

Salát Gergely

Nyugati civilizáció – kínai szemmel

Az utóbbi évtizedekben bekövetkezett lenyűgöző ütemű kínai gazdasági fejlődés és az ország ezzel járó megerősödése több mint egyszerű hatalmi átrendeződés vagy súlyponteltolódás. A magát több évezredes kultúra s egyben állam legitim örökösének tartó Kínai Népköztársaság sikereire támaszkodva a kínai civilizáció immár a nyugati civilizáció versenytársaként, kihívójaként jelenik meg. Olyan civilizációként, amely legalábbis egyenrangú a nyugatival, amely egyre határozottabban visszautasítja, hogy egy másik civilizáció értékeit, intézményeit kényszerítsék rá, s amely saját magát mutatja fel követendő mintaként a világ többi része számára.

Mindez egyelőre nem nyíltan történik: a kínai elit folyamatosan azt hangsúlyozza, hogy kínai modell nem létezik, a kínai civilizáció nem tartja magát univerzálisnak, s az ország nem kívánja felborítani a nemzetközi gazdasági-politikai-kulturális rendet, csak szeretné elnyerni benne az őt megillető méltó helyet. Ugyanakkor a szereplők tényleges szándékaitól függetlenül – s ez a hivatalos retorika ellenére nyilvánvalóan nincs ellenére a kínai vezetőknek –, Kína mint ország, illetve ezzel együtt az általa képviselt civilizáció olyan súlyra tett szert a világban, amelyet nem lehet figyelmen kívül hagyni. Ne feledjük: Kínának önmagában több lakosa van – mindig is több volt –, mint a nyugati világnak összesen; az egész világon Kína a leghosszabb folyamatos történelemmel és magas kultúrával rendelkező állam; és az ismert történelem nagy részében – a történelmi léptékkal nézve nem túl hosszú elmúlt kétszáz évet leszámítva – a világ kulturálisan, tudományosan, technikailag, gazdaságilag legfejlettebb vagy legalábbis egyik legfejlettebb állama/civilizációja volt. Az, hogy ennek a civilizációnak az értékeit most kőkemény gazdasági adatok is támogatják – egyes adatok szerint a kínai gazdaság teljesítménye már lehaladta az USA-ét, mások szerint erre még várni kell, de semmiképpen sem sokat –, meg-



kérdőjelezi a nyugati civilizáció, illetve a közvetve vagy közvetlenül abból kinövő intézmények hegemoniáját, a jelenlegi világrendet.

A nyugati mellé tehát felnő egy másik civilizáció, amely abból a szempontból különleges, hogy a civilizáció és annak központi állama nagyjából egybeesik, s maguk a kínaiak is egyre gyakrabban nemzetállam helyett „civilizációs típusú államként” (*wenming xing guojia*; lásd Zhang 2011) hivatkoznak magukra. E civilizációnak és a nyugatinak meglehetősen ellentmondásosan alakult a kapcsolata az elmúlt évszázadokban, s a kínaiak szemében a nyugati civilizáció megítélése folyamatosan változott. Az alábbiakban azt tekintjük át, hogy a kínaiak – elsősorban a kínai szellemi-politikai elit tagjai, hiszen ők reflektálnak a civilizációs kérdésekre – miként tekintettek ránk, a Nyugatra. A „civilizáció”, illetve a „kínai civilizáció” és „nyugati civilizáció” meghatározásával itt nem foglalkozunk, elfogadjuk, hogy léteznek ilyenek, s hogy köznapi értelmezésük alapján is érvényesen lehet beszélni róluk. Szintén nem foglalkozunk e civilizációk jellemzőivel, csak annyiban, amennyiben meghatározzák a kínai Nyugat-képet.

Minden az Ég alatt

Az első olyan írott források, amelyek történelemmel, kultúrával, politikával foglalkoznak, a Kr. e. I. évezred első felében jelentek meg Kínában. Ezekben a szövegekben már megjelenik valamiféle civilizációs tudat, s ennek különös jelentősége van, mert e korai szövegek jó része – vagy ezek módosított változatai – később bekerültek a konfuciánus kánonba, így a 20. század elejéig meghatározták az írástudó hivatalnokok képzését és gondolkodását. A legősibb szövegekből kibontakozó világkép egészen a modern korig uralkodó maradt, és a Nyugattal való első találkozásokat is meghatározta.

A modern kor előtti szövegekben alig találkozunk olyan fogalommal, amely 'Kínát' vagy 'kínait' jelentene. A leggyakrabban az állam- vagy dinasztianeveket alkalmazták egy politikai egység vagy személy hovatartozásának meghatározására: beszéltek például Shangról, Hanról, Tangról, illetve Shang-beliokről, Han-beliokről és Tang-beliokről. Ez azonban nem nemzeti vagy nyelvi hovatartozásra utalt, hanem politikai kötődésre, ezen államok/dinasztiák ugyanis sok olyan népet, törzset is magukba foglaltak, amelyek etnikailag és nyelvileg nyilvánvalóan nem voltak „kínaiak”, ha „kínain” a *hanokat*, illetve a kínaiul *hannak* nevezett nyelvet (*hanyu*) beszélőket vagy a Sárga-folyó völgyében élők szokásait követőket értjük. Viszonylag ritkán szerepel a szövegekben a *huaxia* kifejezés, amely egyfajta dinasztiaikon átnyúló identitást fejez ki, s anakronisztikus módon a mai kínai történelemkönyvekben úgy szerepel egy „nemzetiség” (*zu*) neveként, mint a *han* nemzetiség elődje. Ám eredeti jelentése vitatott, a *huaxia* egyes kommentárok

szerint a Sárga-folyó középső és alsó folyása mentén, a Hua-hegy (Huashan) és a Xia-folyó (Xiashui) környékén élő ősi törzseket jelentette, de a Xia összefüggésbe hozható az első – legendás – dinasztiával, az ugyanezen régióban alapított Xia-házzal is. Más kommentárok szerint a *xia* a nagyszabású szertartásokat jelentette, a *hua* pedig a diszruhákat, vagyis azokat az attribútumokat, amelyek a „kínaiakat” – azaz a kultúrával rendelkező embereket – kiemelték a „barbárok” közül.¹ Mindenesetre a *huaxia* valószínűleg nem etnikumot vagy nyelvet jelölt, hanem valaha a Sárga-folyó középső és alsó folyása mentén élt, a klasszikus kínai nyelvű forrásokat író elit által civilizáltak tartott népcsoportokat, ugyanakkor nem fedte le az e térségtől távol élő, egyértelműen a kínai kultúrkörbe tartozó egységeket.

Egy másik, ősi eredetű, de ma is élő szó a *Zhongguo*. Ezt szokták „Középső Birodalomként” értelmezni, s a kifejezést a Kína-centrikus kínai világkép bizonyítékának tartják. Kialakulásakor, a Zhou-korban azonban a *Zhongguo* nem egész Kínát jelentette (ez a fogalom, úgy tűnik, nem is létezett): egyes forrásokban a királyi fővárosra utal, másokban pedig azokra a fejedelemségekre, amelyek az akkor ismert világ közepén helyezkedtek el, a Sárga-folyó alsó és középső folyása mentén. Ez utóbbi esetben a „középső államok” értelmezés a helyes. A szó nem a kínai kultúrkör területét jelölte, mert annak részei voltak a periféria fejedelemségei is – márpedig ez utóbbiak nem tartoztak a középső államok közé, noha elitjük kínaiul írt (és valószínűleg beszélt). Később, a császárkorban a *Zhongguo* egyfajta archaizáló kifejezésként jelölte az egész birodalmat, s ma már ez Kína leghétköznapi elnevezése – hivatalos szövegekben azonban a 20. századig ritkán használták.

A leggyakoribb, 'Kína'-ként értelmezhető szó – a mindenkori dinasztia nevén kívül – a *Tianxia* 天下 'ég alatti'.² A *Tianxia* alapjelentése: „minden, ami az Ég alatt van”, vagyis tulajdonképpen az egész világot jelöli, ez azonban teljességgel összemósódik azzal, amit mi Kínának neveznénk. Amikor a kínai források Égalattiról beszélnek, ez a gyakorlatban a kínai uralkodók által felügyelt területeket, illetve azt a periferiát jelentette, amelyről az előbbieknél némi ismereteik voltak. Határt azonban nem húztak: az Égalatti elvileg az egész világot, vagyis a kínai államokon kívüli részeket is jelentette, s nem létezhetett olyan vidék, amely nem tartozott az Égalattihoz. Ennek a politikai gondolkodásban nagy jelentősége volt, hiszen az Égalattinak csak egyetlen ura lehet, aki nem más, mint az Ég Fia (*Tianzi*), vagyis a kínai uralkodó – tehát neki az egész világ és annak minden lakója alá van rendelve. A Korai Zhou-kortól uralkodó nézet szerint az Ég Fiát, pontosabban a dinasztiaalapítót az Égnek (*Tian*) nevezett személytelen istenség vagy erő

¹ A *Zuozhuan* című klasszikus kommentárhoz fűzött alkommentár szerint (Ding fejedeleme 10. éve): „A középső fejedelemségek nagy szertartásokkal és rítusokkal rendelkeznek, ezért Xiának nevezik őket; gyönyörű mintájú ruhákkal rendelkeznek, ezért Huának nevezik őket” (Kong 2000).

² Önálló fogalomként az egybeírt Égalatti formát használjuk.



választja ki az uralkodásra, az úgynevezett „égi megbízatás” (*tianming*) ráruházásával – s mivel az Ég választja ki, nyilván mindent uralnia kell, ami az Ég alatt van (Dawson 2002: 19–40). Ahogy a *Szertartások feljegyzései* (*Liji*) című klasszikus mű Konfuciuszt idézve két helyen is írja: „Az Égen nincs két nap, a földön nincs két király” (*Liji*, *Zengzi wen*, *Fangji*, in *Si shu wu jing* 1936: II/105, 285). A *Dalok könyvében* (*Shijing*) pedig – egy számtalan későbbi hivatalos dokumentumban is idézett versben – ez áll: „A széles Ég alatt / nincs, ami ne a király földje lenne. / A nagy földek partjai között / nincs, aki ne a király alattvalója lenne” (*Xiaoya*, *Beishan*, in *Sishu wujing* 1936: II/102). Fogalmilag kizárt tehát, hogy a világon egynél több uralkodó is létezhetne.

Azzal, hogy a világ mégsem egyetlen teljesen egységes birodalom, természetesen a kínai szerzők is tisztában voltak, s a különböző területeket némileg differenciálták. Először az Írások könyve (*Shujing*) egyik fejezetében jelent meg az az elmélet, amely szerint a világ öt koncentrikus övezetből (*wu fu*) áll (*Shujing*, *Yu gong*, in Legge 1861–1862: III/1, 142–151). Középen fekszenek a királyi birtokok (*dianfu*), amelyeket az uralkodó közvetlenül kormányoz. Ezek körül helyezkednek el a király által kinevezett fejedelmek birtokai (*houfu*), ezeken kívül pedig a „megbékített övezet” területei (*binfu* vagy *sui fu*), vagyis az uralkodó által meghódított „kínai” államok. A két külső övezetben élnek a „barbárok”: az uralkodótól laza függésben élő népek alkotják az „ellenőrzött övezetet” (*yaofu*), s legkívül élnek a „vad övezet” (*huangfu*) civilizálatlan törzsei. A különböző övezetek (a legkülsőbb kivételével) mind adót fizetnek az Ég Fiának, s a helyi uralkodók kötelesek meghatározott időközönként audiencián személyesen megjelenni a fővárosban. Mindez természetesen fikció volt, a valóságban soha nem működött ilyen rendszer, ugyanakkor a hivatalos világképet évezredek keresztül meghatározta.

Hol húzták hát meg a határt a kínaiak a saját világuk és a külvilág között? A fő választóvonal a források szerint nem a kínai és nem-kínai között húzódott, hanem a „civilizált” és „civilizálatlan” között. Amit mi a forrásokban „kínainak” értelmezünk, az az eredeti szövegekben kultúrával, civilizációval (*wen*) rendelkező emberként szerepel. Ez pedig nem származás kérdése: ha egy törzs átvette a kultúrát, akkor a megkülönböztetés megszűnt. A homályos elképzelések szerint valaha minden ember a vadság állapotában élt, s ebből kultúrhéroszok, legendás bölcs uralkodók emelték ki a Sárga-folyó medencéjének lakóit azért, hogy megtanították őket a különböző technikai és kulturális vívmányokra (földművelés, naptárkészítés, jóslás, írás, házasság, szertartások stb.). Akik e jótéteményekből nem részesültek, azok „barbárok” maradtak. Az ilyen nem civilizált törzseket gyakran nem is különböztették meg, legfeljebb aszerint, hogy a Sárga-folyó középső és alsó folyásától – majd később a Kínai Birodalomtól – milyen irányban laktak: a keleti barbárok voltak a *yik*, a nyugatiak a *rongok*, északon éltek a *huk*, délen pedig a *manok*. A kulcsszó a *wen*, amely a hagyományos kínai magyarázat szerint

eredetileg az agyagedények mintázatát jelentette, amelynek gyakorlati célja nem volt, csak esztétikai. Ebből a 'minta, díszítés' jelentésből jött volna az írásjegy 'írás, nyelv, műveltség, kultúra, civilizáció' jelentése (Creel 1970: 67), s a *wen* megléte vagy hiánya dönti el, hogy egy nép civilizált-e, vagyis része-e a – kínai, hiszen másmilyen nincs – civilizációnak. Ma már vitatott, hogy a 'civilizáció' és a 'díszítés' jelentés között valóban ilyen egyértelmű-e a kapcsolat (Falkenhausen 1996), de témánk szempontjából nem a szó tényleges etimológiája az érdekes, hanem az, ahogyan később értelmezték.

Mindennek jegyében a nyugati szakirodalomban gyakran „kulturalizmusnak” nevezett hozzáállás évezredekig élt a kínai elitben, ennek a lényege az, hogy nem kínai és nem-kínai, hanem kultúrával rendelkező, illetve kulturálatlan között tettek különbséget. (A kultúrával rendelkező természetesen azt jelentette, aki elfogadta az általunk *kínainak* nevezett kultúrát – naptárat, ruházzkodást, hierarchiát, írott nyelvet stb.) Az egyetlen civilizáció képviselőjeként a kínai elit globális missziós tudattal is rendelkezett, s feladatának tartotta, hogy a kínai civilizáció jótéteményeinek hírét eljuttassa mindazokhoz a barbárokhoz, akik erre fogékonyak lehettek.

A hagyományos kínai világgépben tehát Kína nem egyszerűen csak a világ közepe, hanem tulajdonképpen maga a világ, az Égalatti, amelynek civilizálatlan perifériáit praktikus okokból a kínai uralkodó nem kormányozza, de elvileg ezek is alá vannak rendelve neki. Ebből a külpolitikában az következett, hogy a kínaiak nem ismerték az egyenrangú nemzetközi kapcsolatokat, a Kínán kívüli szuverén államok fogalmát. Minden más uralkodó csak alárendeltje lehetett a kínainak, s ha rendben megfizette neki a – szimbolikus – adót, akkor elismerésben – és bőséges ajándékokban – részesült, ha nem, akkor lázadóként tartották számon, akit csak a gyakorlati nehézségek (távolság, költség) vagy az érdektelenség miatt nem fegyelmeztek meg büntető hadjáratral. A gondolkodásban pedig az volt a következmény, hogy aki nem kínai, az barbár, civilizálatlan, s Kína számára irreleváns volt, már amennyiben nem kívánt részesülni a civilizáció áldásában. Persze más népek is hozhattak létre olyan vívmányokat, amelyek a kínaiak számára érdekesek voltak – haditechnikai újításokat, egzotikus árucikkeket, s ide sorolhatjuk a buddhizmust is –, ezek azonban felszínes, technikai dolgok voltak, a civilizáció lényegét nem érintették. Ez magyarázza azt, hogy e világgép miért élte túl lényegében sértetlenül azt, hogy „barbár” mongolok, majd mandzsuk az egész kínai világot elfoglalták, megdöntve az ottani legitim dinasztiát. E népek ugyanis rendelkeztek azzal a praktikus tudással, hogy miként lehet a kínaiakénál jobb lószerszámokat és íjakat készíteni, ezért a hódításuk sikeres volt, de amint elfoglalták az Égalatti trónját, rögtön átvették a meghódítottak kultúráját és intézményeit. Vagyis összességében éppen az nyert bizonyosságot, hogy a kínai civilizációnak nincs és nem is lehet riválisa.

Ez a világgép aztán a történelem során először a Nyugattal való fájdalmas találkozás során rendült meg és omlott össze a 19. században.



Ismerkedés

A kínaiak újkor előtti történelmük során nem találkoztak olyan civilizációval, amelyet a sajátjukkal egyenrangúnak tarthattak volna. Nem éltek teljesen elzárva a külvilágtól, a különböző Selyemutakon keresztül már a Krisztus születése körüli évszázadokban élénk kereskedelmi kapcsolatot tartottak fenn a tőlük nyugatra élő népekkel, s az árucikkeken kívül idegen eszmék és vallások is eljutottak hozzájuk. A külföldi hatások azonban csak felszínesen érintették a kínai életet és gondolkodást, leszámítva a buddhizmust, ami azonban teljesen elkínaiasodott, s amely a konfuciánus kínai elit szívéhez sosem állt igazán közel. A külvilággal kapcsolatban – a katonai veszélyt jelentő szomszédok kivételével – csak töredékes információk álltak rendelkezésre. A Római Birodalom híre is eljutott Kínába, s legkésőbb a Kr. u. 2. században magukat a római császár követéinek kiadó idegenek jártak az udvarban, így egyfajta államközi kapcsolatokról is beszélhetünk, de ennek nem lett gyakorlatilag semmilyen hatása a kínai világgépre – egyszerűen csak regisztrálták, hogy van valahol a távoli nyugaton egy nagy és egzotikus ország, ahol érdekes üvegedényeket gyártanak (Hoppál 2015). Legkésőbb a Tang-korban (a 7–10. században) a nesztoriánus kereszténység is megjelent Kínában, de mély nyomokat ez sem hagyott, és a kínaiak számára az sem bírt különösebb jelentőséggel, hogy a mongol hódítás korában (a 13–14. században) rendszeres volt a követjárás a kínai császár (egyben mongol nagykán) és az európai hatalmak között. Az ebben az időben megjelenő katolikus közösség nyomtalanul eltűnt, s míg a korban Kínát megjárt Marco Polo útleírása óriási érdeklődést keltett a mesés Távol-Kelet iránt Európában (Kolumbuszt is Marco Polo könyve inspirálta), ez korántsem volt kölcsönös. Sőt a mongolok kiűzése után Kína évszázadokra bezárkózott, s a Ming-korban (a 14–17. században) a Kína-centrikus világgép új reneszánszát élte.

Érdekes módon az első igazán magas szintű találkozás a nyugati és a kínai civilizáció között éppen a bezárkózásnak ebben az időszakában történt. A 16. század végén katolikus – elsősorban jezsuita – misszionáriusok jelentek meg Kínában, azzal a kimondott céllal, hogy a világ legnagyobb birodalmát megtérítsék. A civilizációk érintkezésének szempontjából a korszak legfontosabb alakja Matteo Ricci (1552–1610) itáliai jezsuita szerzetes volt, aki élete utolsó három évtizedét Kínában töltötte, s kidolgozta a nevéhez kötődő Ricci-módszert (Harris 1966). A módszer lényege az inkulturáció, a keresztény tanoknak a helyi kultúrába való beleágyazása, beleszövése, illetve az alkalmazkodás. Ricciben és társaiban fel sem merült, hogy a kínai kultúrát alacsonyabb rendűnek tartsák, mint a nyugatit, vagy a nyugati civilizáció bármely elemét megpróbálják rákényszeríteni a kínaiakra. A lehető legnagyobb tisztelettel fordultak a kínai kultúra felé, megtanulták a nyelvet, átvették a kínai öltözködési és egyéb szokásokat, s igyekeztek megismertetni egymással a két civilizációt: nyugati nyelvekre fordították a konfuciánus klasszi-

kusokat, kínaira a Nyugat bizonyos alaplíveit. Ricciék egészen a császári udvarig eljutottak, ahol a 17–18. században több jezsuita is afféle udvari tudósként dolgozhatott, s megismertethette a kínai elittel a nyugati tudományosság egyes eredményeit. A kínai konfuciánus elit e korban meglehetősen nyitottnak bizonyult az új ismeretek iránt (Yu 2005: 206–210). E tudós szerzeteseket nagy tisztelet övezte Kínában, például a 17. századi naptárreformba is bevonták őket csillagászati ismereteik miatt, s a térítésben is számottevő sikereket arattak. Eredményeik ugyanakkor éppen annak voltak köszönhetők, hogy igyekeztek a legmesszebbmenően alkalmazkodni a kínai elvárásokhoz. Ez vezetett végül a misszió végéhez: az úgynevezett „rítus-vitát” lezárva riválisaik, a domonkosok és a ferencesek nyomására a 18. század elején Róma megtiltotta, hogy a kereszténységre tért kínai hívek továbbra is bemutassák őseiknek a hagyományos szertartásaikat. E rítusokat – amelyek a kínai kultúra egyik legfontosabb elemének számító őstisztelet megnyilvánulásai – az akkomodáció jegyében a jezsuiták elfogadták, alapvetően világi jellegűnek tartva őket; ellenfeleik azonban bálványimádásként tekintettek rájuk. Az ősöknek való áldozatbemutatás pápai tilalmára való válaszként 1721-ben Kangxi (1661–1722) császár betiltotta Kínában a keresztény térítést. A rítus-vita joggal tekinthető a nyugati és a kínai civilizáció – elvi-elméleti szinten is zajló – első összeütközésének (Mungello 1994).

A tudós szerzetesek elfogadottsága Kínában elsősorban technikainak tartott tudásuk eredménye volt. Ricci és utódai Európában a legkorszerűbb természettudományos képzsben részesültek, s bár a 16–18. században Európa nem mondható tudományosan vagy technikailag általánosan fejlettebbnek Kínánál, voltak bizonyos területek, amelyeken Európa előrébb járt. A misszionáriusok tudását a kínai elit is felismerte, és hajlandó is volt befogadni az új információkat és módszereket, de ez nem jelentette azt, hogy szakítottak volna a hagyományos Kína-centrikus világképpel. Kínába érkezve Matteo Ricci egyik első dolga az volt, hogy készített egy kínai nyelvű világtérképet, majd később többet is, egyet magának a Ming-házi Wanli (1572–1620) császárnak a megbízására. E térképek afféle szenzációszámba mentek, de igazi paradigmaváltást a kínai gondolkodásban nem okoztak, már csak azért sem, mert központjukban természetesen Kína állt. Még az sem okozott jelentős megrázkódtatást, hogy a föld gömbölyű, s nem lapos és négyzet alakú, ahogyan azt az ősi kínai elképzelések állították. Valójában az Égalatti-elmélet alapvetően politikai-ideológiai-filozófiai jellegű volt, és nem földrajzi, ennek megfelelően a földrajzi látótér kitágulása nem tudta megingatni. Az, hogy a kínaiak más országok, népek és kultúrák létezéséről is tudomást szereztek, nem járt együtt azzal, hogy bármelyiket elismerték volna Kínával egyenrangúnak.

Az első ipari forradalom kibontakozásáig a Nyugat nem vehette fel a versenyt Kínával. Gazdaságtörténészek szerint nagyjából az 1800-as évek elejéig a világ GDP-jének egyharmadát Kína adta (Maddison 2007: 23–42), s technikai fejlettségének



köszönhetően olyan mutatókban is élen járt, mint az egy főre jutó kalóriaelfogyasztás vagy az adott földterületre jutó termésátlag. A francia felvilágosodás képviselői Kínát az „ész birodalmának”, követendő mintának állították be, s egy egészen idealizált Kína-képet alakítottak ki. A két világ egyenlőtlenségét jelezte – és első igazi komoly összecsapásukat okozta – az is, hogy míg a 18. századra nyugaton óriási igény mutatkozott kínai termékekre (elsősorban teára, emellett porcelánra és selyemre), Kína gyakorlatilag semmit nem vásárolt Európától, hiszen az utóbbinak nem volt olyan terméke, amelyre a kínaiaknak szükségük vagy igényük lett volna. S nemcsak konkrét termékeket nem importáltak, de szellemi javakat se, bizonyos természettudományos-technikai ismereteken kívül. Miközben a Nyugat a világ nagy részét gyarmatosította, a 19. századig fel sem merült, hogy Kínában esélye lenne hódítóként fellépni. Az ópiumháborúig a nyugati nagyhatalmak legfeljebb követeket küldtek Pekingbe, amelyek *kérelmezték* a császártól bizonyos kereskedelmi és egyéb lehetőségek biztosítását.

A leghíresebb követjárás a George Macartney nevéhez fűződő 1793-as próbálkozás volt, amely rendkívüli tanulságokkal szolgált arról, hogy miként képtelen a két inkompatibilis világ együttműködni egymással. A III. György király által Pekingbe küldött követség céljai alapvetően gazdasági jellegűek voltak: szerették volna elérni, hogy Kína – Kantonon kívül – más kikötőket is nyisson meg, törölje el a brit kereskedőket sújtó korlátozásokat, engedjen át egy part menti szigetet a britek számára állandó bázisnak, emellett nyílhasson állandó brit képviselet Pekingben. A Macartney-követség már a formaságok területén is számos bonyodalmat okozott. A kínaiak a skót lordot – mindenben megfelelvén saját hagyományaiknak – egy távoli barbár uralkodó behódoló üzenetet hozó küldötteként kezelték, a britek diplomáciai ajándékait pedig adóként. Macartney ezzel szemben – a vesztfáliai rendszer alapján, amelyet egyébként a nyugatiak valójában csak Európában vettek komolyan – a kínai császárral egyenrangú uralkodó képviselőjeként próbált fellépni, amit a kínaiak értelmezni sem tudtak, nemhogy elfogadni. A császár és a követ személyes találkozása előtt hosszas alkudozás folyt arról, hogy Macartney-nak végre kell-e hajtania az ilyenkor szokásos kilencszeres földre borulást („kowtow-vita”), végül a feleknek egy nappal a kihallgatás előtt sikerült megegyezniük egy – egy térdrel végrehajtott – térdhajtásban. A találkozó létrejött, de Qianlong császár a követ összes kérését elutasította, s egy számtalanszor idézett levélben oktatta ki III. Györgyöt:

Te, ó, uralkodó, messze lakozol, sok tengeren túl, és mégis attól az alázasos kívánságtól vezettetve, hogy civilizációnk jótéteményeiben osztozhass, követséget küldtél, amely engedelmesen eljuttatta hozzánk üzenetedet. [...] Azok a komoly kifejezések, amelyekből az üzenet áll, bizonyítják részedről a tiszteletteljes alázatosságot, mely rendkívül dicséretre méltó. [...] Ami azt

a kérelmedet illeti, hogy egy alattvalódat mennyei udvaromhoz küldhesd, hogy ellenőrizze országod kereskedelmét Kínával, úgy ez a kérés ellentmond dinasztiám minden szokásának, és semmilyen módon sem fogadható el. [...] Ha úgy rendelkeztem, hogy az általad küldött hódolati ajándékokat, ó, uralkodó, elfogadják, úgy ez kizárólag azért történt, mert figyelembe vettük azt az érzést, amely arra indított, hogy elküldd őket. Dinasztiánk hatalmas győzelmeinek híre elhatolt az Égalatti minden országába, s a szárazföldek és tengerek valamennyi nemzetének uralkodói elküldik értékes ajándékaikat. [...] Amint követed maga meggyőződhet róla, nekünk mindenünk megvan. Számomra nincs értéke furcsán vagy ravaszul készített tárgyaknak, és nincs szükségem országod készítményeire. [...] Reszkess, engedelmeskedj, és ne kövess el tiszteletlenséget! (Polonyi 1994: 112–113)

A levél nyelvezete, stílusa teljességgel a kínai diplomáciai szokásokat követte, a kínai császárok mindig is így leveleztek az idegen uralkodókkal, azok pedig elfogadták ezt, a kínai kapcsolatok nyújtotta számtalan gazdasági és politikai előny miatt. Az európai államoktól viszont idegen volt ez a hozzáállás, ezen az alapon nyilvánvalóan nem tudtak együttműködni a Középső Birodalommal, nem fogadhatták el azt a szerepet, amelyet a kínai világképben egyedül betölthettek – az egyetlen civilizáció áldásaiban részesülni kívánó, adófizető barbárokét. Sőt a 18. században megjelent, majd a 19. században fokozatosan uralkodóvá vált az az elképzelés, hogy a civilizáció kizárólagos hordozói a kereszténység és a felvilágosodás alapjain álló nyugati országok, s nekik történelmi küldetésük, hogy e civilizációt az egész világra kiterjesszék (Duara 2001: 100). Ez a nézet természetesen összeegyeztethetetlen volt a kínaival.

Egy világ dőlt össze

A két, magát univerzálisnak tartó civilizáció addig tudott békésen egymás mellett élni, amíg gazdasági-hatalmi érdekeik össze nem ütköztek, s amíg létezett köztük valamiféle egyensúly. A nyugati ipari forradalmak azonban mindezt megváltoztatták. Egyrészt a világ különböző részei között a korábbiaknál sokkal intenzívebb kapcsolat alakult ki, amiből Kína sem maradhatott ki; másrészt az egyensúly is felborult, katonailag a Nyugat messze megelőzte a Nagy Qing Birodalmat. Ez vezetett az első ópiumháborúhoz (1839–1842), amely katonailag nem volt igazán jelentős – brit részről 69-re, kínai részről 18–20 ezerre teszik az áldozatok számát –, ugyanakkor joggal nevezhető a világtörténelem egyik legfontosabb háborújának. Az első összecsapás a nyugati és a kínai civilizáció között Nagy-Britannia (a „Nyugat”) fölényes győzelmét hozta, a kínaiak kénytelenek voltak



számukra megalázó békeszerződést aláírni (nanjingi szerződés, 1842). Ezután a 19. században további ópiumháborúk és egyéb incidensek következtek, amelyek – a Nyugat katonai-technológiai fölénye miatt – mind Kína vereségét hozták. A katonai kudarcok fokozatosan teljesen átalakították a kínai ön- és világképet, a Nyugathoz való viszonyt, s megkezdődött a „nemzeti szégyen évszázada” (*bainian guochi*), amelyre a mai kínai identitás is nagymértékben épül (Wang 2014).

A kínaiak számára csak nagyon lassan vált világossá az ópiumháborúk – pontosabban a Nyugat felemelkedésének – jelentősége. Az eseményeket igyekeztek beilleszteni történelmi tapasztalataik közé, s úgy értelmezni, ahogy annak idején a nomád hódításokat. Ismét kulturálisan alacsonyabb rendű, csupán katonai ismeretekben és technológiákban – a kínaiak számára korántsem alapvető jelentőségű dolgokban – jártasabb „barbárok” győztek a csatamezőn, de ez csak felszíni fölényt jelentett, nem valami mélyebbet. A nyugatiakra a kínaiak tehát az ópiumháborúkat követő évtizedekben olyan barbárokként tekintettek, akik ugyan hatékony fegyverekkel rendelkeznek, de nem áll mögöttük jelentős vagy akár csak érdekes civilizáció. Míg a nagyjából ezzel egy időben hasonló cipőben járó japánok időben felismerték, hogy a Nyugat fölénye nem csupán technikai jellegű, s országuk megerősítéséhez szükséges a nyugati tudományok, politikai rendszerek, kultúra tanulmányozása és adott esetben átvétele, a kínaiak csak rendkívül lassú és kinkeserves folyamat során számoltak le a kínai kultúrfőlény tudatával, a Kína-centrikus világgéppel.

A császári kormányzat meglehetősen későn, 1861-ben, az első ópiumháború kitörése után két évtizeddel – s újabb vesztes összecsapásokat követően – alakított külön intézményt (Zongli Yamen) a külföldi ügyek intézésére és tanulmányozására, de ez a szerv se volt minisztériumi szintű, ami jelzi, hogy az udvar még ekkor se tartotta különösebben fontosnak a külvilágot. Nagyjából ezzel egy időben, az 1860-as évek elején indult el az önerősítési mozgalom (*zhiqiang yundong*), a kínai elit első válasza a nyugati civilizáció behatolására. A mozgalom abból a tételtől indult ki, hogy a Nyugat csupán technikailag fejlettebb, s a világ rendjének helyreállításához nincs szükség többre, mint hogy Kína átvegye az idegen haditechnikát. A mozgalom jelszava az volt, hogy „a kínai tudás az alap, a nyugati tudás a funkció” (*zhongxue wei ti, xixue wei yong*). Az „alap”, „lényeg”, illetve a vele szemben álló „funkció”, „használat” régi fogalompárja a kínai gondolkodásnak, s ebben az esetben konkrétan arra utalt, hogy a kínai hagyományokat meg kell őrizni, a politikai, társadalmi, oktatási stb. rendszerben nincs szükség változásra, csupán az iparban, haditechnikában kell átvenni a külföldi vívmányokat. Ennek megfelelően a hagyományos kínai világképet nem kell módosítani, elég, ha építenek néhány modern fegyvergyárat (Jordán–Tálas 2005: 26–33).

A 19. század második felében egyre kiterjedtebb külföldi jelenlét nyomán ez az álláspont egyre tarthatatlanabbá vált, de az 1894–95-ös japán–kínai háborúban

elszenvedett vereség kellett ahhoz, hogy a kínai elit legalább egy szűk csoportjának gondolkodásában valódi paradigmaváltás következze be. A japán győzelem azért sokkolta különösen Kínát, mert míg a nyugatiak korábban csaknem ismeretlenek voltak a kínaiak számára, a japánokat mindig is a kínai kultúrkör külső tagjainak, a kínai császár távoli félbarbár alattvalóinak tartották, akik mindazt, ami kultúrájukból értékelhető, Kínából vették át. Az, hogy e régről ismert „vazallusok” – akik ugyanakkor szembesültek a nyugati nyomással, mint a kínaiak – látványosan régi mestereik fölé kerekedtek, minden korábbinál súlyosabb csapást mért a kínai önképre. Adta magát a felismerés, hogy Kínának a japán mintát követve kell modernizálódnia, vagyis a technológiainportnál jóval mélyebb változásokra van szükség, amelyek a politikai és társadalmi rendszert is érintik. A japán háborús sokk hatására bontakozott ki az alkotmányos monarchisták mozgalma, amely az 1898-as „száznapos reformban” csúcsosodott ki, ekkor egy rövid időre különböző újításokat léptettek életbe, de a mozgalom végül a konzervatívok ellenállásán megbukott (Jordán–Tálas 2005: 36–42). Jellemző azonban a kínai tradíció erejére, hogy az alkotmányos reformerek vezetője, Kang Youwei a mozgalom eszméit a *Konfuciusz reformjairól* (*Kongzi gaizhi kao*) című 1897-es könyvében fejtette ki – vagyis még saját modern reformjavaslatait is Konfuciuszhoz kötötte. Mindenesetre az, hogy még a császárság – és az ezzel járó hagyományos világkép – rendszerén belüli módosítások is megbuktak a pillanatnyi hatalmi érdekeken, oda vezetett, hogy a következő években dominánssá váló elit már az addigi politikai és gondolkodási rendszeren kívül kereste a megoldást a válságra. Ez pedig politikailag a császárság megdöntését és a köztársasági államforma bevezetését (1912), az egyéb életterületeken pedig az erőteljes modernizációt és nyugatosodást jelentette. Probléma volt ugyanakkor, hogy a politikai fordulat – a köztársasági forradalom győzelme – megelőzte az igazán mély társadalmi és gondolkodásbeli változásokat, a(z egyértelműen a nyugati civilizációhoz kötődő) köztársasági vagy demokratikus eszméknek sem széles körű ismertségük, sem támogatottságuk nem volt. Így a sikeres köztársasági átmenet helyett Kína az 1910-es években gyakorlatilag szétesett, és belháborúk, puccsok, hadúri küzdelmek káoszába süllyedt.

Az egységes állam hiánya, a meglehetősen zűrzavaros viszonyok ugyanakkor a kínai szellemi élet felszabadulásához vezettek, a köztársaság első évtizedében létrejöttek a közéleti gondolkodás és eszmecsere új fórumai: politikai-kulturális folyóiratok, könyvkiadók, klubok, vitakörök, szervezetek, amelyek mind a kiutat keresték Kína számára. A világtörténelem leghosszabb ideig folyamatosan fennálló államának, a kínai császárságnak a megbukásával összeomlott a hagyományos kínai világkép is, s a kínai elit új utakat keresett.

Mindennek része volt, hogy sokan a kínai civilizáció csaknem teljes örökségétől megszabadultak volna, azt minden elemében visszahúzó erejűnek, károsnak tartva. Mások a kínai és a nyugati civilizáció ötvözésében látták a megoldást. A század



második évtizedében sorra jelentek meg fordításokban a különböző nyugati iskolák, izmusok tanai, s mindegyiknek megjelentek a kínai hívei, az anarchistáktól a marxistákig, a liberálisoktól a szociáldarwinistákig. A továbbra is befolyásos konfuciánusok (például Gu Hongming) a múltba fordultak, azt állítva, hogy a kínai „szellemi civilizáció” (*jingshen wenhua*) magasabb rendű, mint a nyugati „anyag civilizáció” (*wuzhe wenhua*), s az előbbi újjáélesztésével legyőzhető lenne az utóbbi (Du 2011). A köztársaságpárti nacionalisták (például Sun Yat-sen) a konfucianizmust és a liberalizmust kívánták ötvözni. A liberálisok (például Hu Shi) ezzel szemben a teljes nyugatosítás (*quanpan xihua*), illetve a gondolkodás (természet)tudományos alapokra helyezése pártján álltak. A marxisták (Chen Duxiu, Li Dazhao, később Mao Zedong) a „feudális” hagyományos kultúra totális megsemmisítését és egy új szocialista identitás megteremtését tűzték ki célul (Meissner 2006). A hagyományos kínai civilizációhoz való viszony a teljes elutasítástól a lehető legnagyobb mértékű megőrzésig terjedt; voltak, akik a kínai civilizációt még mindig magasabb rendűnek, mások alacsonyabb rendűnek tartották, az azonban mindenképpen újdonság volt, hogy a kínai elit már egy másik – a nyugati – civilizációhoz képest határozta meg a sajátját, s kénytelen volt elfogadni azt, hogy nem a kínai az egyetlen létező civilizáció.

A 20. század első egy-két évtizedének – a civilizációs kérdés szempontjából is megkerülhetetlen, sőt talán legfontosabb – fejleménye a nacionalizmus megjelenése volt. A nyilvánvaló különbségek ellenére minden korabeli irányzatot áthatott a nacionalizmus, a modern értelemben vett kínai nemzet megteremtésének vágya (Zhao 2004). Közös kínai identitás ugyanis – a hagyományos elit civilizációs és birodalmi tudatát leszámítva – nem létezett, anélkül pedig a modern állam létrehozása lehetetlen volt. Sun Yat-sen, „a kínai köztársaság atyja” gyakran idézett hasonlata szerint a kínai nép olyan volt, mint egy halom laza homok, az alkotóelemeit semmi nem kötötte egymáshoz. Létre kellett hozni tehát a kínaiak új közösségét, amelynek kötelékei a hatalmas államot egyben tartják, s a sok százmillió lakost mozgósítják a közös célokért.

Ezzel kapcsolatban azonban megjelent az a – máig megoldatlan – probléma, hogy milyen kapcsolatban áll egymással a kínai nemzet és a kínai civilizáció. Ki és mi a része a kínai nemzetnek, illetve civilizációnak? Nyelvi-etnikai alapon egyiket se lehetett definiálni, hiszen ha a *han* kínaiakra szűkítik e fogalmakat, azzal a korabeli lakosság jelentős részéről, a nemzeti kisebbségekről, illetve az általuk lakott vidékekről – az ország területének mintegy feléről – lemondanak, ez pedig természetesen politikai okokból elképzelhetetlen volt. A közös identitást, nemzeti és/vagy civilizációs tudatot megteremteni még az önmagukban is soknyelvű és változatos kultúrájú *hanok* körében is hatalmas feladat volt, az pedig szinte lehetetlenségnek tűnt, hogy ezt az összetartozás-tudatot olyan – saját markáns kultúrával, sőt államalkotó hagyománnyal is rendelkező – népekkel is elfogad-

tassák, mint például a tibetiek, mongolok, ujgurok. Ez utóbbi csoportokat – sok más kisebb néppel együtt – a Qing-dinasztia (1644–1911) véres háborúk során hódította meg és vonta be a birodalomba, ráadásul maga a Qing-uralkodóház nem is *han* kínai volt, hanem mandzsu, emiatt sokáig a korai kínai nacionalizmus egyik fő célpontjának számított. Mindezek miatt a modern Kína megalkotói Sun Yat-sentől kezdve tulajdonképpen a mai kommunista vezetőkig arra törekedtek és törekednek, hogy megalkossanak egy nemzetiségek felett álló, a *han*okon jóval túlmutató, *össz-kínai identitást*. E megközelítésben például a tibeti vagy a mongol kultúra a kínai civilizációnak ugyanolyan szerves eleme, mint a Sárga-folyó és a Jangce völgyének a hagyományrendszere. Ez a civilizációfogalom azonban elméletileg nemigen igazolható, legfeljebb politikailag.

Az első világháború a civilizáció kérdéskörével kapcsolatban nyugaton is változást hozott. Míg korábban a domináns nézet az volt, hogy a nyugati *a* civilizáció, ezért is van joga uralma alá vonni a világot, a nagy háború – amelynek során a Nyugat gyakorlatilag saját maga szisztematikus elpusztításának látott neki – elbizonytalanodást hozott (lásd Spengler és *A Nyugat alkonyát*). Egyre elfogadottabbá vált az a nézet, hogy nem egy civilizáció van, hanem több, s a nyugati ezek közül csupán az egyik, amelynek ideiglenesen sikerült katonailag a többi fölé nőnie (Duara 2001: 101–108). Ez az elképzelés azonnal gyökeret vert Kínában is, az 1920-as évek kínai diskurzusának fontos témája lett a különböző civilizációk sorsa. A korszak kínai gondolkodására nagy hatása volt a japánoknak – a nyugati eszmék többsége japán közvetítésével került Kínába –, s valószínűleg japán hatásra tűnt fel Kínában az „ázsiai/keleti civilizáció” eszméje, amelynek az eredete egyébként szintén nyugati.³ Eszerint az egységesnek tekintett nyugati civilizációval szemben létezik a keleti is, amelyet szintén több ország/nemzet/kultúra alkot. Megjelent a Nyugat és Kelet ma már közhelyszerű (és hamis) szembeállítás: a Nyugat erőszakos, a Kelet békés; a Nyugat materialista, a Kelet spirituális; a Nyugat dekadens, a Kelet etikus; a Nyugat racionalista, a Kelet természetes; a Nyugat ideiglenes, a Kelet időtlen stb. (Duara 2001: 108). Az össz-ázsiai civilizáció hangsúlyozása japán részről egyértelműen politikai szándékokra vezethető vissza: ha Ázsia (a Kelet) egy egység, egy közösség, akkor szüksége van vezetőre, ez pedig csak leg-erősebb állama, Japán lehet, amely képes megvédelmezni a Keletet az agresszív Nyugattól. Ez pedig legitimálta Japán ázsiai hódításait. A kínai elit tagjai Japán terjeszkedési törekvéseit természetesen nem fogadták el, de az ázsiai civilizáció eszméje nagy vonzerőt gyakorolt rájuk is, hiszen saját sérelmeiket tágabb kontextusba helyezte, elvi alátámasztást adott a mindenkori kínai birodalmi törekvéseknek, s

³ Maga a modern 'civilizáció' értelmű kínai *wenming* szó is Japánból került vissza a kínai nyelvbe (japán kiejtése *bunmei*), amelyben korábban nem volt ilyen egyértelmű jelentése (lásd Hirono 2008: 24–28; Barmé 2013: xvi).



megfelelő értelmezéssel Kínát újra, ha nem is a világ, de legalább egy kontinensnyi civilizáció központjába helyezte, így a nacionalizmussal se került ellentmondásba. Végül amikor Japán az 1930-as években általános háborút indított Kína, majd több ázsiai ország ellen, az ázsiai civilizáció kérdése lekerült a napirendről, hiszen a korban egyértelműen japán birodalmi érdekeket szolgált; emiatt a kínai eszmetörténeti írásokban azóta alig említik, hogy egy időben a kínai szellemi élet legnagyobbjai értekeztek az ázsiai civilizációról, s benne Kína szerepéről (Duara 2001: 108–117).⁴

A civilizációs diskurzus az 1930–40-es években háttérbe szorult, a Nemzeti Párt (Guomindang) vezette kormányzat hivatalos államideológiává Sun Yat-sen „három népi elvét” tette meg, ezek egyike – és a korban a legfontosabb – a nacionalizmus volt. A nemzetépítési törekvéseknek különös hangsúlyt adott a Japánnal folytatott élet-halál harc, amelyben Kína fő szövetségeseikként éppen a nyugati civilizációt képviselő angolszász hatalmakra számíthatott, vagyis politikai-katonai érdek is volt, hogy a civilizációs különbségeket ne hangsúlyozzák, a kínaiakat ne állítsák szembe a Nyugattal, miközben az segít nekik a „keleti” japánok ellen. Eközben a fő belső ellenségé az ideológiájában internacionalista és civilizációk felett álló Kínai Kommunista Párt (KKP) vált, amelyet a kínai szempontból nyugatinak számító, de a nyugati világ hagyományos hatalmaival szintén szembenálló Szovjetunió támogatott, ez ugyancsak gyengítette a civilizációs kérdéskör vonzerejét.

A Guomindang és a KKP a japánellenes háború idejére félretették ellentéteiket, de az 1945-ös japán vereség után a két kínai párt között kitört a nyílt polgárháború, amelyből 1949-ben a kommunisták kerültek ki győztesen. A kínaiak Japánnal, majd egymással vívott küzdelmeiben – amelyekben a maga módján természetesen a kínai szellemi elit is részt vett – a törésvonalak egyáltalán nem feleltek meg a civilizációs határoknak, így a civilizáció kérdéseiről nem sok szó esett. Ugyanakkor meg kell jegyezni, hogy az 1920–40-es években jelentős modernizációs folyamatok zajlottak Kínában, Kína és a nyugati világ kapcsolatai még intenzívebbé váltak, s jelentős – bár vitatott mértékű – nyugatosodás is zajlott. A kultúrában, művészetekben, tudományokban, filozófiai és politikai áramlatokban meghatározóvá váltak a nyugati formák, fogalmak, eszmék, módszerek, persze minden némileg elkínaiasítva; a császárkori vagy régebbi hagyományokat néhány konzervatív konfuciánust leszámítva mindenki meghaladandónak (vagy akár megsemmisítendőnek) tartotta.

⁴ Az utóbbi évtizedekben a nemzetközi diskurzusban – a különböző kelet-ázsiai országok gazdasági sikerének következményeként – ismét felmerült az „ázsiai civilizáció” kérdése, de egyelőre nem úgy tűnik, hogy belátható időn belül ki tudna alakulni valamiféle nemzetek feletti közös ázsiai identitás, értékrend, világszemlélet, kultúra, amelyet összességében civilizációnak nevezhetnénk (lásd Yamazaki 1996).

A proletárdiktatúrától a „Köpködni tilos!” tábláig

A Kínai Népköztársaság 1949-es kikiáltása minden szempontból új korszakot teremtett. A szellemi élet területén megszűnt a szabadság, az értelmiség csak a párt által megszabott szűk kereteken belül folytathatott diskurzust bármiről. A civilizációk témája sokáig nem kerülhetett elő. A kínai kommunisták Mao Zedong vezette csoportja, amely már az 1930-as években kiszorította a pártvezetésből a riválisait, a marxizmus-leninizmust jelentősen átértelmezte, elkínaiasította, de azt a tényt nem tagadták, hogy az ideológia nyugati eredetű, nincsenek kínai gyökerei. Pontosabban úgy vélték, hogy a marxizmus-leninizmus – konkrét civilizációhoz kötődő eredetétől függetlenül – univerzális ideológia, amely az egész világon érvényes. Ennek az ideológiának a hagyományos kínai civilizáció, annak világképe, értékrendje, kultúrája stb. nem felel meg, ezért mindezeket el kell vetni. Ez a hagyományellenesség az 1966–1976 között tartó „kulturális forradalom” idején olyan méreteket öltött, hogy a kínai tradíciók tárgyi emlékeinek számottevő részét fizikailag megsemmisítették, képviselőit – az értelmiséget – meghurcolták, bizonyos esetekben megölték. Ekkor az elpusztítandó „négy régi” (régi szokások, régi kultúra, régi gyakorlatok, régi eszmék) nemcsak a hagyományos kínai elemeket jelentette, hanem gyakorlatilag mindent, ami 1949 előtt keletkezett.

A hagyományos civilizációs diskurzust felváltotta a politikai ideológián alapuló megkülönböztetés (szocialista–kapitalista, haladó–reakciós), de végül ez is olyan szélsőséges formát öltött, hogy még a Szovjetunió és csatlósai is átkerültek a rossz oldalra, s a világszocializmus egyetlen képviselője, a világforradalom kizárólagos támogatója az 1960-as évekre – a kínaiak szerint – Kína maradt. Potenciális követői pedig azok a harmadik világbeli fejlődő országok, amelyeknek Peking segítette függetlenségi és forradalmi küzdelmeit. Ezzel tehát paradox módon helyreállt az a császárkori állapot, amelyben a globális küldetéssel rendelkező Kína a világ középpontja, ez a küldetés azonban nem civilizatorikus, hanem politikai jellegű volt. Kínai civilizációról – az erőteljes, elsősorban történelmi sérelmeken és fenyegetettségérzeten alapuló nacionalizmus ellenére – nem beszéltek (Barmé 2013: xv), hiszen annak minden régi elemét igyekeztek megsemmisíteni, míg újakat nem hoztak létre, hiszen a felépíteni kívánt új világ elvileg civilizációk felett állt. Az össz-ázsiai civilizáció eszméje pedig – a japánokkal kapcsolatos rossz tapasztalatok mellett – azért sem merülhetett fel újra, mert a szóba jöhető országok jelentős része (Japán, Dél-Korea, Szingapúr stb.) a kapitalizmust választotta.

A civilizációs diskurzus csak az 1980-as években került elő újra, igaz, ekkor igen intenzív módon (Barmé 2013: xvi). Mao 1976-os halála, illetve a „reform és nyitás” 1978-as meghirdetése után ismét új korszak kezdődött az ország életében. Az impozáns gazdasági fejlődés mellett a kínai társadalomban ideológiai vákuum és súlyos értékválság alakult ki. A hagyományos kultúrából az évtizedes



pusztításoknak köszönhetően már alig maradt valami, ugyanakkor a marxizmus-leninizmus-maoizmus vonzereje és legitimációja is összeomlott, s a korszak piaci reformjainak köszönhetően a társadalmon eluralkodott a materializmus, a fő érték-mérővé a pénz vált, miközben a nyitást a nyugati eszmék és gondolatok újabb tömeges beáramlása kísérte. Az elszigeteltség megszűnésével világossá vált, hogy a Kína felvirágoztatását ígérő kommunisták uralmának első évtizedeiben Kína csak még jobban leszakadt a fejlett világtól, miközben saját maga által elpusztított értékeinek pótlására nem hozott létre újakat; mindeközben a jelentős mértékben elnyugatosodott szomszédok (Japán és az ázsiai kistigrisek) sikert sikerre halmoztak, ráadásul közben saját kultúrájuk sok elemét is megőrizték. Minderről a korábbiaknál jóval szabadabban lehetett beszélni, mivel a rendszer engedélyezte az értelmiségi diskurzust, persze továbbra is csak bizonyos – de a korábbiaknál tágabb – keretek között.

A korszak jellemző és nagy hatású alkotása *A Folyó elégiája* (*Heshang*) című dokumentumfilm-sorozat, amelyet a Kínai Központi Televízió mutatott be 1988-ban (Su-Wang 1991). A kínai civilizáció elmaradottságával foglalkozó sorozatban a kínai hagyományt a Sárga-folyó jelképezi, amely zsarnoki, pusztító, s héttized részt sárból áll. A bezárkózó, földművelés-központú, konzervatív, feudális, bürokratikus, stagnáló Kínával szemben ott áll a kék óceán jelképezte Nyugat, amely dinamikus, nyitott, vállalkozó kedvű, eleven. „Amikor a terjeszkedő, nemzetközi kereskedelemmel és háborúskodással foglalkozó kék civilizáció kulturális összeütközésbe került a sárga civilizációval, amely kitarzott a földművelésre épülő gazdaság és a bürokratikus kormányzás mellett, az kétségtelenül olyan volt, mintha jég keveredett volna forró szénhez” – fogalmaz a filmbeli narrátor, vagyis a kínai civilizáció a film szerint alulmaradt a Nyugattal szemben. A kínai tradíciók okozta problémák a maói időszakban sem oldódtak meg, s ha véget akarnak vetni a stagnálásnak, Kínának szakítani kell saját hagyományaival, modernizálnia, nyugatosodnia kell, hogy – ahogy a záró epizód utolsó mondata fogalmaz – „az ezeréves magány után a Sárga-folyó végül megláthassa a hatalmas kék óceánt”. A film alig burkoltan a korabeli rendszert és annak bizonyos vezetőit is bírálta. *A Folyó elégiájának* óriási hatása volt: közkívánatra a televízióban még abban az évben – jelentősen megvágva – megismételték, szövegkönyvét a *Renmin Ribao*, a párt napilapja is közölte, nézettsége elérte a 200 millió főt. Az egyetemeken, értelmiségi társaságokban, újságokban élénk eszmecsere alakult ki a sorozatról, vitakörök, szemináriumok alakultak a tanulmányozására. Az alkotásról a legmagasabb szinten is viták folytak, a Központi Bizottság plénuma külön foglalkozott vele, egyes vezetők ellenforradalminak, párt- és szocializmusellenesnek minősítették, mások – például maga a korabeli pártfőtitkár, Zhao Ziyang – kiálltak mellette. Végül az 1989-es Tienanmen téri események után *A Folyó elégiáját* a diákmozgalom egyik kiváltójának, a burzsoá liberalizmus propagandaeszközének, antikommunista alkotásnak minősítették,

alkotóinak egy részét börtönbe zárták, mások nyugatra menekültek. A filmet azóta sem mutatta be kínai televízió. Óriási visszhangja viszont azt mutatta, hogy a kínai civilizációval kapcsolatos alapkérdések – Kik vagyunk mi? Milyenek vagyunk? Mit kezdünk a saját civilizációnkkal? – élénken foglalkoztatták a korabeli kínai szellemi és politikai elitet.

Természetesen a maó korszak utáni értékválsággal a politikai vezetés is szembe-sült, s érdekes módon éppen a civilizáció fogalmának segítségével igyekezett megoldást találni, kihasználva azt is, hogy a 'civilizáció' jelentésű kínai szó (*wenming*) – hasonlóan a nyugati nyelvekben található eredetijéhez – eltérő tartalmakat hordoz. A *wenming* utalhat bizonyos ismertetőjegyek alapján egy közösségbe sorolt embercsoportokra és azok jellemzőire („nyugati civilizáció”, „kínai civilizáció” stb.), a civilizálódás, civilizálttá válás történeti folyamatára, vagyis valamiféle változásra, illetve civilizáltságra, kulturális szintre, „civilizált” viselkedésre is. E jelentésköröket valószínűleg szándékosan nem megkülönböztetve lett a „két civilizáció” (*liangge wenming*) a reform és nyitás Kinájának ma is érvényes vezérlő ideológiája (Dyndon 2008: 86–92; Barmé 2013: xvii).

A „két civilizáció” fogalmát Deng Xiaoping említette először egy 1979-es beszédében, s nem mást jelent, mint az „anyagi civilizációt” (*wuzhi wenming*) és a „szocialista szellemi civilizációit” (*shehuizhuyi jingshen wenming*).⁵ A kettő együttes fejlesztésével lehet „kiegyensúlyozott fejlődést” (*pingheng de fazhan*) elérni, ami Kína sikerének előfeltétele. A „két civilizáció” elve jól illeszkedik az alap és a felépítmény kettősségének hagyományos marxi tanához: az anyagi civilizáció a gazdasági alapra vonatkozik, s lényegében a korabeli kontextusban a gazdaság fejlődését és modernizációját jelentette; a – pontosan sosem definiált, éppen ezért a mindenkori helyzethez és politikai szándékokhoz rugalmasan alakítható – szocialista szellemi civilizációnak pedig a felépítményt kell áthatnia. Magas szintű pártdokumentumban először 1986-ban foglalkoztak részletesen mindezzel: ekkor jelent meg *A Központi Bizottság határozata a szocialista szellemi civilizáció építésének vezérlő elveiről* (*Zhonggong Zhongyang guanyu shehuizhuyi jingshen wenming jianshe zhidao fangzhen de jueyi*) című dokumentum (Barmé 2013: xviii).

A szocialista szellemi civilizáció propagálása kísérlet volt az ideológiai vákuum kitöltésére, illetve, ami témánk szempontjából fontosabb, a nyugati civilizáció „káros” hatásainak mérséklésére. Az 1970-es évek legvégétől ugyanis a szívesen látott külföldi tőkével együtt megjelentek a különböző nyugati kulturális termékek, s ezzel együtt eszmék is (individualizmus, kapitalizmus, szabadságjogok stb.),

⁵ Az „anyagi” és a „szellemi” civilizáció megkülönböztetése a század elejére nyúlik vissza. Mint láttuk, a köztársaság kori konfucianusok a nyugatit tartották az „anyagi”, a kínait a „szellemi” civilizáció letéteményesének, de a fogalompár másoknál is megjelent, más tartalommal. A reform és nyitás Kinájában az anyagi és a szellemi ugyanannak a civilizációnak (a kínainak) a két aspektusa.



amelyek alááshatták a párt uralmát. A Deng Xiaopingnek tulajdonított, a korban gyakran emlegetett mondás szerint „ha kinyitjuk az ablakot, a friss levegővel együtt a legyek és a szúnyogok is berepülnek”. Mindezeket egyrészt negatív kampányokkal igyekeztek visszaszorítani (például a „szellemi szennyeződés” elleni kampány, 1983), másrészt pozitív módon a szocialista szellemi civilizáció terjesztésével. Ez utóbbiban a „szocialista” jelzőnek nem volt internacionalista vonása, inkább – kimondva-kimondatlanul – egyfajta sajátos új *kínai* civilizációt vagy civilizáltságot jelentett. Részeként propagáltak olyan fogalmakat, mint a közerkölcs (*gongde*), a patrióta szellemiség (*aiguo zhuyi jingshen*) és a kollektivizmus (*jitizhuyi*). Szintén a szocialista szellemi civilizáció eleme volt a „négy van” (*si you*), vagyis hogy vannak eszményeink (*lixiang*), van morálunk (*daode*), van kultúránk (*wenhua*) és van fegyelmünk (*jilü*) – a „van” a kínai nyelv sajátosságainak megfelelően „legyen”-ként is értelmezhető. A gazdasági alap (az anyagi civilizáció) változása – kapitalista tendenciák megjelenése, külföldi behatolás – jelentős veszélyt jelentett a párt legitimációjára és uralmára, s a szocialista szellemi civilizáció ápolásával a reformer vezetés igyekezett ezt ellensúlyozni, illetve elfogadhatóvá tenni a változásokat a párton belüli konzervatív erők számára. Hogy a szellemi civilizációnak éppen ideológiai-politikai vagy kulturális-morális aspektusát hangsúlyozták, azt is jelezte, hogy a kormányzaton belül melyik szárnynak volt éppen nagyobb befolyása. Sokatmondó, hogy a kulcsszó a *civilizáció* szó volt, nem például a kultúra, morál, értékrend stb. Ez mutatja, hogy a vezetők valamilyen általánosabb keretbe kívánták foglalni a törekvéseiket, ezzel egy időben a – kínai – szellemi civilizációt szembeállították más civilizációkkal, elsősorban a nyugatival, amelynek praktikus vívmányait (technológia, gazdaságszervezés stb.) ugyanakkor átvették. Vagyis Kína továbbra is hangsúlyozta civilizációs különállóságát.

A szocialista szellemi civilizáció fogalma az 1990-es években új értelmezést – pontosabban értelmezéseket – nyert, s felerősödött benne a *nemzeti* jelleg. Az 1980-as évek szellemi civilizációját – Deng Xiaoping nyomán – még nyelvileg is a régi kommunista zsargonban írták körül, a következő évtizedet meghatározó Jiang Zemin-féle vezetés azonban már új nyelvet beszélt. Az 1990-es évek beköszönté új helyzetet hozott Kínán belül és kívül is. A külvilágban összeomlott a Szovjetunió, megszűntek a kelet-európai kommunista rendszerek, a hidegháború véget ért, így Kína csaknem egyedül maradt sajátos kommunista berendezkedésével – miközben a Nyugat a „történelem végének”, a liberális demokrácia egyeduralgódóvá válásának lázában égett. Kínán belül az 1989-es Tienanmen téri események megmutatták, hogy mekkora szükség van egyrészt az erőteljesebb társadalmi és szellemi kontrollra, másrészt egy olyan ideológiára, amely egyesítheti a reform és nyitás kezdetén atomizálódni kezdő társadalmat, harmadrészt a nyugati eszmék hatásainak ellensúlyozására. A keleti blokk összeomlását követő háborúk, egyes volt kommunista országok szétesése is arra ösztönözték az új kínai vezetést, hogy

minden fronton, így ideológiailag is az ország egységének megőrzése legyen a fő céljuk. Mindeközben a kínai gazdaság némi megtorpanás után 1992-től soha nem látott ütemű növekedésnek indult, s ez egyre növekvő önbizalmat adott nemcsak a kínai vezetésnek, hanem az értelmiségnek is. A Tienanmen tér utáni nyugati kritikák és szankciók, illetve az a tény, hogy a Nyugat idővel már nem potenciális szovjetellenes szövetségest, s persze egyben hatalmas piacot, hanem egyre inkább riválist látott az országban, a vezetésben fokozták a külvilág iránti gyanakvást, a fenyegetettség érzetét. Mindez a nacionalizmus fokozódásához vezetett, mind állami, mind népi szinten, sőt az értelmiség körében is.

Ez kihatott a civilizációs diskurzusra is, amelyben fontos fejlemény volt, hogy Jiang Zemin érájában (1989–2002) a hangsúly a szellemi civilizációra terelődött, a korabeli értelmezések szerint így korrigálva azt, hogy Deng Xiaoping alatt túlságosan a gazdaság (anyagi civilizáció) került előtérbe, s megnőtt a szakadék az anyagi és a szellemi szféra között. Másrészt a szellemi civilizációt is fokozatosan átította a nacionalizmus, ami a hagyományos kínai civilizáció újraértékeléséhez vezetett. A maói korszakban a kínai tradíció a szocialista átalakítás akadályozója volt, így el kellett pusztítani; az 1980-as években, mint láttuk, az értelmiségiek és a politikai vezetők jelentős része szerint a hagyomány gátolta, visszafogta a modernizációt, így szintén vissza kellett szorítani; ezzel szemben az 1990-es évek hivatalos nyilatkozataiban a kínai hagyomány már nem akadály, hanem *előfeltétele* lett a sikeres modernizációnak. 1995-ben Jiang Zemin nyilvánosan kijelentette, hogy ha a kínaiak megfelelnek a hagyományos morális tanításokról, akkor Kína „a külföldi, s különösen a nyugati kultúra vazallusa” lesz (Dynon 1994: 94). Az 1996 októberében a *Központi Bizottság határozata a szocialista szellemi civilizáció építése erősítésének bizonyos fontos kérdéseiről* (Zhonggong Zhongyang guanyu jiaqiang shehuizhuyi jingshen wenming jianshe ruogan zhongyao wenti de jueyi) című dokumentum felszólította a pártot, hogy „vegye át a külföldi országok kiemelkedő civilizációs eredményeit, ápolja hagyományos kultúránk legjavát, előzze meg és akadályozza meg a kulturális szemét terjedését, és álljon ellent az ellenséges erőknek, amelyek hazánk ’elnyugatosítására’ és ’megosztására’ törnek...” E dokumentumban a nemzet „nagyszerű kulturális hagyománya” (*minzu de youxiu wenhua chuantong*) már együtt szerepel a párt forradalmi tradícióival, ami jelentős gondolkodásbeli fordulatot jelent a korábbi hagyományellenességhez képest. Látható az is, hogy miközben a párt átveendőnek tartja más országok bizonyos vívmányait, a nyugatosodási folyamatot ellenséges erők tevékenységének tulajdonítja, s meg akarja akadályozni. A szocialista szellemi civilizáció tehát már nemzeti jellegű, tulajdonképpen a modern kínai civilizációval azonosítják, egyben elkülönítik a nem kínai civilizációktól, elsősorban a nyugatitól. Ezzel a civilizációs narratíva eszközzé vált arra, hogy a kulturális nacionalizmus az államideológia részévé váljék.

Bár a „kínai civilizáció” fogalma a hivatalos szövegekben ritkán jelenik meg, maga a „civilizáció” kulcsfogalommá vált a mindennapi állami propagandában, ismét



csak építve a szó többféle jelentésére. 1997-ben megalakult a Szellemi Civilizáció Építésének Központi Irányító Bizottsága (Zhongyang Jingshen Wenming Jianshe Zhidao Weiyuanhui), s az adminisztráció különböző szintjein és a munkahelyeken „szellemi civilizációs irodák” nyíltak (Barmé 2013: xix; Dynon 2008: 99). Házirendeket, szabályzatokat, útmutatókat adnak ki a „civilizált viselkedést” illetően, „civilizált háztartás”, „civilizált munkahely”, „civilizált kerület” stb. címeket osztogatnak. Az előírások és kritériumok a legkülönbözőbb elemeket tartalmazzák, a párt és a haza szeretetétől kezdve a higiénés szabályok betartásán és az időssek tiszteletén át az önkéntes munkáig. A civilizáció része lett a köpködés mellőzése, a sorban állás a pénztárnál, az alapvető udvariassági szabályok betartása, a trágár szavak kerülése. 2006-ban az állami médiumok *Javaslat a civilizált internet kialakítására* (Wenming banwang chagyishu) címmel adtak ki irányelvgyűjteményt, s civilizációs kampányok indultak a 2008-as pekingi olimpia előtt is, és megjelentek a „vigyük le a civilizációt a falvakba” (wenming xiexiang) jelszóval fémjelzett kezdeményezések is (Barmé 2013: xix). Mindez része lett az új kínai szellemi civilizációnak, amely lefedi és összekapcsolja a nemzeti kultúra ápolását, a politikai lojalitást és a kulturált viselkedést (Dynon 2008: 96–99).

Távlatok: úton a civilizációs típusú állam felé

Ami a nemzeti aspektust illeti, a hivatalos megnyilatkozások még óvatosan fogalmaztak, de az 1990-es évek kínai közbeszédének egyes szereplői már nyíltan nacionalista eszméket hangoztattak. 1996-ban jelent meg az évtized egyik legnagyobb könyvsikere, a *Kína nemet mondhat* (Zhongguo keyi shuo bu), amelyet hat véleményformáló értelmiségi írt, s amely Amerika- és Japán-ellenességével ma is a kínai nacionalizmus egyik alapműve. A könyv azt hangoztatja, hogy az 1980-as években sok kínai túlságosan a nyugati értékek hatása alá került, ezért elvetette saját hagyományait. A Nyugat azonban ellenséges, és a kínaiaknak vissza kell térniük saját értékeikhez (Wang 1997). A művet több hasonló követte – ezeket nem a párt vagy a kormány adta ki, de nem is akadályozták terjesztésüket –, s miközben a nyugati popkultúra minden korábbiánál szélesebb körben jelen volt az országban, az értelmiségi és közéleti diskurzust egyre inkább a kínai kivételességtudat határozta meg, amely a kínai és a többi civilizáció eltéréseit hangsúlyozza (Jordán 2012: 113–121). Ehhez hozzájárult az is, hogy a civilizációk összecsapásának Huntingon-féle elmélete Kínában is viszonylag széles körben ismertté vált, s mivel az a kínai civilizációt a nyugati egyik fő potenciális ellenfeleként állítja be, az elmélet kínai követői a kínai civilizáció és állam megerősítését szorgalmazták, felkészülendő a nagy összecsapásra (Dynon 1994: 95).

A nacionalizmus, Kína-központúság, kivételességtudat továbbfejlesztése a „civilizációs típusú állam” (*wenming xing guojia*, angolul *civilizational state*) fogalmának megjelenése a 2000-es években. A kifejezés megalkotója Zhang Weiwei, a sanghaji Fudan Egyetem és a genfi Diplomácia és Nemzetközi Kapcsolatok Iskola kutatója, aki *A Kína-sokk: egy „civilizációs típusú állam” felemelkedése* (*Zhongguo zhenhan: yige „wenming xing guojia” de jueqi*) című – az évtized egyik könyvszenzációját jelentő – 2011-es művében foglalta össze nézeteit (már címében is finomított angol kiadását lásd Zhang 2011). A számos utánnyomást megért, több százezer példányban elkelt könyvben Zhang a „négy szuper és négy egyedi” címszó alatt foglalja össze a „civilizációs típusú állam” sajátosságait: 1) szuper nagy népesség; 2) szuper nagy terület; 3) szuper hosszú időre visszanyúló hagyományok; 4) szuper gazdag kultúra; 5) egyedi nyelv; 6) egyedi politika; 7) egyedi társadalom; 8) egyedi gazdaság. Kínára mindez jellemző, ami alapján elmondható, hogy az ország nem nemzetállam, de nem is civilizáció-állam (*civilization-state*, mely kifejezést a nyugati kutatók egy része használja rá, s mely a nemzetállamnak valamiféle ellentéte), hanem „civilizációs típusú állam”, ami egyesíti a nemzetállam és a civilizáció-állam előnyös tulajdonságait. Ez azt is jelenti, hogy a más civilizációk és államok sajátos történeti fejlődése során kialakult normák nem érvényesek Kínára, nem alkalmazhatók rá olyan szabályok, amelyek nem a sajátjai – így természetesen a nyugati normák, szabályok, értékek sem értelmezhetők vele kapcsolatban. Ez nemcsak a politikai rendszerre vonatkozik – vagyis például hiba elvárni, hogy Kína nyugati típusú liberális demokrácia kialakítására törekedjék –, de gyakorlatilag az élet minden területére igaz, például a nyugati közgazdaságtan törvényszerűségei sem működnek Kínában, a tankönyveket át kell írni vagy újakat kell írni helyettük. Az azokhoz hasonló hibákat, amelyeket Kína elkövetett, a Nyugat sem kerülte el – például az európai fejlődésnek is volt egy környezetet élhetetlenül szennyezetté tevő szakasza –, s a nyugati politikusok és gondolkodók kettős mércét alkalmaznak Kínával kapcsolatban, például bírálják a bűnözőkre kiszabható halálbüntetés miatt, miközben az iraki háború legalább százezer ártatlan civil halálát okozta. Kína ezzel szemben nem kívánja saját értékrendjét rákényszeríteni más civilizációkra; azonban elvárja, hogy tőle se követeljék meg más civilizációk követését.

A „civilizációs típusú állam” egyelőre nem vált Kína hivatalos öndefiníciójává, a kínai politikusok mindeddig gondosan ügyeltek rá, hogy az ország ne tűnjék fel a Nyugat hivatalos kihívójaként. Ezért a „kínai modell”, „pekingi konszenzus”, „kínai kivételesség” kifejezéseket is kerülik, igyekeznek azt a képet sugározni, hogy az ország a jelenlegi nemzetközi rend fenntartására törekszik, azon belül igyekszik némi hangsúlyeltolódást elérni. Ugyanakkor a kínai „civilizációs típusú állam” vagy „kínai civilizáció” egyediségét, kivételességét alátámasztó egyes érvek rendszeresen és egyre gyakrabban előkerülnek. A „reform és nyitás” első három évtizedében



Kína jelentősen kitetté vált a külvilágnak: szüksége van a külföldi exportpiacokra, energia- és nyersanyagforrásokra, tőkére és technológiára. Ezért igyekezett elkerülni a konfliktusokat, s enyhíteni a külföld félelmeit Kínától, nehogy a „kínai fenyegetés” (*China Threat*) szindróma komolyabb gazdasági-politikai károkat okozzon neki. Ahogy azonban az ország megerősödik, s egyre magabiztosabbá válik, úgy kerülnek ki az eleinte csak belső diskurzusban használatos, a kínai kivételességgel, kínai civilizációval kapcsolatos érvek a nemzetközi fórumokra.

A kínai civilizáció hagyományos önképét a nyugati civilizációval való találkozás romba döntötte, s Kína másfél évszázadig igyekezett megtalálni saját új identitását. Az útkeresés során sok kitérőt tettek, bizonyos időszakokban tudatosan romboltak mindent, ami a kínai civilizációból maradt, voltak hívei a teljes bezárkózásnak, az átfogó nyugatosodásnak, egy civilizációk felett álló rendszer kiépítésének, a régi kínai civilizáció és világrend feltámasztásának, a nyugati és kínai kultúra ötvözésének stb., vagyis a kínai elit a legkülönbébb módokon igyekezett válaszolni arra a kihívásra, amit a Nyugat felemelkedése jelentett számára. Ez az útkeresés ma is folyik, de az irány egyértelműen kirajzolódik. Miközben a kínaiak számos nyugati elemet átvettek, jelentős modernizáción mentek át, s hagyományaik jelentős részét elvetették, egyre inkább igyekeznek magukat önálló civilizációként értelmezni és felmutatni, amely legalábbis egyenrangú a nyugatival, s amelynek sikerei megintgathatják a nyugati eredetű értékek, normák, intézmények globális hegemoniáját. Ezzel a Nyugat is olyan új helyzetbe kerül, amitől az elmúlt évszázadokban teljesen elszokott. S egyelőre egyáltalán nem látszik, hogy tud-e akár politikailag, akár kulturálisan, akár intellektuálisan választ adni erre az új helyzetre.

Irodalom

- Anagnost, Ann 1997: *National Past-times: Narrative, Representation, and Power in Modern China*. Durham-London: Duke University Press.
- Barmé, Geremie R. 2013: Engineering Chinese Civilisation. In *China Story Yearbook 2013. Civilizing China*. Canberra: The Australian National University. IX-XXVII.
- Creel, Herrlee G. 1970: *The Origins of Statecraft in China. Vol. I. The Western Zhou Empire*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Dawson, Raymond 2002: *A kínai civilizáció világa*. Budapest: Osiris.
- Du, Chunmei 2011: Gu Honming as a Cultural Amphibian: A Confucian Universalist Critique of Modern Western Civilization. *Journal of World History* 22/4: 715-746.
- Duara, Prasenjit 2001: The Discourse of Civilization and Pan-Asianism. *Journal of World History* 12/1: 99-129.
- Dynon, Nicholas 2008: „Four Civilizations” and the Evolution of Post-Mao Chinese Socialist Ideology. *The China Journal* 60: 83-109.
- Falkenhausen, Lothar von 1996: The Concept of Wen in the Ancient Chinese Ancestral Cult. *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)* 18: 1-22.



- Harris, George L. 1966: The Mission of Matteo Ricci, S. J.: A Case Study of an Effort at Guided Culture Change in China in The Sixteenth Century. *Monumenta Serica* 25: 1–168.
- Heshang quanwen [A Folyó elégiájának teljes szövege] 2013. http://www.360doc.com/content/13/0630/10/6327493_296508271.shtml [2016. 10. 10., már nem elérhető tartalom]
- Hirono, Miwa 2008: *Civilizing Missions: International Religious Agencies in China*. New York: Palgrave MacMillan.
- Hoppál Krisztina Kinga 2015: A Római és a 'Kínai Birodalom' egymásról alkotott birodalomképének összehasonlító elemzése az írott források és a régészeti leletek tükrében. Doktori disszertáció. Budapest: ELTE BTK.
- Jordán Gyula 2012: Kína-modell és a kínai kivételesség kérdése. *Külgügyi Szemle* 2012/2: 105–124.
- Jordán Gyula – Tólas Barna 2005: *Kína a modernizáció útján a XIX–XX. században*. Budapest: Napvilág Kiadó.
- Kong Yingda 2000: *Chunqiu Zuozhuan zhengyi* [A Tavaszok és őszi krónika és a Zuozhuan kommentárja]. Beijing: Beijing Daxue Chubanshe.
- Legge, James (ed., transl., notes) 1861–1872: *The Chinese Classics: with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*. 5 vols. Hong Kong – London: Legge – Trubner.
- Maddison, Angus 2007: *Chinese Economic Performance in the Long Run*. Second edition revised and updated 960–2030 AD. Paris: OECD Development Centre.
- Meissner, Werner 2006: China's Search for Cultural and National Identity from the Nineteenth Century to the Present. *China Perspectives* 68: 41–54.
- Mungello, D. E. (ed.) 1994: *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. Nettetal: Steyler Verlag.
- Polonyi Péter 1994: *Kína története*. Második kiadás. Budapest: Maecenas Kiadó.
- Si shu wu jing: shang, zhong, xia [A Négy könyv és az Öt klasszikus] 1936. Shanghai: Guoxue Zhengli She.
- Su Xiaokang – Wang Luxiang 1991: *Deathsong of the River. A Reader's Guide to the Chinese TV Series Heshang*. Translated by Richard Bodman and Pin Pin Wan. Ithaca: East Asia Program, Cornell University.
- Wang, Fei-Ling 1997: Ignorance, arrogance, and radical nationalism: A review of *China can say no*. *Journal of Contemporary China* 6/14: 161–165.
- Wang, Zheng 2014: *Never Forget National Humiliation. Historical Memory in Chinese Politics and Foreign Relations*. New York: Columbia University Press.
- Yamazaki, Masakazu 1996: Asia, a Civilization in the Making. *Foreign Affairs* 75/4: 106–118.
- Yu Ying-shih 2005: Confucianism and China's Encounter with the West in Historical Perspective. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 4/2: 203–216.
- Zhao, Suisheng 2004: *A Nation-state by Construction: Dynamics of Modern Chinese Nationalism*. Stanford: Stanford University Press.
- Zhang Weiwei 2011: *The China Wawe. Rise of the Civilizationan State*. Hackensack: World Century.
- Zhonggong Zhongyang guanyu jiaqiang shehuizhuyi jingshen wenming jianshe ruogan zhongyao wenti de jueyi [A Központi Bizottság határozata a szocialista szellemi civilizáció építése erősítésének bizonyos fontos kérdéseiről] 1996. <http://cpc.people.com.cn/GB/64184/64186/66695/4494922.html> [2016. 10. 10.]