

Típusok a tükörben

Max Weber és a kínai patrimoniális bürokrácia¹

Takó Ferenc

takoferenc@gmail.com

Beérkezés: 2014. 10. 17.

Átdolgozott változat beérkezése: 2015. 03. 14.

Elfogadás: 2015. 04. 15.

ÖSSZEFOGLALÓ: Weber módszertani írásainak vizsgálói ritkán tesznek említést a *Világvallások gazdasági etikája* tanulmányairól. Ennek oka olykor a szerzők orientalisztikai ismereteinek szűkössége, máskor az a meggyőződés lehet, hogy Weber ezen írásokban inkább „csak” alkalmazza korábban kidolgozott kategóriáit. Azok, akik ezzel szemben épp a világvallás-tanulmányokra koncentrálnak, általában Weberrel szemben foglalnak állást, amennyiben rámutatnak azokra az összefüggésekre, amelyeket Weber saját ismereteinek szűkössége miatt nem ismert fel. Végül születnek olyan munkák, melyek nem hagyják ki és nem is kritizálják a tanulmányokat, ugyanakkor nem is látnak bennük többet pusztán kiindulópontnál, amelyet aztán Weber vizsgálódásaival együtt hátrahagynak. Nagyon ritkán kezelik csak a *Világvallások* írásait a weberi életmű mint egész logikai és módszertani értelemben szerves részeként. Tanulmányomban a „Konfucianizmus és taoizmus” című munka „patrimoniális bürokrácia” fogalmán keresztül mutatom be, hogyan lehetséges, illetve miért célszerű ezen írások vizsgálatában az utóbbi megközelítésmódot alkalmazni.

Kulcsszavak: Max Weber, konfucianizmus, patrimonializmus, bürokrácia, Kína

Bevezetés

A *Világvallások gazdasági etikája* három írásának vizsgálatát a nyugati Weber-irodalomban meglehetősen háttérbe szorítják az ismert metodológiai tanulmányok, a protestantizmustézis, illetve a *Gazdaság és társadalom* – különösképp a Vallásszociológia – elemzései. Ennek egyik oka, hogy a „weberológiában” jártas kutatók egy része úgy látja jobbnak, ha orientalisztikai szakismeretek hiányában nem vág bele e Weberre jellemző módon összetett művek értelmezésébe. Ám ha valaki a megfelelő szakismeretek birtokában mégis hozzáfog vizsgálatukhoz – és ez a második lehetséges ok –, rögtön Weber kritikusaként száll szembe a szöveg állításaival, és kimutatja, mennyire árnyalatlanok a szerző megállapításai. Végeze-

1 Ezúton köszönöm meg Dr. Erdélyi Ágnesnek, hogy tanácsaival és támogatásával segített utat találni Weber Kína-tanulmányának a következő oldalakon is alkalmazott értelmezéséhez.

tül születnek még olyan, egyébként igen érdekes tanulmányok is, amelyek ugyan a weberi keretből indulnak ki, ezt azonban igen hamar elhagyják, és szinte észrevétlenül arról kezdenek hosszas eszmefuttatásba, hogyan értelmezhetjük korunk Kínáját a „klasszikus” korról való összevetésben. A legkritikább esetben kerül szóba az, amiért ezek az írások mint Weber szövegei, vagyis az életmű mint koherens egész darabjai rendkívül fontosak számunkra, jelesül, hogy milyen módon illeszkednek szerzőnk csaknem két évtizeden és több művön is átívelő központi gondolatmenetébe, és hogyan látják el a rájuk kiszabott nem kis feladatot, amely abban áll, hogy olyan mintaként szolgáljanak, amellyel a modern Nyugat társadalmi és gazdasági berendezkedése összevethető. A következő oldalakon ezt a megközelítést alkalmazva vizsgálom meg, milyen szerepet játszik a „patrimoniális bürokrácia” (*Patrimonialbürokratie*) terminus Weber Kína-tanulmányában, és miként szolgálja azt a célkitűzést, hogy Kína – a Kelet Weber által vizsgált alakzatai között elsőként² – hasonlóképpen összevethető legyen a Nyugattal.

A típusalkotásról

Köztudomású, hogy Weber az ideáltipikus konstrukciók mint megismerési eszközök kidolgozását tartotta a „megértő szociológia” egyik legfontosabb metodológiai feladatának (Weber 1987: 41. skk., Weber 1998: 42. skk.).

„E fogalmak olyan képződmények, melyekben az objektív lehetőség³ kategóriáját felhasználva megalkotjuk azokat az összefüggéseket, amelyeket a valósághoz igazodó és a valóságon iskolázott *képzeletünk* adekvátnak *ítél*. Az ideáltípus speciálisan ebben a funkciójában kísérlet a történeti individuumok, illetve egyes alkotórészeik *genetikus* fogalmakba foglalására” (Weber 1998: 51).

Az ideáltípusok egyik fő tulajdonsága, hogy amennyiben kellő körültekintéssel alkottuk meg őket, alkalmazhatók lesznek olyan alakzatok megértése során is, amelyek nem tartoznak ahhoz a közvetlen valósághoz, amelyen az őket megalkotó történész képzelete „iskolázódott”. Ilyen valóságot jelent esetünkben a kínai hatalomszerkezet. Az európai Kína-recepció történetében megfigyelhető, hogy a kelet-ázsiai birodalom uralmi struktúrája az európeér kategóriák alkalmazóját vagy fejtörést elé állítja,⁴ vagy olyan sarkított értelmezésre készíti, amely a vizsgált struktúra bizonyos sajátosságait élesen kirajzolja ugyan, az *egészségtől* viszont annál inkább hiányos képet fest.⁵ A weberi ideáltípusok mármint éppen arra valók, hogy az egyes esetek világos és átfogó kategóriákkal legyenek leírhatók, de eközben ne tudják kibillenteni

2 Ez nem csak a Világvallások gazdasági etikája tanulmányaira vonatkozik: Weber már a századforduló előtti előadásában is utal Kínára (Schluchter 2014: 13).

3 Az „objektív lehetőség” fogalmát Weber a „Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik” című tanulmányokban járja körül (Weber 1999, lásd ehhez Erdélyi 2011).

4 Implicite látjuk ennek példáját Montesquieu-nél (lásd Takó 2014a: 404 sk.).

5 Hasonló végleteket találunk Wolff kínai „filozófuskirályokról” szóló soraiban és Tocqueville viszolygással teli állásfoglalásában a kínai „despotizmusról” (Takó 2014a: 407–411).

az értelmezést az objektivitás egyensúlyából.

A történésznek alkalmassá kell válnia arra, hogy a történelem színpadának valamely jelenetét úgy világítsa meg a típusokon keresztül, ahogyan a reflektor elé helyezett színfóliákkal világítják be a színházi teret. Attól függően, hogy melyik típust veszi elő, a megvilágított szcena megfelelő összetevői válnak élesen láthatóvá, de bizonyos esetekben bizonyos típusokat egyszerűen kell alkalmaznia.

„Újra és újra rákényszerülünk majd, hogy például olyan kifejezések megalkotásával, mint a »patrimonialis bürokrácia«, kifejezésre juttassuk: az adott jelenség karakterisztikus jegyeinek egyik része a racionális, másik része a tradicionális – ez esetben: rendi – uralomformába tartozik. Ehhez pedig rendkívül fontos további formák társulnak [...]” (Weber 2007: 84).⁶

Kína esetében fokozottan nagy szükség lehet ilyen párosításokra, amelyekkel azonban a nyugati társadalomtörténet egyes alakzatainak jellemzésekor is dolgozunk kell. Kelet-Ázsia vizsgálata ugyanakkor további nehézségek elé is állítja az ideáltipikus színfóliák használóját, mint azt a következőkben Kína weberi „megvilágításán” és a „patrimonialis bürokrácia” ebben játszott szerepén látni fogjuk.

„Patrimonialis állam” – egy fogalom rövid (?) története

Mályusz Elemér kiváló tanulmányában, amelyben a „patrimonializmus” kifejezésnek a magyar történelemre való alkalmazhatósága ellen érvel, kitér a terminus eredetére. „Mint Georg von Below előadásaiából ismeretes – írja –, a »patrimonialis állam« kifejezés egy romantikus államfilozófus, Carl Ludwig von Haller berni tanár művében fordul elő legelőször” (Mályusz 2003: 12). Weber szintén Hallertől eredezteti a terminust az uralomszociológia egy megjegyzésében (miután többé-kevésbé elfogadja Below kritikáját a szó használatának problematikusságáról): „Maga a fogalom (s következetes használata) – mint ismeretes – Haller: *Restauration der Staatwissenschaft*-jából ered” (Weber 1987: 243). A „következetes használat” tekintetében Webernek igaza van, a kijelentés azonban pontosításra szorul. Egyfelől, nem Haller 1816-os műve az első, amelyben a szókapcsolat *Patrimonial-Staat* formában előfordul. Megtálaljuk például Franz Xaver Kretzer von Kreuth 1811-es *Leitfaden zum Vortrage über das natürliche öffentliche Recht*-jében: „Elképzelhetők teljes mértékben és nem teljes mértékben patrimonialis örökös tartományok [*Patrimonial-Erbland*]. Teljes mértékben patrimonialis az örökös tartomány, ha ura a főhatalmat nemcsak úgy adhatja tovább, ahogyan ő hozzájutott, hanem bármely más neki tetsző módon [...]. Egy patrimonialis államban [*Patrimonial-Staate*], legyen az teljes mértékben vagy nem teljes mértékben patrimonialis, az uralkodóé a jog, hogy akaratát például végrendelet formájában kinyilvánítva kedve szerint bármely erre alkalmas személyre

6 Vö. a Gazdaság és társadalom vonatkozó szövegével (Weber 1987: 49–51).

ráruhazza a kormányzást” (Kreuth 1811: §164–165).⁷

Kretzer munkája feltehetően szűkebb körben volt ismert, mint Halleré – Haller azonban maga sem tekinti saját leleményének a patrimonialis állam fogalmát, éppenséggel korábbi pontatlan használatát igyekszik kiigazítani. Miután a társadalmi szerződés gondolatát és a természeti állapothoz való visszatérés – az államok mint „a szabadság mesterséges sírjai” lerombolása – eszméjét ostromozta, rátér a társas magánjog (*gesellige Privatrecht*) történetére. Az e tárgykörben írott munkák, mondja, „szegényesek és silányak, szellem és lélek nélkül íródtak, elintézik a kérdést néhány szóval a házasságról és a családról [...]. Grotius beszél patrimonialis birodalmakról [*Patrimonial-Reichen*], saját erejükből létrejött természetes uradalmakról [*Herrschaften*], de egyáltalán nem időzik ezeknél; Hobbes egy szempillantás erejéig megemlíti a *civitas naturalist*, de hirtelen ismét nagy mesterséges állata, a *civitas artificialis* gondolatába merül” (Haller 1816: XXVII-XXVIII).⁸

Grotius munkáját fellapozva a Kretzernél olvasottakhoz hasonló meghatározást találunk a „patrimonialis királyságokról” (*regna patrimonialia*). A *De jure belli ac pacis* I. könyve szerint „a nem patrimonialis királyságokban az uralom azoké, akiknek azt a polgári törvények [*lex publica*], vagy ezek hiányában a nép megegyezése [*consensus populi*] juttatja. A patrimonialis királyságban ezzel szemben azé, akit az apa vagy a legközelebbi rokonság kiválaszt” (Grotius 2005: I.III.XV).

E megkülönböztetés valójában példa „maguknak a dolgoknak” (*res quaerere*) és „birtoklásuk módjának” (*modus habendi*) megkülönböztetésére (Grotius 2005: I.III.XI). A különbség említésénél Barbeyrac, Grotius jegyzetírója utal rá, hogy ezt Pufendorf is átveszi (Grotius 2004: I.III.XI. 4. jegyz.), akit a fent idézett helyen Haller szintén megemlít (kritikával). „Mivel a birtoklás [*dominium*] dolgokra értendő” – mondja Pufendorf –, a királyságok esetében is „elsősorban azokat nevezzük patrimoniumnak, melyek nem hordoznak semmiféle jogot, amely urukat megakadályozhatná abban, hogy kedve szerint éljen [*uti*], vagy éljen vissza [*abuti*] velük” (Pufendorf 1744: VII. VI.16). Ugyanezen a helyen ezután a szerző Jacques Godefroy-hoz utal minket, aki a jog tudósa volt abban a korban, amikor a tulajdon mibenléte a római jogról folyó disputák legégetőbb kérdései közé tartozott. A klasszikus római jog szerint pedig „a *ius rerum* a patrimonialis jogok törvénye, a törvénykezés által ismert összes olyan jogé, amely pénzben mérhető. [...] Justinianus *res corporeales*ről beszél mint fizikai, anyagi tárgyról, az uralom vagy *dominium* képzetét pedig nem absztrakt jogként kezelik, hanem mint fizikai *dolgok* tulajdonlását [...]” (Coleman 2008:611).

A „patrimonialis” birtokra (királyságra/ birodalomra/ államra) vonatkozó kifejezések tehát nem Haller, hanem a középkor óta olyan *tárgyi* tulajdonként kezelt birtokot vagy tulajdont jelentettek, amellyel tulajdonosa külső megkötésektől (szinte) teljes mértékben mentesen bánhat.

7 Vö.: „A jogi változás nem az állam vezetőjének egyoldalú akaratától függ. [...] Ez alól kizárólag egy teljes mértékben patrimonialis állam [vollkommener Patrimonial-Staat] jelent kivételt” (Kreuth 1811: §195).

8 Haller feltehetően Hobbes *De civité*nek VIII. fejezetére utal.

A weberi patrimonializmus

A *Gazdaság és társadalom* első kötetében Weber három uralomtípust különböztet meg, ezek a karizmatikus, a bürokratikus és a tradicionális formák. Ezek közül az utóbbit három altípusra osztja: gerontokráciára, patriarchalizmusra és patrimonializmusra.

„Gerontokráciának azt az állapotot nevezzük, amikor azok gyakorolják az uralmat [...], akik a legidősebbek [...]. [...] Patriarchalizmusnak azt [...], amikor egy – többnyire elsődlegesen gazdasági és családi jellegű – (ház-)szervezetben belül egy olyan egyén gyakorolja az uralmat, aki (rendszerint) szigorú örökösödési szabályok szerint került erre a posztra” (Weber 1987: 237).

Weber ugyanitt felhívja a figyelmet arra, hogy gerontokrácia és patriarchalizmus párhuzamosan is létezhet. Ezzel szemben a patrimonializmus definíciószerűen is későbbi fázist jelent:

„Ha létrejön az úrhoz tisztán személyesen kapcsolódó igazgatási csoport (és katonai vezető testület), a tradicionális uralom egyre közelebb kerül a *patrimonializmushoz* [...]. *Patrimonialisnak* nevezünk minden elsődlegesen tradicionális beállítottságú, de az úr teljesen kibontakozott személyes előjoga alapján gyakorolt uralmat” (Weber 1987: 238, vö.: 240).

Mint Bónis György írja, a weberi értelemben vett patriarchális uralomban „a hosszan tartó életközösségből kialakul az Istentől rendelt örök szabályoknak, a hagyománynak képzete. Ebből a pietásviszonyból fejlődik ki a *patrimonialis uralom* akkor, ha a családfő hatalmát a földnek és gazdasági felszerelésnek a fiúk és más függő nagycsaládtagok részére való kiadásával decentralizálja” (Bónis 2003: 31).⁹

Két fontos mozzanatot kell itt kiemelni. Az első, hogy a patrimonialis hatalom már nem kizárólag a szigorú értelemben vett egyenes ági vérségi leszármazás szerint adódik tovább; a második, hogy minden egyéb fő jog mellett a decentralizáció felügyelete is az uralom legfelső birtokosának kezében összpontosul. Ez a két ellentétes mozzanat nagyban meghatározza a patrimonializmus irracionalitását,¹⁰ például pénzügyi téren.

„A patrimonializmus [...] gazdaságában a pénzügyek még akkor is irracionálisak, ha pénzgazdálkodás folyik. Ennek az az oka, hogy

1. egymás mellett létezik

a) a tradicionális kötöttség – tudniillik a tekintetben, hogy milyen mértékben és milyen módon veszik igénybe a *közvetlen* adóforrásokat, és

b) a teljes szabadság – vagyis a tekintetben önkény uralkodik, hogy milyen mértékű és milyen jellegű 1. járandóságokat juttatnak, 2. adókat vetnek ki és

3. monopóliumokat hoznak létre. [...]

9 Vö.: „A patriarchális uralmi struktúrának ezt a speciális esetét – amikor tehát a ház fiainak vagy más függő helyzetben lévő tagjainak földet és esetleg felszerelést adnak, s ennek következtében decentralizálódik a házon belül a hatalom – »patrimonialis« uralomnak nevezük” (Weber 1996: 106).

10 Vö.: „[A] Han és a későbbi dinasztiai kormányzati szervezete is szükségképp »irracionális«, mivel a patrimonialis osztályba sorolódik, a patrimonialis uralom ugyanis meghatározása szerint »irracionális«” (Sprenkel 1964: 354).

2. További ok, hogy teljesen hiányzik a gazdasági racionalizációhoz szükséges kalkulálhatóság [...]” (Weber 1987: 245).

Általánosan azt mondhatjuk, hogy ezekben az uralmi struktúrákban a racionális gazdaság négy fő akadály következtében nem fejlődik ki. Ezek (1) a formális racionalizáció és egy vonatkozó szabályrendszer kidolgozásának nehézsége, (2) a szakképzett *hivatalnok* hiánya, (3) az önkény akadályozó ereje, (4) a legitimitás érvényesítésének a patriarchalizmust, illetve a patrimonializmust is jellemző *materiális* beállítottságú gazdaság szabályozása (Weber 1987: 246, 1992: 83). Ez a „materiális” jelleg a fent említett *ius rerum* értelmében szó szerint (is) kezelendő: ilyen, vagyis „nem a gazdaság formális – joghoz igazodó – racionalitását” szem előtt tartó magatartásra kell gondolnunk, amikor Weber a *Gazdaság és társadalom* már idézett szöveghelyén így ír:

„A patrimonialis és különösen a rendi jellegű patrimonialis uralom – a tiszta típus esetében – magánjelleggel elsajátított gazdasági lehetőségek gyanánt kezeli az összes úri hatalmi jogot, valamint az úr gazdasági jogait” (Weber 1987: 243).

Joggal mutat rá Below, folytatja Weber a megjegyzésben, hogy a bírói hatalom elsajátítása elsődleges mint a „különleges rendi helyzet” forrása.

„Amennyiben viszont a bírói hatalmat és más politikai eredetű hatalmi jogokat valóban magánjellegű jogosultságok gyanánt kezelték, annyiban a saját céljainkra terminológiailag megfelelőnek látszik „patrimonialis” uralomról beszélni” (Weber 1987: 243).

A „patrimonializmus” fogalomtörténetével összevetve tehát Weber alapvetően nem tesz mást, mint némiképp kitégítja a terminus alkalmazási körét.¹¹ A kifejezések ilyen módon való kitégítése tökéletesen illik az ideáltípusok fent bemutatott elméletébe. Kína szempontjából is fontos lesz, hogy e típus a weberi értelemben egyrészt magára a latin *patrimonium*, „öröklött) birtok” kifejezésre, másrészt az ehhez szorosán kapcsolódó, a római jogban nagy jelentőségű koncepcióra, a *patria potestas*ra, vagyis az apa hatalmára vezethető vissza.

„Ahol [...] a fejedelem a patrimonialisán már nem hozzá tartozó területek és emberek – a politikai alattvalók – fölötti politikai hatalmát, tehát a nem a kincstári birtokaiból, hanem fizikai kényszer alkalmazásából származó uralmát éppúgy szervezi meg, ahogyan a házon belüli hatalmát gyakorolja, ott *patrimonialis állam* alakulatokról beszélünk” (Weber 1996: 108).

Mint Gary G. Hamilton, Weber Kína-tanulmányának egyik elszánt kritikai elemzője hangsúlyozza: Weber már *Az ókor agrárviszonyaiban* is kiemelt jelentőséggel kezeli

¹¹ Ahogyan egyébként, mint a fent idézett helyen ígéri, Haller is tett (Haller 1816: II. köt. 28. skk.), arról írván, hogy a szabad fejedelmek, köztük „a patriarchális és patrimonialis fejedelmek” olyan szabad urak voltak, akik megtehették, hogy szolgálatokért cserébe élelmet adtak az embereknek, és hatalmat gyakoroltak felettük.

az atyai hatalom szerepét (Hamilton 1984: 405),¹² s a *patria potestas* fontos szerepet kap a *Gazdaság és társadalom* második kötetében, a „közösségek és társulások” vizsgálatában is.

„Noha a gazdasági feltételek nagyon jelentősek, a házon belüli hatalom és a házközösség a mindenkor gazdasági feltételekkel szemben inkább önmagában zárt, önálló képződményt jelent: egy olyan – a gazdasági feltételek felől nézve – irracionális képződményt, amely a maga történetileg adott struktúrájával gyakran maga is erősen befolyásolja a gazdasági kapcsolatokat. A római családfő hatalma például – Rómában a *patria potestas* élete végéig töretlenül megillette a családfőt – részben gazdasági és társadalmi, részben politikai, részben pedig vallási okok miatt jött létre [...]” (Weber 1992: 82–83).¹³

„Kínában hasonló helyzetet idézett elő az az elv, amely egészen szélsőséges formában előírt kötelességgé tette a tiszteletet” – teszi hozzá Weber eztán a kínai „szülő-tiszteletre” (*xiao*) utalva.

A patrimonialis bürokrácia

Hamilton alaptézise szerint Weber, miután a patriarchalizmust (és nagyrészt a tradicionális uralmat magát is) *apatriapotestas* képzetéből eredeztette, a konfucianus *xiaót* megfelelteti a *patria potestast*nak, hogy ezáltal levezesse belőle a kínai birodalom patrimonialis, ezzel együtt irracionális voltát (Hamilton 1984: 404–405). A patriarchalizmus *patria potestasszal* való kapcsolatát illetően igazat adhatunk Hamiltonnak, és igaz az is, hogy Weber e tekintetben párhuzamot von a Nyugat és Kína között.

„Ahogy genezisének tekintve a patrimonializmus a ház atyjával szembeni gyermeki tiszteletből jött létre, úgy a konfucianizmus is a gyermeki tiszteletből vezeti le a hivatalnokoknak az uralkodóhoz, az alacsonyabb rangú hivatalnokoknak a magasabb rangú hivatalnokokhoz, és mindenekelőtt az alattvalóknak a hivatalnokokhoz és az uralkodóhoz fűződő viszonyát” (Weber 1996: 145).

„Az életvitelt befolyásoló kiemelkedően legerősebb hatalom [Kínában] a szellemhiten alapuló családi pietás volt” (Weber 2007: 186).

Állításom szerint azonban Hamilton kritikája, bár Webert vádolja azzal, hogy leegyszerűsítő módon állítja párhuzamba a *patria potestast* és a *xiaót*, maga hagy figyelmen kívül egy meghatározó jelentőségű tényre, jelesül, hogy Weber Kína kapcsán elsősorban nem pusztán patrimonializmusról, hanem *patrimonialis bürokráciáról* beszélt, különösképp a konfucianizmustanulmányban.¹⁴ Tette ezt annak ellené-

12 Fontos persze, noha Hamilton meglátása alapvetően helyes, hogy itt is tágabb értelmezésről van szó; e kérdés vizsgálatá további kutatásokat igényel.

13 W.W. Buckland (2007: 102–104. skk.) a *patria potestas* kilenc fő elemét különbözteti meg, amelyek között első az élet és halál fölötti hatalom. Ld. még Hamilton (1984: 408–410).

14 „Konfuzianismus und Taoismus”. Első megjelenése: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 41. köt., 1915.

re, hogy ha egyszerűen párhuzamot akart volna vonni Kína és a Nyugat között, a „patrimoniális bürokrácia” meglehetősen bonyolult elemzését sutba dobva egyszerűen patriarchalizmusról beszélhetett volna, ahogyan például Marx.¹⁵ Weber azonban nem így tett. Ez a szemlélet ugyanis csak részben felelne meg Kína-képének, mivel számára Kína csak egyik aspektusában önkényuralmi birodalom – a patrimoniális uralom típusába tartozóként azonban ezzel párhuzamosan az uralkodó által felügyelt decentralizáció is lényegi elemei közé tartozik. A kettő együttes fenntartására mármost – a fizikai erőszak monopóliuma mellett – csakis a császári uralmat kiszolgáló bürokratikus hivatalnokréteg révén nyílik lehetőség.

„A hadsereg mellett [...] még valami befolyásolta, hogy hogyan és milyen mértékben tudja az úr a gyakorlatban igénybe venni az alattvalókat: nevezetesen az, hogy milyen típusú és mennyire fejlett hivatali apparátussal rendelkezik” (Weber 1996: 120).

Mivel a konfucianizmustanulmány megértésének kulcsa – meglátásom szerint – annak megragadása, milyen szerepet játszik Kínában a patrimoniális bürokrácia, a „patrimonializmus” kifejezés mellett elengedhetetlen szót ejtenünk a weberi „bürokrácia”-fogalomról is. Mint már említettem, a weberi hármás felosztásban az uralom karizmatikus, tradicionális és legális/bürokratikus típusokra oszlik, melyeknek több altípusa van.

„A legális uralom legtisztább típusa az, amely *bürokratikus igazgatási csoportot* vesz igénybe az uralom gyakorlásához. Itt csak a szervezet vezetőjének úri helyzete ered a pozíció elsajátításából, vagy abból, hogy őt választották, illetve elődje őt jelölte ki a pozícióra” (Weber 1987: 227).

Az utóbbi kitétel már a bürokratikus igazgatás definíciójában mintegy rögzíti, hogy ennek megléte ne kerülhessen ellentmondásba a patrimoniális uralomformával. Ugyanakkor itt még az úr

„felhatalmazása is legális »illetékességet« jelent. Az igazgatást végző *csoport egésze* a legtisztább típusban *egyres hivatalnokokból* áll (monokrácia, szemben a »testületi elvvel« [...]). Ezek a hivatalnokok

1. személyükben szabadok [...],
2. rögzített hivatali *hierarchiában* helyezkednek el,
3. hivatali *hatáskörük* rögzítve van,
4. állásukat szerződés alapján töltik be, [...],
5. *szakképzettségük* alapján [...] *alkalmazzák* (és nem választják) őket,
6. fix fizetést kapnak *pénzben*, [...],
7. hivataluk jelenti egyedüli vagy *főfoglalkozásukat*,

¹⁵ Marxnál az egyes egyén számára a tulajdon „közvetett módon jelenik meg, oly módon, hogy azt az összesség – amely a despotában realizálódik *mint a sok közösség atyjában* – a különös község közvetítésével átengedi az egyesnek” (Marx 1957–1988: 357 – kiemelés tőlem. Vö. Takó [2013:63]).

8. az előttük álló hivatali pályafutás a szolgálati időnek vagy a teljesítménynek vagy mind a kettőnek – megfelelő, s a hivatali előljáró ítéletétől függő »előmenetelt« jelent,
9. teljes mértékben »el vannak választva az igazgatás eszközeitől«, és nem sajátítják el hivatali állásukat,
10. szigorú és egységes hivatali *fegyelem* és ellenőrzés alatt állnak” (Weber 1987: 227–228).

Módszertani-terminológiai szempontból két dolgot kell kiemelni. Az első, hogy a „patrimonialis bürokrácia” fogalompár használata *soha* nem jelenti, hogy akár a patrimonialis uralomforma, akár a bürokrácia minden eleme megvolna a vizsgált alakzatban – éppen azért szerepelnek együtt, mert mindkettőből csak bizonyos összetevők vannak meg benne. A második, hogy a „patrimonialis bürokrácia” (a németben mindig egy szóként: *Patrimonialbürokratie*) nem patrimonialis elemeket hordozó bürokráciát jelent, de bürokratikus szervezett patrimonializmust sem: a két elem egyszerre van benne jelen. Éppen ez a kettősség tartja fenn és „akasztja is meg” egyben, mint látni fogjuk, a kínai birodalmat (vö.: Sprenkel 1964: 458).

„A szerződés alapján történő alkalmazás, vagyis a hivatalnokok szabad kiválasztása *lényeges* vonása a *modern* bürokráciának. Ahol hierarchikus tagolódásban és tárgyyszerűen körülhatárolt illetékességgel – tehát formálisan bürokratikus módon – *nem szabad* hivatalnokok (rabszolgák, miniszteriálisok) működnek, ott „patrimonialis bürokráciáról” fogunk beszélni” (Weber 1987: 229).

Itt, a legális uralom szempontjából nézve, a „patrimonialis bürokrácia” valóban kötött szintet jelent, ahol a tiszta forma egyes fő elemei (például a szabadság) nem kaphatnak helyet a struktúrában. A patrimonialis bürokrácia azonban nemcsak a legális uralom kezdeti fázisát jelöli, hanem a patrimonializmus magas fokon racionalizált szintjét is, a tradicionális uralom útjának fontos állomását a formalizálódás felé vezető – persze ismét csak absztrakt értelemben megrajzolható – úton. Vagyis már az is több mint túlzás, ha a patrimonializmus fogalmát az elmaradottság szinonimájaként kezeljük, hiszen – mondja Hamiltonnal polemizálva Andrew Eisenberg – Weber „a világ azon premodern művelt társadalmait [jelölte e terminussal], amelyekről úgy vélte, közös ideológiai és szervezeti jegyeket hordoznak. Másképp fogalmazva, Weber nagymértékben racionalizált patrimonialis birodalomnak látta Kínát” (Eisenberg 1998: 84) – ezt hivatott kifejezni a patrimonialis bürokrácia „típuspár”.

A kínai patrimonialis bürokrácia

Lehetetlen volna e tanulmány keretei között szisztematikusan áttekinteni a weberi Kína-interpretációt, így néhány példán keresztül szemléltetem csak, milyen meghatározó szerepe van Weber Kína-képében a „patrimonialis bürokráciának”.

Először is fontos látnunk, hogy Kína bürokratizmusa nem *ad hoc* módon jelenik meg a patrimonializmus mellett. Miként Egyiptomban, a „patrimoniális bürokrácia hatalmának alapját itt is a folyamszabályozás, mindenekelőtt a csatornaépítés [...] és a hatalmas katonai építkezések jelentették [...]” (Weber 1996: 142, vö.: 2007: 109). A patrimoniális bürokráciával azonban „a nemzetség mint ősi, tősgyökeres hatalom” állandó jelleggel szemben áll, ez ugyanakkor – és éppen ezért szükséges a hivatalnokok és a császár tiszteletének a *xiaó*ból levezetett és valóban ebből levezethető rendje – szintén a bürokratikus hivatalnokréteg felügyelete alá esik. „Kína – amennyire ez egyáltalán lehetséges – a minden ellensúly nélküli patrimoniális bürokratizmus tiszta típusát képviselte, amelyben a bürokráciából még nem lett kifinomult szakhivatalnoki kar” (Weber 1996: 157). „Amennyire lehetséges” – vagyis amennyire valós történelmi alakulatban „tiszta típust” láthatunk, amely tiszta típus persze, ne feledjük, a konfucianizmustanulmány bevezetésében épp a „kényszerből” történő párosítás példája. Kétségtelen, hogy a hasonló ellentmondások zavarba ejthetik az értelmezőt, és azt kell mondanunk, a *Gazdaság és társadalom* nem Weber által szerkesztett fejezeteivel szemben az életében már megjelent „Bevezetés”-t kell figyelembe vennünk a hasonló ellentmondások tisztázásakor. Lássuk be azonban, ha Weber a patrimoniális bürokratizmus „tiszta típusáról” beszél, akkor Kína-képének vizsgálatát nemcsak nem lehet a patrimonializmusra szűkíteni (mint például Hamilton és számos kutató tette), hanem egyenesen az kell legyen az egyik fő kérdésünk, miért *patrimoniális bürokrácia* Weber értelmezésében a kínai birodalom.¹⁶

Amit meg kell értenünk, az a kínai feudalizmus és a kínai patrimoniális bürokrácia speciális viszonya. A *Gazdaság és társadalom* szerint a hűbéri rendszer

„[...] olyan egzisztenciákat teremt, akik képesek önerőből felfegyverkezni, és a fegyverfogásban hivatásszerű gyakorlatot szerezni, akik az úr becsületéért vívott háborúban lelik saját becsületüket, az úr hatalmának kiterjesztésével teremtenek lehetőséget arra, hogy utódaik is hűbért kapjanak, és mindenekelőtt feltétlen hívei az úr teljesen személyes uralmának, amely egyben *saját hűbérbirtokuk egyetlen legitimációs alapját* jelenti. Ez utóbbi mozzanat, mely mindenütt kimagaslóan fontos volt a hűbéri rendszerre való átmenet szempontjából, abban is főszerepet játszott, hogy a katonai szolgálat után [...] a közhivatalokat is mindenütt hűbéri alapon szervezzék meg [...]” (Weber 1996: 172-173).

„Mindenütt” – de értsük ezen ismét: mindenütt, ahol *tipikus* módon zajlott le a folyamat. Kínában azonban

„[...] legalább ilyen tipikus volt a fordítottja, a hűbéri jellegű hivatalok megszüntetése, és ennek tudható be, hogy az azóta is következetesen ugyanolyan irányban fejlődő javadalmazás-bürokratikus rendszer megsemmisítette a feudalizmust

¹⁶ Hamilton 1984-es tanulmányában nem említi a kínai patrimonializmus bürokratikus voltát (egyetlen helyen az előbbiből az utóbbiba való átmenetről beszél – Hamilton 1984: 404), ami erősen megkérdőjelezi – 1990-ben tovább finomított – írásának objektivitását.

– melyet a kínaiak atyáik szent rendjeként még sokáig visszasírtak –, és újra az úr kezébe került a teljhatalom” (Weber 1996: 173).

A konfucianizmustanulmányból egyértelműen kiderül, hogy Weber a kínai „feudalizmus” korszakát a patriarchalizmus és a patrimonializmus közé helyezi. A Zhou-dinasztia (i. e. XII/XI. sz.–i. e. 256) „szent rendje [...] már azon a ponton helyezkedik el, amelyen a tősgyökeres patriarchalizmus elkezd átmenni feudalizmusba” (Weber 1986: 313).¹⁷

„[A] Csinek [Qin-dinasztia, i. e. 256–206] alatt, majd az ő mintájukra a Hanok [Hán-dinasztia, i. e. 206–i. sz. 221] alatt a pénz- és rizsjáradék tizenhat osztályát állították fel. Ez már a feudalizmus teljes felszámolását jelentette” (Weber 2007: 91).

„[A] maga nemében legkövetkezetesebb *patrimonialis* politikai alakulat, a kínai hivatalnokállam, nem a földesúri birtok bázisára épült, hanem [...] éppen a földesúri birtok hiánya következtében nyerte el jellegzetesen zárt patrimonialis formáját” (Weber 1996: 185).¹⁸

Kína tehát elindult az átalakulás útján, de az európai időszámítás fordulója táján mintegy visszafordult, a feudalizmusnak „a patrimonialis államhoz képest mégiscsak állandó” jogrendje nem segíthette elő, hogy a kapitalizmus megtalálja „azokat a réseket és hézagokat, amelyeken keresztül beférkőzhet a feudális rendszerbe” (Weber 1996: 196).¹⁹

„A patrimonialis igazgatásnak a nyugalom, a tradicionális »megélhetési szint« megőrzése és az alattvalók közti békesség volt az érdeke. Ennyiben a patrimonialis igazgatás »szelleme« idegenül és bizalmatlanul állt szemben az adott életfeltételeket forradalmasító kapitalista fejlődéssel. Ez a szembeállítás [...] a konfucianus hivatalnoketikában volt a legélesebb [...]” (Weber 1996: 203–204).

A „Konfucianizmus és taoizmus” legfontosabb szöveghelyei azt érzékeltetik, milyen módon kapcsolódik ez az uralomstruktúra és ez a hivatalnoketika az *életvitel* alakításához.

„Kínában csakúgy, mint Nyugaton, a patrimonialis bürokrácia volt az a szilárd mag, amelynek kibontakozásához a nagyállam képződése kapcsolódott. Mindkét helyen a testületi hatóságok megjelenése és a »reszortok« kifejlődése volt ennek tipikus jelensége. Ám a bürokratikus munka »szelleme« [...] teljességgel különböző volt a két helyen” (Weber 2007: 108).

17 Mint Schluchter (1983: 41) rámutat, Weber számára nem a dinasztiai, hanem a kínai uralomstruktúrák sorrendje alkotja a periodizáció alapját.

18 Vö.: „A legfontosabb [...] a feudális rendszer megszüntetése és a személyes alkalmasság révén kvalifikált hivatalnokoktól irányított kormányzás bevezetése volt” (Weber 2007: 102).

19 Weber itt nem Kínáról beszél, de a kapitalizálódási folyamat ellenpéldája egy másik kelet-ázsiai ország: Japán.

Így volt ez egyrészt, mert Kínában „nem hűbérről, hanem javadalmakról volt szó”, amelyeket „szabadon leváltható és áthelyezhető” hivatalnokok kaptak, s az állandó áthelyezés miatt „mindegyik tisztviselő konkurense volt a másiknak a javadalmak megszerzésében.” E „javadalmasi rendszernek” egyik legfontosabb következménye „a szélsőséges adminisztratív *tradicionalizmus*” volt. „Ebben a tradicionalizmusban rejtett a tartományok »partikularizmusának« is a forrása” és egyben „a birodalmi közigazgatás centrumból történő racionalizálásának és az egységes gazdaságpolitikának az abszolút akadálya” (Weber 2007: 117–119). A hivatalnokréteg, a *bürokrácia* tehát egyedül abban volt érdekelt, hogy a birodalom tradicionális jellegét minden reformkísérlettel szemben fenntartsa. Ennek eszközül azonban – és itt válik igazán fontossá, hogy a patrimonializmusban megnyilvánuló tradicionalizmus a legális uralomformával kapcsolódik össze – *racionális* megoldásokat alkalmazott az óriási mértékben növekvő lélekszámú kínai nép életének szabályozására, ami természetesen elsősorban e nép *kormányzásának* elveiben nyilvánult meg.

„Az a (szándékai szerint) racionális etika, amely a világgal szembeni feszültséget, a világ vallási elértéktelenítését éppúgy, mint a gyakorlati elutasítását abszolút minimálisra redukálta [...], a *konfucianizmus* volt. [...] Az öntökéletesítés célja a ceremoniális és rituális illendőség mint központi erény elérése volt minden élethelyzetben, ennek megfelelő eszköze pedig az éber, racionális önkontroll, az akármilyen természetszerű, egyensúlyt megrendítő irracionális szenvedélyek elnyomása” (Weber 2007: 179–180).

Ez a kínai berendezkedés ideológiai alapját jelentő konfucianus hivatalnokmorál alapja, és ez a kapocs a konfucianizmustanulmány és az „Előzetes megjegyzésben” megfogalmazott célkitűzés között, mely szerint a világvallásokat vizsgáló tanulmányok „arra tesznek kísérletet”, hogy ne csak egy gazdasági forma „ethosának” vallási hittartalmaktól való függését vizsgálják, hanem „*mindkét* kauzális viszonynak utánajárjanak, mégpedig annyira, amennyire a továbbra is elemzendő nyugati fejlődés *összehasonlítási* pontjainak megtalálásához szükséges” (Weber 2007: 19, vö. Schluchter 1983: 11–13, 2014: 22–23). A legfontosabb ilyen pont pedig a konfucianus tradicionalizmusra épülő patrimonialis bürokrácia volt, amely egy „irracionális” uralomformát egy „szándéka szerint” racionális etika segítségével tartott fenn.

„A tárgyiasítás személyes jellegű korlátjának mint a tárgyiasító racionalizálás egyik korlátjának kétségkívül komoly jelentősége volt a gazdasági érzület szempontjából [...]. [...] pontosan ez a korlát kapcsolódott a legintimebb módon a kínai vallásosság sajátos jellegéhez, a vallási etika racionalizálásának ahhoz a korlátjához, amelyhez a mértékadó művelt réteg [a bürokrácia] saját pozíciója megtartása érdekében ragaszkodott” (Weber 2007: 187).

Konklúzió: a Kína-tanulmány helye

A világvallás-tanulmányok, mint olvassuk, a kelet-ázsiai kultúrkör önértékén való vizsgálata helyett arra koncentrálnak, hogy a Nyugat fejlődésével való „összehasonlítási pontokat” találjanak. Weber számára

„[...] nagyon fontos egy egyszerű és neves sinológusok által is alátámasztott megfigyelés: nevezetesen az, hogy minél távolabbra megyünk vissza a történelemben, a kínaiak és kultúrájuk (a nekünk jelenlegi szempontjainkból fontos vonásokban) annál inkább *hasonlónak* tűnnek ahhoz, ami nálunk is található” (Weber 2007: 182).

Étienne Balázs – talán még Webernél is érzékletesebben – így írja le ezt az érdeklődést: „a bürokratikus kínai társadalom történet[ének] páratlan erénye, amelyet főképp az összehasonlító szociológus értékel: az, hogy negatív tükörképét nyújtja mindannak, ami sajátos a Nyugat történelmében. [...] [A] modern nyugati társadalom fejlődése (1500–1914) ebben a tükörben Kína képének fordítottjaként jelenik meg. Bizonyos szimmetrikus elemek hiánya vagy megléte az egyik vagy a másik oldalon hasznosan elmélyítheti ezeknek az elemeknek és alakzatainak a megértését” (Balázs 1976: 21).

Mint arról már szó volt, a Kína-tanulmány számos elemzője hagyja figyelmen kívül, hogy Weber a kínai uralomstruktúrát nem pusztán „patrimonializmusként”, hanem – legalább ilyen hangsúllyal – „patrimonialis bürokráciaként” határozta meg. Ugyanezek az értelmezők jellemzően azon az állásponton is vannak, hogy Weber elfogadta a XIX. század európai társadalomfilozófiájának megrögzött képzetét a „kínai stagnációról”. „E mítosz nem tudatos elfogadása egy német tudós által [...] a kor német történeti hagyományának tudható be, amely, ha egyáltalán tudomást vett ázsiai civilizációkról, csak azért tette, hogy »statikusként« elmarasztalja őket mint olyanokat, amelyek egyáltalában nem járulnak hozzá a világtörténelem mozgásához, ezért semmi érdeklődésre nem tarthatnak számot a történész részéről. A történelem dinamizmusa a Nyugat exkluzív jellemzője” (Sprenkel 1964: 350).

Abban az értelemben persze, hogy arra a kérdésre kereste a választ, miért „éppen a Nyugat talaján és csakis itt” figyelhetők meg azok a jelenségek, amelyek „*egyetemes* jelentőségű és érvényű fejlődés irányába mutattak” (Weber 2007: 9), Weber valóban elfogadta az értelmezésnek azt az oldalát, hogy bizonyos jelenségek kizárólag a Nyugat sajátjai. Az azonban nem igaz, hogy Kína azért foglalkoztatta, mert *ezt* a tételt akarta bizonyítani (ahogyan Condorcet, Kant, Hegel, Tocqueville, Marx vagy Mill, akik valóban „elmarasztalják” Kínát „statikussága” miatt, elsősorban ezért foglalkoztak vele) – hiszen Weber ezt eleve adottnak vette. Fő kérdése, továbbá, ekkor már arra sem vonatkozhatott, hogy *miért* jelennek meg nyugaton az említett kulturális elemek: hiszen ezt a kérdést alaposan körüljárta a protestantizmustanulmányokban (vö.: Takó 2014b). Ami azonban továbbra is foglalkoztatta – és tudta, hogy ezzel e munkák kritikusaiknak is adósa maradt –, az egy olyan *bizonyítási eljárás* volt, amely nemcsak azt mutatja be, hogy a protestáns világon belüli aszkézis meghatározó sze-

repet játszik a modern nyugati kapitalizmus kialakulásában, hanem elsősorban azt, hogy ez az elem, tehát a vallási racionalizáció és az ezzel megszülető *érület* éppen-séggel mint fő kauzális tényező határozza meg a nyugati társadalomfejlődést.

Hamilton feltevése szerint a *Gazdaság és társadalom* második kötetével szó szerint párhuzamosan íródó Kína-tanulmány nem egyszerűen egy alkalmazási terület, de próbája azoknak az ideáltipikus fogalmaknak, amelyeket Weber metodológiai írásaiban kidolgozott (Hamilton 1984: 400). *A priori* ugyanis lehetetlen eldönteni, mondja Weber az *Objektivitás*-tanulmányban,

„[...] vajon tiszta gondolati játékkal, vagy tudományosan termékeny fogalomalkotással van-e dolgunk; itt is csak egy mérce van: a sikeré, hogy mit nyújt [az ideáltipikus konstrukció] a konkrét kulturális jelenségek összefüggésének, ok-sági meghatározottságának és *jelentőségének* megismeréséhez” (Weber 1998: 49).

E magyarázatot mint az egyik közrejátszó motívumot ki nem zárva ugyan, magam egy másik megközelítést tartok relevánsnak, mely szerint a Kína-tanulmány – és a *Világvallások gazdasági etikája* többi írása – a weberi okozáselmélet alternatív alkalmazási formájaként kezelendő, és ebben az értelemben válik valóban a protestantizmus-tanulmányok „folytatásává”. Az okozáselmélet módszertani oldalának lényege, hogy a történész az egyes jelenségek okát keresve az események összességéből gondolatban kiiktat egy elemet, és megvizsgálja, milyen következmények (*objektív lehetőségek*) lettek volna várhatók ennek hiányában. Amennyiben szignifikánsan eltérő eredmény adódik, a kiiktatott elemnek kauzális jelentősége van az adott folyamatban (Weber 1999: 272; vö.: Erdélyi 2011). Ezen elmélet felől közelítve a Kína-tanulmány úgy is kezelhető, mint annak a száz százalékban *objektív* – hiszen a valóságban megfigyelhető – „lehetőségnek” a leírása, amely a *Protestáns etikában* vizsgált folyamat kiindulópontján fennálló körülmények közül egy elemet, jelesül a protestáns világon belüli aszkézist – ezúttal nem gondolatban – kiiktatva megfigyelhető.²⁰ A módszer azonban, akár gondolatban, akár a valóságban végezzük el az elvonatkoztatási lépést, csak akkor működik, ha egy és csakis egy elemet távolítunk el – ehhez pedig igazolni kell, hogy a többi elem megvan a vizsgált alakzatban, vagyis hogy ami „hiányzott”, nem volt más, „mint egy megváltásvallás központi, módszeres *életorientáló* ereje” (Weber 2007: 178).²¹ A patrimonializmus és minden hozzá tartozó meghatározás e tekintetben elégtelen volna: mondhatni, túl sok hiányzik belőle – ezért van szüksége Webernek Kína elemzése során a patrimonialis *bürokrácia* „típuspárra”. Ugyanakkor, mint mondtam, a patrimonializmus önmagában sem jelent elmaradott, fejlődésben megrekedt állapotot – épp ellenkezőleg: bár a weberi típusok gyakran párhuzamosan jelennek meg

20 Wolfgang Schluchter 2014-es előadásában világosan rámutat a weberi okozáselmélet és a Kína-tanulmány módszertani kapcsolatára (Schluchter 2014: 17).

21 Parsons óriási hatású munkájában Scheltingre hivatkozva utal arra, hogy Weber számára egy ilyen minta lett volna a legmegfelelőbb, a kérdést azonban meglehetősen könnyedséggel félretereszti, mondván, hogy Weber ilyet nem állíthatott, mivel ez „pozitív konstrukció lett volna, amellyel szemben rendkívül gyanakvó volt” (Parsons 1966: 540). Parsons ezen állásfoglalása, mint az Weber itt bemutatott megközelítésmódjából is kitűnik, meglehetősen árnyaltatlannak mondható (Weber a kínai patrimonialis bürokráciát valóban ilyen mintaként kezelte, de semmiképp nem tekintette pozitív konstrukciónak).

egy-egy valós alakzatban, és folyton át- meg átszövik egymást, a patrimonializmus határozottan „későbbi” szintje a tradicionális uralom típusának, mint a patriarchális uralom (ami természetesen nem jelenti, hogy időbeli sorrendjük ne cserélődhetne fel – hiszen a „sorrendiség” itt is absztrakt típusok szintjén értendő). A Hamilton és Eisenberg szemléletmódja közötti különbség jól példázza azt a két értelmezési lehetőséget, ahogyan Weber „patrimonialis bürokráciája” kezelhető: egyfelől a modern, formálisan racionalizált legális uralom egy egészen korai, kezdeti fázisaként, másfelől a patrimonialis uralom igen előrehaladott szintjeként.²² E tanulmány célja az volt, hogy érveket sorakoztasson fel amellet, Weber számára éppen az ezek közötti *határ* bemutatása a lényeg, azé a határé, amelynek átlépése a protestáns világon belüli aszkézisben volna – és persze lesz is, de csakis nyugaton – lehetséges.²³ A „Konfucianizmus és taoizmus” tehát nem a hegeli–marxi véglet értelemben mutatja be Kína „megrekedtségét”, hanem éppen mint a két véglet között – nem billegő, hanem – stabilan álló birodalom kettős karakterének következményét. Ebben, mint láttuk, meghatározó szerepe volt annak, hogy Weber a klasszikus Kínát a patrimonializmus (irracionalis) és a bürokratikus uralom (racionális) típusának kétrétegű színfóliáján, „a minden ellensúly nélküli patrimonialis bürokratizmus tiszta típusán” (Weber 1996: 157) keresztül világitotta meg. Ha egyes pontokon tévedett is, ha bizonyos állításai akár az ellenkezőjét tételezik is annak, ami Kína fejlődésére jellemző volt (vagy legalábbis ami a XX. század második felének kutatásai alapján jellemzőnek tekinthető), ez semmivel sem csökkenti Kína-interpretációjának mint a protestantizmustanulmányok *indirekt bizonyítási mintájának* szerepét életművében, és nem csökkenti a konfucianizmustanulmányok mint a XX. századi sinológiát motiváló munkák egyik meghatározó darabjának szerepét az európai gondolkodástörténetben sem. Ennek a műnek még a kritikusi sem kerültek meg az összehasonlító szociológia Weber által megalapozott metodológiai alapvetéseit. A történeti kritika ugyanis, mondja Wolfgang Schluchter, ebben az esetben is szükséges. A Kína-tanulmány gondolatmenete azonban „ilyen érv is, melynek értékét nem pusztán az mutatja meg, hogy mai nézőpontból mennyi tekinthető belőle történetileg helytállónak. Sokkal inkább olyan érv, amely a vizsgálódás egy irányát [*Fragerichtung*] alapozza meg. Ez pedig [...] mind a szociológia, mind a sinológia számára releváns marad” (Schluchter 1983: 46).

Abstract: The *Economic Ethics of the World Religions* is usually not mentioned – not even as an example – in studies on Weberian methodology. The reason may be scholars’ lack of knowledge in oriental studies, or their conviction that this work is “only” a practical application of categories introduced in Weber’s earlier writings. Those scholars, on the other hand, who are focusing on Weber’s studies on world religions, mostly argue against Weber’s conclusions. They show what Weber failed to see because of his lack of deeper insight

22 A rend kedvéért említtem meg, hogy bár Hamilton Weber-kritikája meglehetősen leegyszerűsítő, 1984-es tanulmányát 1990-ben egy további dolgozat követi, amely igen nagy terjedelemben tovább boncolja a kérdést, Eisenberg azonban kizárólag az elsőre reflektál 1998-ban (!).

23 Nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a kor fent említett „megrekedt Kína” mítosza összefüggésben állt a források meglehetősen szűk voltával. Szinte kizárólag az egészen korai konfucianus korpusz lévén átültetve európai nyelvekre, Weber például sokkal korábbi állapotát mérhette csak fel a kínai jogrendszernek (lásd Marsh 2000).

into oriental cultures. Studies of a third type neither exclude nor criticize Weber's work but they use Weber only as a starting point for their analysis of oriental societies from a "sociological" perspective, and leave Weber behind as soon as possible. Only in very rare cases are Weber's studies on world religions considered as an organic, logically and methodologically important part of the Weberian oeuvre as a whole. In the paper I will use "patrimonial bureaucracy", a central term in Weber's "Confucianism and Taoism", to highlight how this last approach can (and shall) be applied in the analysis of Weber's studies on world religions.

Irodalom

- Balázs, É. (1976): A bürokratikus társadalom. In Balázs, É.: *Gazdaság és társadalom a régi Kínában*. Budapest: Európa, 13–35.
- Bónis Gy. (2003): *Hűbériség és rendiség a középkori magyar jogban*. Budapest: Osiris.
- Buckland, W. W. (2007): *A Textbook on Roman Law*. Cambridge–New York–Melbourne–Madrid–Cape Town–Singapore–São Paulo: Cambridge University Press.
- Coleman, J. (2008): Property and Poverty. In Burns, J. H. (ed.): *The Cambridge History of Medieval Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 607–648.
- Eisenberg, A. (1998): Weberian patrimonialism and Imperial Chinese history. *Theory and Society*, 27(1): 83–102.
- Erdélyi Á. (2011): Az „adekvát okozás” problémája a történetírásban és a szociológiában. *Szociológiai Szemle*, 21(2): 18–31.
- Grotius, H. [Hugonis Grotii] (2005): *De iure belli ac pacis*. Clark (New Jersey): The Lawbook Exchange Ltd.
- Grotius, H. (2004): *The Rights of War and Peace*. Clark (New Jersey): The Lawbook Exchange Ltd.
- Haller, C. L. von (1816): *Restauration der Staats-Wissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustandes der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt*. Winterthur: Steinerische Buchhandlung. I–II. köt.
- Hamilton, G. G. (1984): Patriarchalism in Imperial China and Western Europe: A revision of Weber's sociology of domination. *Theory and Society*, 13(3): 393–425.
- Hamilton, G. G. (1990): Patriarchy, patrimonialism, and filial piety: A comparison of China and Western Europe. *The British Journal of Sociology*, 41(1): 77–104.
- Marx, K. (1957–1988): A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. I. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. Budapest: Kossuth, 46/1. köt.
- Kreuth, F. X. K. von (1811): *Leitfaden zum Vortrage über das natürliche öffentliche Recht*. Wiener Neustadt: Joseph Ignaz Fritsch.
- Marsh, R. M. (2000): Weber's misunderstanding of traditional Chinese law. *American Journal of Sociology*, 106(2): 281–302.
- Mályusz E. (2003): A patrimonális királyság. In Soós I. (szerk.): *Klió szolgálatában. Válogatott történeti tanulmányok*. Budapest: MTA Történettudományi Intézete, 11–21.
- Parsons, T. (1966): *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. New York: The Free Press – London: Collier–Macmillan Ltd.

- Pufendorf, S. L. B. (1744): *De jure naturae et gentium*. Francofurti & Lipsiae: Ex Officina Knochiana, II. köt.
- Schluchter, W. (1983): Einleitung. Max Webers Konfuzianismusstudie – Versuche einer Einordnung. In Schluchter, W. (szerk.): *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 11–54.
- Schluchter, W. (2014): 'How ideas become effective in history'. Max Weber on confucianism and beyond. *Max Weber Studies*, 14(1): 11–31.
- Sprenkel, O. B. van der (1964): Max Weber on China. *History and Theory*, 3(3): 348–370.
- Takó F. (2013): Selyem-út. A német gondolkodástörténet Kína-koncepciói a kora újkortól a XX. századig. (Diplomamunka, ELTE BTK).
- Takó F. (2014a): Az amerikai demokrácia és a kínai despotizmus. Tocqueville Kínaképének alakulástörténetéről. *Holmi*, 26(4): 402–419.
- Takó F. (2014b): A tények és a teória. A vita a *Protestáns etikáról* és a *Világvallások gazdasági etikája*. *Elpis Filozófiai Folyóirat*, 8(2): 57–68.
- Weber, M. (1998): A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés „objektivitása”. In Weber, M.: *Tanulmányok*. Budapest: Osiris, 7–69.
- Weber, M. (1987): *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*. Budapest: Közgazdasági és jogi könyvkiadó.
- Weber, M. (1991): *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai. II/1*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Weber, M. (1996): *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai. II/3*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Weber, M. (1986): Konfuzianismus und Taoismus. In Weber, M.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. I. köt. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 276–536.
- Weber, M. (1999): Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik. In Worm, K. (szerk.) *Max Weber im Kontext. Gesammelte Schriften, Aufsätze und Vorträge*. Berlin: InfoSoftWare. [Weber, M. (szerk.): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 215–290.]
- Weber, M. (2007): *Világvallások gazdasági etikája*. Budapest: Gondolat Kiadó–ELTE Társadalomtudományi Kar.