények [*virtues*], vétkek [*vices*] és kapcsolatok jelentését fedik, beleértve a szeretet-szenvedélyt [*love-passion*], a szeretet-vonzalmat [*love-affection*], a szeretet-vonzódást [*love-liking*] és a vágyakat, míg az „emberségesség” [*benevolence*] specifikus konfucianus erényét a *ren* 仁 terminusa képviseli (7).

Bár ezek a párok vissza-visszatérnek magyarázataiban, sokkal ritkábban, mint az eredeti *qing* terminus.³ Santangelo elsősorban ennek reprezentációit mutatja be három fejezetben. Először a Song-korban (960–1279) kialakuló, az angol szakirodalomban „neokonfucianusnak” nevezett bölcsélet érzelemfelfogását (11–106); a második – terjedelmében háromszor hosszabb – szakaszban a Ming- és a Qing-kor irodalmi műveit (107–438); a zárószakaszban összegzi az elmondottakat (439–450). Mint az arányok mutatják, fő célja a *qing*

³ „*qing* 情: eredeti érzelmek [...*Shijing*, *Zuo zhuan*:] »érzet«, »érzelem«, »minőség«, »tulajdonság«, »ábrázat«, »jellem«; [...*Mengzi*:] »sajátosság«, »körülmény«. További értelmezései: »érzés«, »indulat«, »szenvedély«, »helyzet«, »állapot«, »tény«, »viszony«, »természetes olyan-ság«; s az írásjegy egy változatában: »magsperma-csíra«, »finomság«, »tisztaság«, »valaminek a veleje-esszenciája«, »töménység«, »tökéletesség«; valamint »a vegetáció növekedése.«” (Kósa–Várnai 2013. 516.) A fogalom meghatározásokhoz minden esetben lásd a Kósa és Várnai által hivatkozott irodalmat.

jelentéshálójába tartozó képzetek vizsgálata a 13–19. századi kínai irodalomban. A bevezetőben úgy érezzük, „alig várja”, hogy tárgyára térjen. Bár a sinológiai érdeklődésű olvasó a jegyzetekben bőven talál muníciót a további tájékozódáshoz, érezhető hiány, hogy meg sem indokolja, miért kezdődik a vizsgálódás az első ezredfordulón. Nem kapunk áttekintést arról, hogyan (nem) jelenik meg a klasszikus konfuciánus tanításban – mert valóban alig jelenik meg – a *qing* abban az értelemben, ahogyan a Song-korban. Igaz, a sorozat főként a kelet-ázsiai kultúra iránt érdeklődő olvasónak szól – e kötetet a „csak” európai filozófiatörténeti ismeretekkel rendelkezők is okkal vehetik kézbe, kézikönyv(höz való hozzájárulás) léte pedig főként szerencsés volna legalábbis vázolni a konfuciánus alapokat.

Az olvasó nemcsak tartalmi, módszertani értelemben is úgy érezheti, nem tesz eleget a „*learned reader*” követelménynek, például azt olvasva, „[e]redetileg a *qing* képzete nagyon közel esett az emberi természetéhez, *xing*,⁴ mintegy annak manifesztációja volt (性→情)” (27). Persze lehet, hogy ami a zárójelben áll, a sinológusnak és az anyanyelvi beszélőnek szól. Ugyanakkor a sinológiában patkolatlan olvasó számára sem volna haszontalan a magyarázat: az „emberi természetet” 性 és az „érzelmet” 情 jelentő írásjegyek „baloldalan” látható ún. gyök, a †, a két írásjegyben egyezik, ami a jelentések közelségét

⁴ „*xing* 性: az ember veleszületett hajlama (általában – hibásan – alaptermészetnek fordítják) – [...*Shijing*, *Shujing*:] »ivadék«, »sarjadék«, illetve »veleszületett« [...], etimológiai kapcsolatban a *sheng*gel [生, 'élet'] és a *qing*gel. További értelmezései: »élet«, »adottság«, »diszpozíció«, »hajlam-hajlandóság«, »testalkat«, »tulajdonság«, »kedv«, »jelleg«, »nemi jellegzetesség«, »veleszületettség«, és interpretálva: »természet“ (Kósa-Várnai 2013. 536).

tükrözi, ráadásul e gyök nem más (ennek itt nagy jelentősége van), mint a „szív-elme” írásjegy, 心 egyik formája.⁵

Amennyire azonban nem tér ki az előzményekre, annyira precíz Santangelo a vizsgált korszakok elemzésében. Körültekintően mutatja be a fő terminusokat, mint a *qi* („*cosmic energy*” / „*psychophysical personal humour*”),⁶ a már említett *xin* („*heart-mind*”), vagy a Song konfuciánus bölcséletben meghatározó *li* 理 („*principle*”),⁷ illetve a *xing* 性 („*human nature*”). Precizitása nem abban rejlik, hogy sokat bajlódna a terminusok fordításával, jellemzően megtartja az angolban bevett fordulatokat (ez alól a *qi* jelent kivételt). A kifejtés során azonban jellemzően az eredeti kínai szót használja, és a fordításban sem kezeli feltétlenül terminusként a félrevezető européer ekvivalenseket.

Komoly erénye a műnek – beleértve mindkét szakaszt –, hogy rendkívül sok terjedelmes idézetet tartalmaz. Olykor oldalnál hosszabb (pl. 33–34, 64 skk.) szö-

⁵ „*xin* 心: szív [...] »szív«, »elme«, »indíték«, »törekvés«, »ragaszkodás«, »közép«. A kínai világképben az ún. »szív-elme« felfogás szerint a szív a gondolkodás helye, mint a belső működés központja” (Kósa-Várnai 2013. 535–536).

⁶ „*qi* 氣: lehelet, pára [...*Zuozhuan*:] »pára«, »gőz« [...], »indulat« [...*Liji*:] »élet-erőként« [...*Lunyu*:] »lélegzet«, »alkat« [...*Liezi*:] »levegő«, illetve »lehelet« [...]. [Jellemző] az élet fenntartását szolgáló vérell való asszociációja. Az i. e. 5–3. századra fokozatosan előtérbe kerül az az elképzelés, hogy az egész világnak van egy általános összetevője, a *qi*. Minden konkrét létező létrejötté ezen *qi* összesűrűsödésének, halála pedig e *qi* szétszóródásának köszönhető.” (Kósa-Várnai 2013. 515.)

⁷ „*li* 理: minta, rend – [*Shijing*:] »felosztott szántóföld«, »határ«, »beosztás«, »részekre osztás«, »szabályozott«, »rendezett út«, [... átvitt értelmezés:] »mintázat«, »szabály«, »rend«, »uralom«; [...*Yijing*:] »szabályoz«, »elrendez«, »alap«, »indíték«, »küldött“ (Kósa-Várnai 2013. 511).

vegrészek szolgálnak az elemzés alapjául. Ez nagymértékben bevonja az olvasót az elemzésbe, amelynek hangsúlya sokkal kevésbé a történeten, mint az eltérő értelmezésmódok ütköztetésén van. Santangelo azt a folyamatot helyezi középpontba, amelyben a szigorú, a klasszikus bölcsélet normatív tanítását a Song-kortól az a sokkal kevésbé kötött megközelítés szorította háttérbe, amely a „szív-elmében” zajló „belső” folyamatokat a társadalmi működéssel egy szintre vagy a fölé helyezi.

Bár olykor megjelennek rendkívül homályos összehasonlítások (például a Zhu Xi 朱熹 [1130–1200] nevéhez kötődő „vágyak kiterjesztése”, *tui yu* 推欲 terminus és Adam Smith „*sympathy*” fogalmának összekapcsolása [46]) – Santangelo alapvetően kerüli a téves megfeleltetéseket. Amikor arról ír, Wang Yangming 王陽明 (1472–1529), a szív-elme tanítás fő képviselője révén az „elv-szenvedély hierarchia megfordult” (54), rögtön hozzáteszi, Wang álláspontja „nyilvánvalóan nem keverhető össze az európai individualizmussal vagy a modern morális relativizmussal” (55). Igaz, a magyarázat azzal folytatódik, „Wang individualizmusa Menciusz személyiségközpontú [*personalistic*] elmélete és a taoista és buddhista individualizmus továbbfejlesztése” (55–56), arról pedig már az olvasó dönt, elfogadja-e, hogy a konfucianus Mengzi, a taoizmus és a buddhizmus egyaránt „individualisták”, miközben Santangelo éppen a Nyugattól való különbségre hívja fel a figyelmet. E nehézségeket az európai keletkutatás évszázadok óta nem oldotta meg, de néhány évtizede egyre inkább reflektál rá. Az idézett hely szemlélteti, hogyan kezeli Santangelo a problémát.

A fogalmi reflexió mellett ugyanakkor – bár nagy figyelmet szentel az eszmétörténeti folyamatnak, amelyben az érzelmek természetessége előtérbe kerül („a szenvedélyek és vágyak rehabilitációja”

[74–75]; „az érzelmek domesztikációja” [103]) – mindez sokkal inkább keretként és háttérként szolgál a *qing* irodalmi reprezentációinak elemzéséhez a Ming- és a Qing-korban.

Santangelo terepe az irodalom. Arra törekszik, hogy a *qing* reprezentációit a korabeli társadalomszerkezettel fennálló kölcsönviszonyában értelmezze. Nem műveket elemez: tematikus alfejezetekben tárgyalja a *qing* megjelenését, mint például a „vágyak” és az „élvezetek” területén (197–252), a szerelem „sötét és szürreális” megjelenési formáiban (399–419), vissza-visszatérve egyes művekhez, amilyen *A vörös szoba álma* című regény, vagy a jelentős dráma, *A Bazsarózsa pavilon*.

A tartalmi áttekintés lehetetlen volna. A legfontosabb, hogy nem száraz műelemzéseket kapunk, hanem sodró lendületű áttekintést és a fő kérdések izgalmas megvilágítását, amelyen átszűrődik Santangelo tárgya iránti odaadása. Ezt érzékeltetendő idézem a szerelem halál fölötti erejéről szóló fejezetet, amelyben szintén *A Bazsarózsa pavilon* példájához nyúl.

A jelenet a Du Liniang – fiatal nő, Du Bao hivatalnok egyetlen lánya – és egy fiatal diák, Liu Mengmei közötti szerelmet írja le. Egy tavaszi napon Liniang, kerti sétája után, visszatér szobájába és álmában – egy nyugtalanító álomban [...] – találkozik egy fiatalemberrel, aki elviszi a Bazsarózsa pavilonba és szeretkezik vele. Ettől a pillanattól fogva végzetes szerelembe esik a fiatalemberrel, akit csak álmából ismer. Apja nem érti lánya szenvedését, így Liniang halálba sorvad. Mielőtt azonban elhagyja e világot, önarcképet rajzol és azt kéri, a kertben, egy szilvafa alatt temessék el. Kevéssel később Du Baót áthelyezik Nan'anból Yangzhou-ba; éppen ekkor érkezik Liniang álmának főhőse Nan'anba. Beköltözik a villába, ahol Du

Bao családja élt, megtalálja a fiatal nő portréját, és szerelembe esik vele. Éjszaka meglátogatja Liniang szelleme, aki végül felfedi kilétét és megkéri, ássa ki a testét. Ezen a ponton a nő csodálatos módon újjáéled, feleségül megy a fiatalemberhez, és miután Mengmei átmege a vizsgákon, csatlakoznak a nő szüleihez. (145–146.)

Következik az értelmezés, amely rámutat, bár alapvetően boldog végű szerelmi történetről van szó,

a mű líraisága és varázsa [...] magától értetődők, egyfelől, Liniang szenvedélye – egy tisztán szubjektív megszállottság – növekedésében, másfelől a különbségekben és ellentmondásokban. Az első különbség a szigorú konfucianus morált [értsd: a klasszikus normatív tanítást] érinti Liniang apja és mestere esetében, aki közömbös lánya nemi ébredése és a darab első részében szerelmi megszállottsága iránt. Az álom valóságára utalva, ütköztetve azt a szerelemmel [a szerző] Tang Xianzu az elven [*principle, li*, lásd fent 7. jegyzet] és a *qing*-en alapuló megközelítésmódokat jelenít meg. (146.)

Ekkor idézi a szerzőt, Tang Xianzu-t, vele mutatva rá a szerelem–halál reláció velejére: „Nem tudjuk, honnan ered a szenvedély, de ha egyszer elkezdődött, olyan mélyre hatol: akik élnek, meghalhatnak, akik holtak, újjászülehetnek tőle” (uo.). „A *qing* – teszi hozzá Santangelo – már a *sheng*gel, az étellel asszociálódik, semmint a *xing*gel, az emberi természettel” (147). Így építkezik az elemzés. A struktúra a cél függvényében árnyalódik ugyan, a cél mindig a *qing* sokarcúságának bemutatása.

A klasszikus értelemben vett szépirodalmi művek mellett kiemelendő Santangelo másik fő forrása, Feng Menglong 馮夢龍

(1574–1646) *A szerelem története* (*Qingshi leili* 情史類略) című műve. Ezt veti össze a Kína-szakasz egyetlen komparatív fejezetében Capellanus *De Amor*ójával (163–182). Itt sem erőszakolt megfeleltetéseket találunk – ellenkezőleg: arra mutat rá, milyen eltérő módon jelenik meg az érzelmek (*qing*) és a moralitás viszonya a két kultúrában, rátérve az érzelmekkel már nem szembeállított, hanem általuk legitimált „új moralításra” (191). Kifinomult technikával mutatja be az érzelem reprezentációjának árnyalatait a csábításról szóló fejezetszűzében (252–308), hogy aztán ismét a normatív tanításra, a család, a nemi szerepek kérdéskörére térjen, figyelmet szentelve a homoszexualitásnak, tipikus női és férfi karaktereknek, nem állítva tabukat a nemiség, a tisztátalanság és az iszony összekapcsolódásainak bemutatásában sem (399–419).

A konklúzió előrevetíti a második szakasz tematikáját. Mint mondja,

[a] kínai gondolkodás soha nem érkezett ellentmondáshoz az ész „fénye” és az irracionalitás vad energiái között, amelyekben mindig a belső és a külső egyensúlyát tekintették meghatározónak, a szív-elme nyugalalmát alapvető egységében, az összhangot az inger és a reakció között (441).

A szenvedélyeknek a kínai és az európai kultúrában való megjelenései és az ezekre adott reakciók különbségei között ingázva Santangelo kiemeli, bár Kínában „elismerehetjük a *qing* valódi kultuszának születését, de egészen más ideológiai és kognitív elemek alapján, mint amelyek az európai áramlatok háttérében álltak” (450).

V. EURÓPA

Bár egyes szemléletmódbeli jellemzők egységéé fűzik a kötetet, második felé-

ben egészen más hangnem fogad. A hat fejezetből álló „Európa”-szakasz nemcsak arányai és a szép ívű történeti és fogalmi bevezető révén könnyebben befogadható, hanem stílusa miatt is. Santangelónál kiemeltém a sodró lendületet, amely közvetíti a szerző lelkesedését – az első szakaszt ez teszi hasonlónak egy ragyogó, de klasszikus frontális előadáshoz. Boros munkája ugyanolyan lendületes, de diszkurzívabb: nem emelt szintű kollokviumon vagyunk, hanem kiváló szövegolvasó szemináriumon, nem jegyzetelni akarunk, hanem visszakérdezni és válaszolni. Boros tömör hivatkozásai ezzel összhangban csak szöveghelyeket adnak meg, még sincs hiányérzetünk.

Az első, azaz a kötetben 4. fejezet rövid történeti bevezetővel indul (501–512), amelynek alaptétele Santangeloéra rezonál: „[a] szeretet történeti”, „mindig kora külső struktúrába illeszkedik” (501 és 1. jegyzet). Nem a szeretet történetéről van szó, hanem a történelem tükröződéséről a szeretetreprezentációkban, például a szerződések és a szeretetrelációk kapcsán: miközben a középkorban mindkettőt a felek egyenlőtlensége jellemezte, a 17. századtól az egyenlőségük került középpontba (504). Boros rövid, világos lépésekben jut az egyház dominanciájától a reneszánszon és a reformáción át „a házasság vallási intézményének kiüresedéséig”, aminek nyomán a szerelem „merő nemi viszonyná vált – mint a híres »love is just a four letter word« esetén Bob Dylan 1965-ös, Joan Baez által előadott dalában” (509). Ezzel a könnyedséggel lépdel végig a századokon, hogy aztán Napóleontól ismét a kezdetekhez, Platón *Lakomá*jához lépjen vissza a filozófiai áttekintésben.

A *Lakoma* később a *polifónia* szimbólumaként tér vissza újra meg újra az elemzés során. Már ekkor szembetűnő, hogy a mű mindössze ötoldalas összefoglalásából csaknem kettőt tesz ki az idézet, amely-

ben Platón Szókratészét (az ő Diotimáját) beszélgetve Boros bemutatja a „szerelem lépcsőjét”. És később is a hosszú idézeteknek az olvasóval „közös” értelmezése határozza meg a szakaszt. Ugyancsak szimbolikus, hogy a bevezetőben nemcsak Arisztotelész barátságinterpretációja, Plótinosz vagy Ágoston szeretetértelmezései kapnak helyet, hanem a keleti kereszténység fontos alakja, Nüsszai Szent Gergely (537–542) is.

Ugyanígy feszegeti Boros a kánon határait az 5. fejezetben, mikor megérkezik oda, ahol Santangelo is kezdte, a 12. századhoz: a skolasztika vizsgálata a jellemzően csak Abélard ellenfeleként emlegetett Clairvaux-i Szent Bernát Isten szeretetéről szóló tanításával kezdődik. Abélard kapcsán azután érzékletesen jelenik meg Boros sajátos hangja, amelyre az imént az olvasóval „közös értelmezésként” utaltam. Abélard és Héloïse viszonyát „szimbolikus személyes értelemben tragikusnak” nevezi, mondván, ezzel a

furcsa megfogalmazással e viszony többnyire mellőzött értelmezésére szeretn[e] utalni. Bizonyos értelemben szinte dicső módon végződött [ugyanis], ha a kereszténység *nyilvános* szimbolikus terében értelmezzük. Héloïse-zal folytatott hírhedt viszonya eredményeként Abélard oda jutott, hogy a nővérek számára egész új liturgiát dolgozott ki Héloïse szellemi vezetése mellett, számos himnusz írtva ugyanennek a közösségnek és részben még zenét is komponálva e vallásos költészethez. Önmagában az a tény, hogy kasztrációját követően azonnal logikai és exegetikai munkáival kezdett foglalkozni, arra enged következtetni, hogy komolyan gondolta, amit a *Szenvedéseim története* vallomás-szakaszában írt: személyes igazolást akart adni Isten szeretetéről alkotott elképzelésének. (550–551.)

Ahogy itt, Capellanus *De Amor*ójának elemzésében is a belső feszültségre, a mű „kettős perspektívájára” (557) kerül a hangsúly. Ezt a szöveget, mint mondtam, Santangelo is vizsgálta összevetve a *Qinshi*-vel, a két fejezet között azonban nincs erős kapcsolat. Míg Santangelo somlisan jegyzi meg, „Capellanus az elme és az anyag, a test és a lélek ellentétének meghaladására tett pre-reneszánsz kísérlete ellenére Platón nyomdokán marad” (181), Boros a látás szerepe kapcsán Andreas azon egyediségét hangsúlyozza, hogy Ficinóval és „a szerelemről szóló kortárs platonista értekezésekkel” szemben, amelyekben a látás „tisztán spirituális folyamat”, nála kifejezetten testi jellegű (562).

A fejezetet – Aquinói Tamás keresztény szeretetének vizsgálata után – az első irodalmi áttekintés zárja a trubadúrlíráról, valamint Dante, Petrarca és Boccaccio szeretetképéről (567–579). Miközben azonban Santangelo főképp irodalmi művekre fókuszál, Borosnál a *Facets of Love in Literary Sources*:... közös címen visszatérő szakasz mindig a vallási és filozófiai értelmezések kiterjesztéseként, a szeretetreprezentációk szélesebb (társadalmi) kontextusaként jelenik meg. Amennyire Santangelo terepe az irodalom, Borosé anynyira a filozófiatörténet.

A 6. fejezetben a neoplatonizmus változatai következnek. A Ficinónak vagy Pico della Mirandolának szentelt keretekhez mérten nagy figyelmet kap Leone Hebreo (1460–1465 között – 1521 után), „az európai szeretetfilozófia talán legkivételesebb alakja” (600), akinek *Dialógusait* Boros számos idézetten keresztül elemzi, bemutatva, ahogyan a szeretet körforgása, magjában Isten önnönmaga iránti szeretetével (608) kibomlik Philo és Sophia beszélgetésében. Jegyzetet csak elvétve, tényleges „hivatkozást” csak egyet találunk, annál több utalás világít rá a párhuzamokra és hatásokra Leone és Spinoza (611 sk.), Leone

és Descartes (617 sk.) között. A 6. fejezetből kiemelendő a 14–17. századot vizsgáló *Facets of Love*... alfejezet Shakespeare-rel foglalkozó része, talán a legérdekesebb a hasonló áttekintések között.

A 7. fejezetben Boros a 17. század filozófiai szeretetképeit vizsgálja. Az, hogy e század a szerző munkásságának egyik fő témája, nem a terjedelmet növeli, hanem a taxonómiát teszi részletesezőbbé. A vallási megújulás és a mechanikus világképhez vezető átmenet bemutatása után egyetlen, a metafizikai szeretetkoncepciókat áttekintő alfejezetben kapnak helyet a következők: Descartes (2a, ez idáig először további négy alegységre bontva: a1. *Metaphysics*, a2. *Theory of Passions*, a3. *Ethics*, a4. *Politics*); Spinoza, Malebranche (2b, 2c, alegységek nélkül); Leibniz (2d, ismét egységekben: d1. *Passions, Passivity*, d2. *The conatus*, d3. *Passions and Actions Reconsidered*, d4. *Leibnizean Love*, d5. *The Metaphysical Concept of Love*, d6. *Love in Natural Law*); Damaris Masham és John Norris (2e). Mindebből csak néhány mozzanatot emelhetek ki. Először is Boros értelmezését Descartes „politikájáról”, amelyet az általa Isten és a szuverén iránti odaadásról mondottakból rekonstruál. Ennek kapcsán így fogalmaz:

az, hogy Descartes-ban Isten szeretetének koncepcióját hangsúlyozom, nem értendő úgy, hogy hagyományos teológust csinálnék a szekularizált felvilágosodás előfutárából, ahogyan rá széles körben tekintenek. Amit én ki szeretnék emelni, az, hogy Descartes etikai rendszerében Isten a legértékesebb „másik”, az egy, aki számunkra a leginkább szeretetreméltó – a *legszerethetőbb*. Isten *metafizikai* szeretete egy *természetes*, nem pedig egy *kinyilatkoztatásalapú* teológia keretében definiálódik újra. [...] Egy új terminust, a *filoteisztikust* is be kívánom vezetni Descartes hozzáál-

lására: meggyőződése volt, hogy *a filozófiában természetes emberi értelmünk képes elvezetni minket egy megbízható tudáshoz, továbbá Isten intellektuális szeretetéhez bármiféle természetfeletti kinyilatkoztatás nélkül.* (661, 662.)

Descartes filoteizmusa ezt követően számos alkalommal tér vissza, viszonyítási alapként a 17–18. századi interpretációkhoz (például: „Malebranche *theo-logikusan [theo-logically]* ugyanarról beszél, amit Descartes mint *filoteista* közelített meg” [676]).

Kiemelendő, másodsor, Boros interpretációja Leibniz ideális társadalmáról, amelyet „a tudás emelkedésével párhuzamosan növekvő szeretet hat át”. Az „isteni bölcs” mentes a szenvedélytől, ám „eltölti az intellektuális szeretet”:

bár nem tudok felidézni explicit állításokat e megkülönböztetés kapcsán, ragaszkodnék egy kettős leibnizi szeretetkoncepcióhoz: az egyik szenvedély, amelyet a tudás hiánya vagy torzulása határoz meg, a másik pedig „cselekvés”, amelyet a tudás emelkedése, végül pedig teljessége határoz meg (689).

Ez a gondolatmenet, amely Leibniz gyakorlati (szeretet)filozófiáját Spinoza aktív affektusaival kapcsolja össze, korábban is megjelent Borosnál (2009. 95 skk.), most ugyanakkor a 17. századi szeretetkoncepciók teljes tág kontextusába ágyazva még nagyobb jelentőséget nyer.

Nem mehetek tovább anélkül, harmadszor, hogy ki ne emelném a Lady Mashamról (1658–1708) szóló elemzést, akinek Boros komoly teret szentel, és aki (az Abélard-alfejezet Héloïse-ra tett egy-egy utalásától eltekintve) az egyetlen vizsgált női gondolkodó. Masham egyenes, az egyén önvizsgálatára épülő szeretetinterpretációja „példázza azt, amit a német

igen jól fejez ki a *Selbstbehauptung* fogalmával, az elefántcsont-torony gondolkodóival szemben, akik az ő korában (nyilvánvaló okból) főként férfiak voltak” (698).

A „felvilágosodások” szeretetképéről szóló 8. fejezet Hume, a francia felvilágosodás, illetve Kant szeretetképét vizsgálja. Ebben kap helyet minden „felvilágosodás-ellenességétől” függetlenül (745) Rousseau is, nem az *Új Héloïse*, hanem az *Emil* elemzése révén. A szeretet pozícióját vizsgálva Sophie oktatásában Boros a nemek közötti egyenlőtlenség rousseau-i megokolására fókuszál. E gondolatmenet is példázza, milyen tág kontextusban értelmezi a szeretet reprezentációit.

A házasság és a barátság természetjogi értelmezéséből, amely a Kant alfejezetben középpontba kerül, rövid út vezet a korai romanticizmussal foglalkozó zárófejezetig, amelynek elején az ismerős *Facets of Love...* áttekintés Schlegel és Goethe szeretetértelmezését mutatja be, hogy aztán egy rövid Hegel-alfejezet után még egy irodalmi szakasszal (Stendhal) folytatódjon, végül pedig talán szimbolikusan is Kierkegaard-ral záruljon: *A szeretet tetteivel.*

VI. ÖSSZEGZÉS

A *Konklúzió* mint a kötet harmadik, önálló egysége néhány pontban összegzi a két elemzés eredményeit, a szerzők ugyanakkor óvatosan továbbra is „hipotézisként” fogalmazzák meg, hogy

a legprofánabb hasonlóság a szeretet európai és kínai kultúrája között a hagyományos normaképző intézmények és autoritások *lebontásának [démontage]* párhuzamos folyamatában lelhető fel, amely egyben az öntudatos egyén *felépítése [montage]* is volt (798).

A fő különbséget abban látják, hogy e folyamat Kínában sokkal kevésbé volt „radikális”, mint Európában, mivel a *li* „sosem idegenült el teljes mértékben” a *qi*-től, következésképp nem történt olyan horderejű változás, amelyet a vallásos világmagyarázat háttérbe szorulása Európában okozott (uo.). A *li*-re és a *qi*-re vonatkozó állítás kapcsán eszünkbe juthat, hogy ezt az el-nem-idegenülést Leibniz erősen méltatta *A kínaiak természetes teológiájáról* szóló befejezetlen munkájában (Takó 2013. 144 sk.). A kínai bölcsélet európai recepciója ugyanakkor nem kap szerepet a kötetben, s az „Európa”-szakaszban még Kínára vonatkozó utalást is alig találunk (a talán legközvetlenebb megjegyzés a 8. fejezet Mandeville-ről és Maupertuis-ről szóló „exkursionában” van, a prostitúció mint „érdekszerelem” [*mercenary love*] kapcsán, amely Európában kevésbé, Kínában annál inkább központi jelentőségű [733]). Ez az óvatosság persze nem meglepő, amennyiben a szerzők a mű végén is kiemelik, céljuk az volt,

hogy a figyelmes olvasót elegendő anyaggal lássák el ahhoz, hogy reflexiót alakítson ki és levonja saját következtetéseit a kulturális területeken zajló történeti folyamatokra vonatkozóan, mind univerzális, mind sajátos szempontból (797).

A fent idézett gondolatmenet azonban a *Konklúzió* egy másik vonását is tükrözi: elsősorban Kínáról szól Európával való összevetésben, nem Kínáról és Európáról egymással való összevetésben. Így van ez, amikor azt olvassuk, a „vágyak rehabilitációja” Kína esetében sokkal kevésbé volt „a Modernnek lázadása a Régiekkel szemben”, mint Európában, amennyiben itt az egyház „régii befolyása” ellenében jelent meg, Kínában viszont a buddhizmus és a taoizmus „aszketikus” hatása előtti időkhöz

való „visszatérésként” (800); vagy épp a mű utolsó mondatában, mely szerint Kínában „[a] szexuális szabadság nem testi bűn volt, hanem inkább fenyegetés a társadalmi moralitásra és szokásokra nézve” (801). Nem tudom, Kína e hangsúlya mögött az eurocentrikus tekintet távoltartásának szándéka áll-e, vagy egyszerűen a kötetet is magában foglaló sorozat alapvetően orientalisztikai jellege, esetleg az, hogy Santangelo igyekszik pótolni az elmaradt kultúrtörténeti áttekintést (melynek hiánya itt is érződik, hiszen a buddhizmus és a taoizmus „aszketikusságáról” a kötet első feléből alig derült ki valami) – de ez nem is fontos.

Ezt a kötetet nem a konklúziója, nem valamilyen „véggkövetkeztetés” teszi jelentőssé, nem emiatt „nehéz letenni”. *A Culture of Love...* egyedisége saját sokszólamúsága, amelynek révén képes viszszaadni a kínai és az európai szeretet-konceptiók „polifóniáját”. A kötet, a komparatív elemzéstől való elhatárolódása okán, a kínai és európai szeretetinterpretációk összehasonlító vizsgálatában valóban „csak” kézikönyvként szolgálhat – és jól szolgál ekként is. A szeretet kultúráinak (*genitívus objectívus* és *subjectívus*) értő, azok árnyalatait érzetető bemutatása révén ugyanakkor *egyszerre* válik kiemelkedő darabjává a kínai és az európai szeretetrepresentációk szakirodalmának, nem mint két kézikönyv, hanem mint egyetlen koherens megközelítés érvényesítője a (*több mint*) két szeretetkultúra vizsgálatában.

IRODALOM

- Boros Gábor 2009. *Leibniz gyakorlati filozófiája*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.
 Boros Gábor 2014. *A szeretetszerelem filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.

- Boros Gábor 2018. *Aide gainian 爱的概念 (The Concepts of Love)*. Sanghaj, Shanghai People's Press.
- Boros Gábor 2019. *Módszer, metafizika, emóciók. Megújuló alapvetés, affektív közösségalkotás a 17. századi filozófiában*. Budapest, Akadémiai.
- Boros Gábor – Szalai Judit – Tóth Olivér István (szerk.) 2017. *The Concept of Affectivity in Early Modern Philosophy*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.
- Dylan, Bob 2016. *The Lyrics: 1961–2012*. New York, Simon & Cluster.
- Emotions in History and Literature. < <http://paolosantangelo.altervista.org/emotions.htm> > Utolsó megtekintés: 2020. június 29.
- Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) 2013. *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest, Magyar Kína-kutatásért Alapítvány.
- Márkus György 2017. *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Ford. Erdélyi Ágnes et. al. Budapest, Atlantisz.
- Santangelo, Paolo 2013. *Zibuyu, "What The Master Would Not Discuss", according to Yuan Mei (1716–1798): A Collection of Supernatural Stories*. 1–2. kötet. Leiden–Boston, Brill.
- Santangelo, Paolo – Guida, Donatella (szerk.) 2006. *Love, Hatred, and Other Passions. Questions and Themes on Emotions in Chinese Civilisation*. Leiden–Boston, Brill.
- Takó Ferenc 2013. Leibniz Kínája. In Gellérfi Gergő – Hajdú Attila (szerk.) *Eötvozet II. Az Eötvös József Collegium és az Eötvös Loránd Kollégium II. közös bölcsészkonferenciáján elhangzott előadások*. Szeged, Szegedi Tudományegyetem. 136–149.